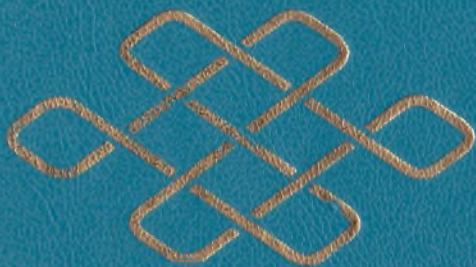


НАДИМБАЙ М.С.МУЖАНОВ Х.АРГЫНБАЕВ

ТРАДИЦИОННАЯ  
КУЛЬТУРА  
ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ  
КАЗАХОВ

ОЧЕРКИ ТЕОРИИ И ИСТОРИИ



**ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И ЭТНОЛОГИИ им. Ч.Ч. ВАЛИХАНОВА  
МН-АН РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**АЛМАТИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ им. АБАЯ**

**Н. Алимбай, М.С. Муканов, Х. Аргынбаев**

# **ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ КАЗАХОВ**

**ОЧЕРКИ ТЕОРИИ И ИСТОРИИ**



**АЛМАТЫ  
«ГЫЛЫМ»  
1998**

ББК 83.3  
А 55

Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории.— Алматы: Гылым, 1998 — 234 с.

*Настоящее исследование представляет собой первый в казахстанской этнологии опыт теоретического и конкретно-этнографического изучения традиционной жизнеобеспечивающей системы казахов. Исследованы структура и жизнеобеспечивающие функции таких компонентов культуры жизнеобеспечения казахов, как переносное жилище и народные знания. Значительное внимание уделено и общине как основному и исходному типу социальных отношений у казахов.*

*Для читателей, систематически интересующихся культурой и историей Казахстана.*

ISBN 5-628-02426-0

© Н.Алимбаев, М.С.Муканов, Х.Аргынбаев

© Институт истории и этнологии им. Ч.Ч.Валиханова  
МН-АН Республики Казахстан

© Алматинский государственный университет им.Абая

## ВВЕДЕНИЕ

Настоящая книга посвящена одному из неизученных аспектов казахской этнографии – традиционной культуре жизнеобеспечения (далее – ТКЖ). По ряду причин в нее не были включены такие аспекты, как поселение, стационарное жилище, пища, одежда, мебелировка, утварь, которым также свойственны весьма существенные для кочевников жизнеобеспечивающие функции. Основная причина того – неразработанность этих вопросов в основополагающих аспектах конкретно-исторического и методологического порядка. Естественно, что такой пробел обедняет наше представление о ТКЖ казахов как о наиболее оптимальной материализованной технологической структуре кочевой этноэкосистемы. Вместе с тем, предлагаемая работа – лишь первый шаг на пути более углубленного и системного изучения ТКЖ казахов на уровне современных научных достижений.

Понятие «культура жизнеобеспечения» своим появлением в русскоязычной научной литературе обязано плодотворным разнонаправленным исследованиям видного российского ученого-этнолога С.А.Арутюнова в области теоретической этнологии и этнокультурологии.<sup>1</sup> Первым появился термин «жизнеобеспечение», который, по словам И.И.Крупника, «можно в значительной мере считать оригинальным русскоязычным образованием. Этот образный перевод английского слова *subsistence* (дословно «существование, пропитание, средство поддержания жизни») первым из этнографов стал использовать С.А.Арутюнов».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> См., например: Арутюнов С.А., Мелконян Э.Л. Культура жизнеобеспечения в этнических системах // Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Ереван, 1983. С.53-60; Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре // Типология основных элементов традиционной культуры. М., 1984. С.19-33; Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989, и др.

<sup>2</sup> Крупник И.И. Арктическая этноэкология. Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М., 1989. С.14; Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. С.123.

Появление словосочетания «культура жизнеобеспечения», очевидно, связано с необходимостью более углубленного и системного изучения технологии и структуры жизнеобеспечивающих параметров хозяйственно-культурной деятельности этнического коллектива.

Научному утверждению этого поистине оригинального категориального нововведения во многом способствовала и новая трактовка Э.С.Маркаряном культуры как «универсального механизма самоорганизации общественной жизни», в которой достаточно определено проецируется технологическая природа данного образования.<sup>3</sup> Появившийся в 80 – начале 90-х годов нашего столетия ряд этнологических и этнокультурологических исследований блестяще продемонстрировал потенциальные эвристические возможности этой категории как основополагающего принципа системной идентификации способа и уровня организации жизнедеятельности этнического коллектива в определенной экосреде.<sup>4</sup> Эта категория — итог разнонаправленных теоретических изысканий этнокультурологов — концептуально ориентирована на системный охват таких компонентов этнической культуры, как поселение, жилище, одежда, пища, мебелировка, утварь, народные знания, народная медицина (применительно к традиционным обществам), призванных непосредственно обеспечивать жизнеспособность этнического коллектива. Жизнеобеспечивающая структура этнических культур, в сущности, представляет собой опредмеченные «специфические способы адаптации к среде и самопроизводства исторических общностей».<sup>5</sup>

Здесь нет необходимости в детальной характеристике структуры и функций ТКЖ казахов, поскольку данный вопрос подробно обсуждается в специальном теоретическом очерке

<sup>3</sup> Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М., 1983.С.143-150.

<sup>4</sup>Культура жизнеобеспечения и этнос; Арутюнов С.А. Народы и культуры; Крупник И.И. Арктическая этноэкология; Козлов В.И. Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его экологические аспекты // Этническая экология. Теория и практика. М., 1991. С.14-43; К данному разряду научных работ с известной долей условности можно отнести и следующие исследования: Козлов В.И. Этническая экология и история аборигенного населения Америки // Экология американских индейцев и эскимосов. Проблема индеанистики. М., 1988. С.32-43; Крупник И.И. Основные направления этноэкологии американской Арктики // Там же. С.55-63; Ляпунова Р.Г.Алеуты и их экосистема // Там же. С.84-93, и др.

<sup>5</sup> Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре. С.27.

предлагаемой книги. Следует лишь внести некоторую ясность в вопрос фундаментальной важности об основной категориальной базе данного научного направления. Речь идет о понятии «система жизнеобеспечения», которое, как и понятие «культура жизнеобеспечения», широко используется в современной этноэкологии и этнокультурологии. Оба понятия, судя по их категориальному назначению в исследованиях, образуют один синонимический ряд,<sup>6</sup> что вызывает естественное возражение. Исключение, пожалуй, составляет лишь очень содержательное исследование И.И.Крупника, в котором автор, полностью поддерживая традиционную интерпретацию понятия «культура жизнеобеспечения», предлагает свое понимание содержания системы жизнеобеспечения как основополагающей для своих теоретических построений категории. обстоятельное изучение моделей традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии дало исследователю возможность аргументированно заключить, что содержание системы жизнеобеспечения «можно определить как взаимосвязанный комплекс особенностей производственной деятельности, демографической структуры и расселения, трудовой кооперации, традиций потребления и распределения, т.е. экологически обусловленных форм социального поведения, которые обеспечивают человеческому коллективу существование за счет ресурсов конкретной среды обитания».<sup>7</sup>

К сожалению, ученый не счел возможным обобщенно выразить свое отношение к познавательному-эвристическому статусу этих двух понятий, ограничиваясь лишь общим замечанием о том, что «оба понятия — культуры и системы жизнеобеспечения – выглядят скорее аналитическими категориями, более удобными для целей обобщения и типологизации, чем для полевого исследования».<sup>8</sup>

Все же, как мне представляется, они по своему познавательному значению и назначению — несколько разноуровневые категориальные образования. «Культура жизнеобеспечения» – категория генерализующего порядка, служащая целям разработки обобщающей теоретической конструкции, поскольку выражает перманентно наследуемый межпоколенно-технологический, опредмеченный опыт

---

<sup>6</sup> См., например: Культура жизнеобеспечения и этнос.

<sup>7</sup> Крупник И.И. Арктическая этноэкология. С.15.

<sup>8</sup> Там же.

формирования и функционирования адаптивной стратегии (в нашем случае, традиционной) природопользования этнического коллектива.

Понятие «система жизнеобеспечения», выражающее причинно-следственные связи и взаимозависимость компонентов жизнеобеспечивающей структуры в разрезе их качественного состояния и количественных характеристик, скорее выступает как оценочно-аналитическая категория. Различение познавательно-процедурной функции каждого из этих понятий весьма важно, поскольку это формирует методологически верное отношение к объекту и предмету исследования.

Изучению проблемы кочевой общины в книге придается особое значение.<sup>9</sup> Исследуя проблему, автор этих строк исходил из двух соображений. Первое, община, понимаемая как исходный и генерализующий тип социальных отношений в кочевой среде, выступает основным условием и одновременно социокультурным механизмом стабильного функционирования жизнеобеспечивающей системы у кочевников. Иными словами, структурно-функциональные взаимосвязи последней опосредуются и регулируются общинными отношениями. Более того, все структурные компоненты жизнеобеспечения в своем системном единстве непосредственно включены в структуру общинных отношений, поскольку в жизнеобеспечивающей системе функционирует особый тип социальных связей — имущественный — по поводу прав и обязательств присвоения условий ТКЖ и ее компонентов. Данный тип социальных связей в «снятом» виде отражает специфику функционирования общинных отношений на «родственно-бытовом» уровне — в системе жизнеобеспечения.

Изучение данного вопроса оказалось весьма полезным для выяснения специфики реализации потребительских отношений в жизнеобеспечивающей структуре хозяйственно-культурной деятельности кочевников.

Второе, не менее важное обстоятельство, обусловившее необходимость специального системного изучения

<sup>9</sup> Предпринятую автором попытку внести определенную ясность в эту ключевую для всей дореволюционной историографии Казахстана проблему следует рассматривать лишь как «контрольный вариант» ее более углубленного изучения. В настоящем время автором этих строк готовится специальное исследование, затрагивающее самые различные аспекты вопроса историографически, источниковедческие, теоретико-методологические, конкретно-этнологические — Н.А.

традиционной казахской общины как инвариантного качественного состояния номадного социума, связано с неудовлетворительным уровнем современных исследований в данной области кочевниковедения.

Существующей историографии, несмотря на солидное количество литературы по теме,<sup>10</sup> оказалось не под силу изучение кочевой общины с точки зрения ее качественного системного состояния. Практически все исследователи рассматривают эту главенствующую социальную организацию только лишь в качестве хозяйственной.<sup>11</sup> Основная причина, думается, в неадекватном, усеченном понимании учеными истинного смысла известного марксова тезиса о первичности материального мира, вторичности остальных, т.е. о примате материального производства над другими структурными образованиями общества. На основании этого, возведенного в ранг социологической идеологемы, тезиса среди ученых прочно укоренилось мнение, согласно которому изучение экономической структуры кочевого социума (и не только кочевого социума) является основным и единственным подспорьем для выяснения общественной природы данного типа социальности. В сущности, именно этим обстоятельством можно объяснить ставший уже историографической традицией раздельный, сегментированный, подход

<sup>10</sup> *Еренов А.Е.* Очерки по истории феодальных земельных отношений у казахов. Алма-Ата, 1960; *Зиманов С.З.* Общественный строй казахов первой половины XIX в. Алма-Ата, 1958; *Шахматов В.Ф.* Казахская пастбищно-кочевая община (вопросы образования, эволюции и разложения). Алма-Ата, 1969; *Толыбеков С.Е.* Кочевое общество казахов XVII-начала XX вв.: политико-экономический анализ. Алма-Ата, 1971; *Курьлев В.П.* К вопросу о земельных отношениях у кочевых казахов: XV-первая пол. XIX вв. // Проблемы современной тюркологии. Алма-Ата, 1980. С. 337-341; Он же. К вопросу о термине «кочевая семейно-родственная община» у казахов. // Краткое содержание докладов среднеазиатских чтений. Апрель 1985. Л., 1986. С. 16-17; *Коган Л.С.* Проблемы социально-экономического строя кочевых обществ в историко-экономической литературе на примере дореволюционного Казахстана. Дисс. канд. экон. наук. М., 1981, и др.

<sup>11</sup> Такого рода концептуальные издержки свойственны и ряду исследований в области востоковедения и африканистики: основа внутриобщинных отношений, — пишет И.В. Следзевский, имея в виду это обстоятельство, — полностью отождествляется с чисто экономическими связями (возникающими в процессе производства и присвоения материальных благ и услуг), а эти последние, в свою очередь, сводятся к чисто производственным отношениям (охватывающим непосредственно процесс производства или собственно экономический процесс — кооперацию, разделение и организацию труда). В результате община рассматривается как преимущественно экономическое, а не социальное объединение». См.: *Следзевский И.В.* Земледельческая община в Западной Африке: хозяйственная и социальная структура // *Община в Африке. Проблемы типологии.* М., 1978. С. 77.



исследователей к отдельным аспектам и сферам жизнедеятельности номадного общества, точнее общины (например, родоплеменная, социальная и т.п. структуры).

Этот стереотип не был преодолен и в специальной работе Н.Э. Масанова,<sup>12</sup> предпринявшего попытку изучения социальной организации казахов на основе общеизвестной в советской африканистике и западной структуралистской этнологии теоретической конструкции<sup>13</sup> о так называемых минимальных и максимальных общинах, функционирующих в традиционных африканских обществах в форме клановых структур, линиджей и т.п.

Разница между ними лишь в одном, если в книге Н.Э. Масанова община рассматривается прежде всего как хозяйственная структура, то в российской африканистике и западной этнологической традиции она выступает в качестве целостного социального организма с его четко обозначенными структурно-функциональными характеристиками.

Вероятно, казахстанский автор неслучайно избегает таких фундаментальных структурообразующих параметров общинных отношений, как социокультурные, идеологические, институциональные, без которых невозможно представить кочевую общину в качестве саморегулирующейся и самовоспроизводящейся автономной системы, понимаемой как генерализующий тип социальных отношений.

Характерно и то, что, судя по материалам книги, Н.Э. Масанов в содержание категории «производственные отношения» (которая рассматривается как синоним другой категории «отношения собственности», хотя они совершенно разноуровневые понятийные образования) вкладывает лишь вещный, материальный смысл, забывая, что производственные отношения – это не только отношения общинников по поводу производства средств к существованию, но, прежде всего, отношения по воспроизводству общинника в его

---

<sup>12</sup>Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов (основы жизнедеятельности номадного общества). Алматы, Москва, 1995. С. 131-144. Поскольку данная работа, в сущности, представляет собой структурно несколько унифицированный сборник всех сочинений автора в области кочевниковедения, в дальнейшем ссылка будет производиться только на эту книгу. – Н.А.

<sup>13</sup> См.: Кобищанов Ю.М. Система общинного типа // Община в Африке, С. 142, 154-155, 161-163, 183, 187, 197; Evans-Pritchard E.E. The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford, 1953; русский перевод этой книги вышел в 1985. Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М., 1985. С. 169-215.

разветвленных взаимозависимых связях с другими общинниками, с землей, скотом, даже со средой обитания. Иными словами, производственные отношения в кочевой среде – это отношения общинников по поводу воспроизводства общинных отношений как условий и механизма (способа) организации жизнедеятельности кочевников. Неслучайно в фокусе исследования автора отсутствуют такие существенные компоненты категории «производственные отношения» как распределительные, обменные, потребительские отношения и, как следствие этого, они выглядят лишь как хозяйственные отношения. В контексте такой «хоздетерминистски» ориентированной познавательной-аналитической парадигмы нетрудно понять стремление автора к объяснению содержания социальных отношений у кочевников в таких категориях и понятиях, как собственность, найм, совместный труд, которые долго господствовали в дисциплинарной политэкономии капитализма (и социализма!). Кстати, в этих категориях, в их адекватном онтологическом понимании, на мой взгляд, следует усматривать не столько антагонистические отношения баев и рядовых общинников, сколько специфику реализации распределительных, обменных и потребительских отношений в кочевой среде, т.е. механизм присвоения совокупного общественного продукта и его условий при посредстве общинных отношений.

Меньше всего хотелось бы задеть научное самолюбие этого исследователя – автора объемистой, но в то же время во многом противоречивой работы. Дело не столько в авторской предметно-целевой установке, сколько в «хоздетерминистски» ориентированной парадигме (трудно подобрать более подходящий термин), традиционно господствовавшей и, к сожалению, продолжающей господствовать в историографии, но весьма ограниченной в своих объяснительных и эвристических возможностях.

В настоящем исследовании рассматриваются четыре блока вопросов: община как жизнеобеспечивающий механизм в кочевой этноэкосистеме (Н. Алимбай), теоретические аспекты традиционной культуры жизнеобеспечения казахов (Н. Алимбай), переносное жилище в системе традиционного жизнеобеспечения казахов (М.С. Муканов), Народные знания казахов и их жизнеобеспечивающие функции (Х. Аргынбаев). Вводная часть исследования также написана Н. Алимбаевым.



## Очерк первый

# ОБЩИНА КАК СОЦИАЛЬНЫЙ МЕХАНИЗМ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ В КОЧЕВОЙ ЭТНОЭКОСИСТЕМЕ

Существует множество научных определений понятия «община». Согласно данным американского социолога Дж. Хиллери, которые приводит в своей книге «Символ и ритуал» знаменитый английский ученый Виктор Тэрнер, еще в середине пятидесятих годов нынешнего столетия в научной литературе имелось «девятьюсто четыре определения термина «община».<sup>1</sup> Однако вряд ли следует согласиться с такими данными, поскольку эти показатели давно устарели, и потому представляют лишь историографический интерес. Вероятно, количество существующих в исследованиях научных дефиниций об общине столько, сколько самих этносов, жизнедеятельность которых как в прошлом, так и настоящем основана на общинном типе социальных отношений и потому являющихся объектом разнопредметных этнологических исследований.

За сорок с лишним лет с момента опубликования данных Дж.Хиллери концептуальное пространство понятия «община» трансформировалось в новое количественное и качественное

---

<sup>1</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. М. 1983, С.197; См., также: Hillery G.A. Deginitions of Community: Areas of Agreement.// Rural Sociology. Vol.20, 1955.p.119. Тем не менее Дж.Хиллери, судя по содержанию его работы, даже не счел возможным учесть богатую историографическую традицию русских и советских востоковедов и африканистов в области изучения стадияльно и этнически различных типов общинной организации.

состояние: оно уже представляет собой во многом обновленную, хотя достаточно противоречивую и сложную, категориальную реальность, имеющую более широкие объяснительные и эвристические возможности.<sup>2</sup>

Тем не менее пока остается неясным, каков механизм реализации общинных отношений на различных уровнях и «сегментах» традиционного социума, как действуют разнохарактерные факторы – социокультурные, экономические, институциональные, в частности родственно-родовые, идеологические – на мотивацию социального поведения и предметную деятельность (хозяйственную, ритуальную обрядовую и т.п.) личности общинного типа, какова реальная роль этнического начала – как одного из основополагающих факторов в сложносочлененном единстве структурно разноуровневых, функционально разнонаправленных «блоков» общинных отношений. И кочевая община казахов в этом отношении – не исключение.

Анализируя разнохарактерные взгляды ученых на проблему кочевничества Евразии, имеющего давнюю научную традицию,<sup>3</sup> легко можно обнаружить отсутствие системного подхода к кочевой общине как главенствующей социальной организации с ее отлаженным веками социокультурным механизмом самовоспроизводства и саморегуляции. Сложившиеся вследствие этого взгляды ученых на общину как на хозяйственную структуру следует оценивать не иначе как следствие дезориентирующего влияния все еще господствующего в официальной науке «единственно верного

---

<sup>2</sup> Историографию вопроса более подробно см.: *Дьяконов И.М.* Община на Древнем Востоке в работах советских исследователей // ВДИ. 1963. N 1. С.16-34; *Сюмов Ю.С.* Обсуждение теоретических проблем общины (XIV Межреспубликанский симпозиум по аграрной истории Восточной Европы). НАА, 1973, N 6. С.224-229; *Данилова Л.В., Данилов В.П.* Проблемы теории и истории общины // Община в Африке. Проблемы типологии. М., 1978. С.9-23; 30-31; 36-38, 53; *Куббель Л.Е., Тер-Акопян Н.Б., Першиц А.И.* Историография первобытной истории // История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М. 1983. С.94-187; *Урсу Д.П.* Современная историография стран Тропической Африки. 1960-1980. М., 1983. С.197-207; Изучение истории Африки. Проблемы и достижения. М., 1985; *Карлов В.В.* Совесткая историография об общинных институтах и обычном праве народов Сибири // Историография этнографического изучения народов СССР и зарубежных стран. М., 1989.С.125-154; *Никишенков А.А.* Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., 1986, и др.

<sup>3</sup> См.: *Марков Г.Е.* Теоретические проблемы номадизма в советской этнографической литературе // Историография этнографического изучения народов СССР и зарубежных стран. С.54-75;

учения». В соответствии с логикой такой ортодоксальной познавательной ориентации в кочевниковедении 50-70-х годов сложились своего рода такие «формульные» определения этого понятия, как «сельская община»,<sup>4</sup> «пастбищно-кочевая община»<sup>5</sup>, «частнособственнические трудовые скотоводческие крестьянские хозяйства»<sup>6</sup> и др.

По такому «проторенному» пути сочли необходимым идти и исследователи нового поколения. Наиболее видный его представитель – Н.Э.Масанов, сформулировавший весьма близкое по смыслу с определением С.Е.Толыбекова понятие «община», которая, по утверждению автора, **«представляла собой кооперацию трудящихся индивидов по поводу всего производственного цикла...»** (выделено Н.Э.Масановым). Далее автор несколько уточняет свое понимание вопроса, подчеркивая, что общинная организация является «целостной системой натурально-потребительской автаркии и самообеспечения, распределения и потребления, организации процесса производства в максимально полном объеме».<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> *Потапов Л.П.* О сущности патриархально-феодальных отношений у кочевых народов Средней Азии и Казахстана // *Материалы научной сессии, посвященной истории Средней Азии и Казахстана в дооктябрьский период.* Ташкент, 1959. С.25-29.

<sup>5</sup> *Шахматов В.Ф.* Казахская пастбищно-кочевая община (вопросы образования, эволюции и разложения). Алма-Ата, 1964

<sup>6</sup> *Толыбеков С.Е.* Кочевое общество казахов в XVII — начале XX века (Политико-экономический анализ). Алма-Ата, 1971. С.579.

<sup>7</sup> *Масанов Н.Э.* Кочевая цивилизация казахов (Основы жизнедеятельности кочевничества). Алматы, М., 1995. С.137. Внимательный читатель без особого труда обнаружит далеко не безупречную с политэкономической точки зрения логику аргумента автора в данной «уточняющей» части его объяснения социально-экономической природы общины. Подробный разбор такого рода проблематичных аспектов книги Н.Масанова — а их немало — превратил бы настоящее исследование в рецензию. Вместе с тем, в работе Н.Масанова имеется и более емкая, более системная характеристика общины: «Это (т.е.община – Н.А.) своего рода микромир и микрокосм, социум, в котором конституируется вся социальная жизнь индивида, обеспечивается его жизнедеятельность и бытие» (там же). Однако, эта сама по себе верная формулировка оказалась нереализованной вследствие «хоздетерминированности» предметной установки исследования автора. Кстати, такая дефиниция в науке не нова была сформулирована рядом исследователей на основе изучения стадиально и этнически разнотипных общин и общинных отношений: «Община – микрокосм первобытного человека... В общине или через общину проходит вся жизнь первобытного человека. ...Она выполняет функции не только производства средств к жизни, но и воспроизводства, продолжения самой жизни» // *Кабо В.Р.* Первобытная доземледельческая община. М., 1986. С.15.

Смысл этих рассуждений таков, что общинная организация кочевников является производственным, точнее кооперативным объединением, как пишет автор, «трудящихся индивидов». Это утверждение с его ярко выраженным позитивистским духом приверженности «хоздетерминистски» ориентированной научной традиции лишь воспроизводит пронизанную таким же духом общеизвестную мысль Л.В.Даниловой и В.П.Данилова, которые, в сущности также охарактеризовали общину в качестве «...союза непосредственных производителей по хозяйственному использованию земли и иных природных производительных сил...»<sup>8</sup> Однако, кочевая община – вовсе не моносоциальное образование, она представляет собой особый органический сплав разноуровневых и разнотипных статусных отношений самых широких социальных категорий – баев, рядовых общинников, биев, батыров, а также различных половозрастных классов по поводу организации жизнедеятельности кочевников, (освоения естественной среды, означающего органическую включенность общины в местный биоценоз, присвоения условий и продуктов совокупного общинного труда посредством действующего механизма производства, распределения, обмена и потребления последних). Причем трудовая, предметная деятельность «трудящихся индивидов» реализуется в той мере, в какой последние вовлечены в широко разветвленные общинные отношения, представляющие собой отлаженную веками социокультурную технологию опредмечивания разнообразных видов социальной деятельности, в том числе – производственной. Это означает актуальную включенность трудовой деятельности «трудящихся индивидов» в структуру совокупного общественного труда, являющегося функциональным выражением общинных отношений в сфере общественного производства. Так что основным субъектом трудовой деятельности выступают не только, даже не столько, «трудящиеся индивиды», сколько сама община, понимаемая как главная и «великая производительная сила» (К.Маркс) кочевого социума.

Не вписывается в логику обоснования точки зрения Н.Э.Масанова на проблему и выдержка из известной работы еврейского теолога – исследователя иудаизма Мартина

---

<sup>8</sup> Данилова Л.В., Данилов В.П. Проблемы теории и истории общины. С.34.

Бубера (Мардохай), — которую он с пропуском цитирует из книги упомянутого уже Виктора Тэрнера в качестве дополнительной аргументации своей системы доказательств. Полностью эта цитата выглядит так: «Община – это жизнь множества людей, но не рядом ( и можно было бы добавить: **не над и не под**),\* **а вместе**. И это множество, хотя оно движется к единой цели, на всем протяжении пути сталкивается с другими, вступает в живое общение с ними, испытывая перетекание из **Я** в **Ты**. Община там, где возникает общность».<sup>9</sup>

В действительности Мартин Бубер имел в виду вовсе не общину как таковую, а коммунитас, под которой Виктор Тэрнер подразумевает некую «модальность социальных отношений» в среде равных, безстатусных личностей, образовавших сообщества типа «милленаристские религиозные движения», «юношеское движение «тинни-бопперы» (т.е. подростки-джазисты) на Западе и США, «секты сахаджия» в Индии XV-XVI вв. и т.п. Объединенные в различные типы коммунитас (экзистенциальный, нормативный, идеологический), эти «безстатусные» люди, именуемые Виктором Тэрнером лиминальными («пороговыми») или маргинальными личностями, были призваны своим «образцовым» поведением и действиями наглядно демонстрировать (но не выступать!) порочность, никчемность окружающих их социальных порядков, базирующихся на иерархизированных отношениях неравных статусных, имущественных, политических позиций социальных стратов и личностей.<sup>10</sup>

В отличие от общины, являющейся особым, нередко основным и единственным способом социального бытия людей в историческом прошлом, коммунитас представляет собой «вечный спутник» практически всех типов социальности, призванная мирным путем «обнажать» такие структурные пороки социумов, как имущественное, политическое, правовое неравенство людей, наличие в них различных видов насилия и т.п.<sup>11</sup>

---

\* Подчеркнуто мной – Н.А. Эти пропущенные в книге Н.Э.Масанова слова весьма существенны, поскольку оттеняют контекст и логику мысли Мартина Бубера в смысле вычленения основных идентифицирующих признаков коммунитас: отсутствие в ней отношений неравенства, политически и институционально сложившихся структурных позиций стратов, которые свойственны только лишь общине – социуму.

<sup>9</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. С.197.

<sup>10</sup> Там же. С.169-264.

<sup>11</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 169-264.

Хотя Мартин Бубер в своем определении, по словам Виктора Тэрнера, «употребляет термин «община» (community) вместо понятия «коммунитас», он «точно указывает на спонтанную, непосредственную конкретную сущность коммунитас в противоположность нормативной, институционализированной абстрактной сущности социальной структуры»<sup>12</sup>, т.е. общины-социума. Сказано настолько ясно, что здесь, как говорится, комментарии излишни.

В научной литературе давно подмечена одна существенная деталь в традиционном образе жизни как кочевников Азии в прошлом, так и «действующих» охотников и собирателей – аборигенных жителей Австралии и других континентов – прямая зависимость различных организационных форм их жизнедеятельности, в особенности кочевников, от сезонных колебаний функционального состояния естественной среды обитания.<sup>13</sup> В зависимости от соответствующих условий (благоприятствующих или неблагоприятствующих) сезона община-социум либо пребывает в своем максимально возможном объеме, т.е. в фазе концентрации, либо распадается на мелкие группы, каждая из которых представляет собой относительно автономную хозяйственную (но не экономическую!) структуру. Такое циклически меняющееся состояние общины в экологическом времени и пространстве, весьма характерное и традиционному ритму жизнедеятельности кочевников

---

<sup>12</sup> Там же. С.197. И все же дефиниция еврейского теолога относительно понятия «коммунитас» несколько метафорична, представляет собой образное описание лишь эмпирически данных внешних признаков этой общности, по которым действительно нелегко провести грань между последней и общиной.

<sup>13</sup> *Ebans-Pritchard E.E. The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford, 1940.* Эта книга была переиздана в 1953, а в русском переводе – 1985: *Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М. 1985; Кобищанов Ю.М. Система общинного типа // Община в Африке. Проблемы типологии. С. 142,154-155,162-163,183-187,197-198,253; Кабо В.Р. Природа и первобытное общество: проблемы социальной адаптации // Природа, 1979, №4. С. 84-92; Он же. Австралийская община // Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М., 1979. С. 139-171; Он же. Тасманийцы; структура общественного производства // Страны южных морей (История, экономика, этнография, география) М., 1980. С.164-177, и др.*



Казахстана, получило подробное эмпирическое описание во многих дореволюционных изданиях.<sup>14</sup>

Впоследствии на основании данных источников в историографии была предпринята попытка концептуального объяснения природы этого явления. Известный российский африканист Ю.М.Кобищанов, оперируя соответствующими этносоциологическими материалами по социальной истории аборигенных жителей Африки, пришел к заключению о том, что родовая община «может быть **минимальной**, когда отдельные подразделения рода **рассеяны** по всей или большей части территории данного этносоциального организма. Она может быть **максимальной**, когда члены рода или одного из его подразделений **собираются вместе для производственной или ритуальной деятельности**»<sup>15</sup> (выделено мной – Н.А.).

Несколькими годами позже, опираясь на казахстанский материал, такую же мысль высказал Н.Э.Масанов, пытавшийся проиллюстрировать ее репрезентативность данными преимущественно «Материалов по киргизскому землепользованию, собранных и разработанных экспедицией по исследованию степных областей» в конце XIX — начале XX в.в.<sup>16</sup>

Австраловед В.Р.Кабо, еще в семидесятые годы нынешнего столетия весьма плодотворно работавший по такой же концептуальной схеме, вместо термина «минимальная община» предпочел термин «хозяйственная группа», которая, по мнению ученого, является лишь частью

<sup>14</sup> Думается, нет необходимости в перечислении названий всех источников. Привожу лишь ту часть данных, репрезентативность которой надежно коррелируется с аналогичными сведениями других источников: ...У Петропавловских киргиз аул вполне сформировывается в возрасте старше 30 лет приблизительно одинакового размера в 9-10 хозяйств. ...с этого возраста он остается, как будто неизменным, что весьма вероятно, ибо рост аула в значительной степени ограничен условиями зимней пастьбы овец, которые в течение короткого зимнего дня, не могут уйти от зимовки дальше 2-х верст...» Вместе с тем «Пастбищный простор джайляу и кузеу и необходимость в то же время группироваться около водопоя объединяет киргиз в очень большие группы. Нередко у одного водопоя собираются по несколько сотен хозяев. Так на джайляу N2, у озера Сары-айгыр, собирается 70 аулов в 353 хозяйства, а на джайляу N4, у озера Кара-куль, собирается 58 аулов в 500 хозяйств, на джайляу N8, у озера Тарангуль собирается 28 аулов в 408 хозяйств.» // МКЗ. Акмолинская область. Петропавловский уезд. Т.ХII. Чернигов, 1908. С.83,94.

<sup>15</sup> Кобищанов Ю.М. Системы общинного типа. С.142.

<sup>16</sup> Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С.137-144. Замечу, что автор вместо термина «максимальная община» применяет его смысловой эквивалент «расширенная община».

общины.<sup>17</sup> «Община относительно стабильна, — писал в этой связи исследователь, — и связана с определенной территорией, которую экономически осваивает. Ее активная адаптация к условиям и требованиям охотничье-собирательского хозяйства осуществляется посредством периодического дробления на динамичные, меняющие свой состав и численность хозяйственные группы, совокупность которых — форма существования общины в меняющихся экологических условиях.»<sup>18</sup> Такое циклическое изменение естественной этнодемографической плотности общины, представляющее собой, по образному определению В.Р.Кабо, «пульсирование общины», т.е. **«смену состояний концентрации и дисперсии, имеющую эколого-экономическое происхождение»**,<sup>19</sup> свидетельствует о динамичном структурно-функциональном состоянии традиционной адаптивной стратегии природопользования у общинников. (выделено мной — Н.А.)

При всей предметной нацеленности теоретической конструкции В.Р.Кабо, она по своему методологическому значению и назначению выходит далеко за рамки австраловедческой проблематики, поскольку ее эвристическая и операциональная возможность достаточно универсальна и высока. Следовательно, она вполне может получить более широкое теоретическое применение.

Что касается понятий «максимальная община» (в терминологии Н.Э.Масанова «расширенная община») и «минимальная община», то они, как мне представляется, являются произвольными конструкциями, составленными лишь по внешним, эмпирически фиксируемым признакам общинной структуры (коллективный принцип объединения, общность цели, прежде всего хозяйственной, количественный состав и размеры этнических коллективов и т.п.). Как следствие этого они весьма ограничены в своих познавательных возможностях объяснения механизма реализации социальных отношений на различных уровнях и в сферах жизнедеятельности номадов. Так, например, традиционный хозяйственный аул, именуемый Н.Э.Масановым «минимальной общиной», в действительности является посезонным объединением близких родственников, в

---

<sup>17</sup> Кабо В.Р. Природа и первобытное общество. С.88.

<sup>18</sup> Он же. Австралийская община. С.167.

<sup>19</sup> Там же. С.167-168; Он же. Первобытная доземледельческая община. С.263.

пределах двух, иногда трех поколений по отцовской линии, существовавшим в качестве хозяйственной (но не экономической!) единицы лишь в холодное время года (что означает, пользуясь терминологией В.Р.Кабо, пребывание общины в состоянии дисперсии). Вследствие этого данный тип хозяйственной организации кочевников не обладает автономным механизмом самовоспроизводства и саморегуляции, поскольку является лишь частью таксономически более высокой структуры – общины экзогамного типа, объединяющей группы родственников (действительных и мнимых), в том числе членов хозяйственного аула в пределах семи патрилинейных поколений. Поэтому хозяйственный аул-объединение представляет собой социокультурно, институционально, экологически, экономически обусловленное особое структурно-функциональное состояние общины или, говоря словами В.Р.Кабо, способ существования последней в холодные сезоны года – поздней осенью, в зимнее время и ранней весной.

В теплое время года, в период вегетативной активности и плотности травяного покрова *коктеу* (весеннее пастбище), *жайляу* (летнее пастбище) и *кузеу* (осеннее пастбище) компактное объединение нескольких аулов (по моему подсчету, в количестве от 35 до 50-52), означающее пребывание общины, пользуясь терминологией В.Г.Кабо, в фазе концентрации, нисколько не исключает возможности совместного проживания членов каждого аула в качестве относительно самостоятельного подвижного поселенческого комплекса. В это время аулы, будучи составляющими общины, как бы трансформируются в более активные «узлы» (чем в холодное время года) регулирования и реализации общинных отношений по социокультурным, экономическим, территориально-экологическим и т.п. «каналам» жизнедеятельности этнического коллектива. Так что данная хозяйственная структура, обладающая сезонным, к тому же весьма условным автономным режимом функционирования, не может считаться общиной. Впрочем, такого рода недостатки свойственны и другим исследованиям, посвященным стадильно и этнически различным типам общин.<sup>20</sup>

Характерно, что в этих исследованиях, особенно, в отмеченной книге Н.Э.Масанова, в которой по сравнению с

<sup>20</sup> Об этом более подробно см.: Община в Африке.

аналогичными кочевниковедческими трудами более обстоятельно изучена кочевая община казахов, хозяйственное объединение непосредственных производителей рассматривается чуть ли не в качестве основного общинодиагностирующего, общиноидентифицирующего признака данного типа социальной организации кочевников.<sup>21</sup> Такая, широкораспространенная в науке, точка зрения базировалась на столь же широкораспространенном в историографии представлении о хозяйственно-экономической структуре кочевого социума как абсолютно автономной и единственно возможной основе жизнедеятельности номадов.

Изучение причинно-следственных связей между различными типами общественных отношений, абстрактно-произвольное разграничение их по широко распространенному в ученой среде ортодоксальному принципу «базовый-производный» не всегда оправдано, особенно в отношении традиционных обществ. Именно из этого глубоко укоренившегося в сознании обществоведов идеологизированного постулата проистекает представление о хозяйственной жизни кочевников как совершенно самостоятельной сфере жизнедеятельности, хотя в действительности она – лишь одна из функций кочевой общины-социума.

Такая познавательная рефлексия в кочевниковедении, вероятно, сложилась не без влияния более богатой научной традиции изучения земледельческих общин у народов Африки и Австралии, в которой «хоздетерминистски» ориентированная парадигма также остается влиятельной концептуальной линией. Имея в виду это обстоятельство российские ученые Л.В.Данилова и В.П.Данилов совершенно справедливо заметили: «Рассмотрение общины в качестве поземельной организации оказалось достаточно прочной историографической традицией: применительно к русской общине они восходят к работам Б.Н.Чичерина, В.И.Сергеевича; В.О.Ключевского и в особенности Н.П.Павлова-Сильванского». Первопричина этой столь широко распространенной в науке ортодоксальной теоретической ориентации, по убеждениям авторов, коренится в «неправильном представлении о собственности, как отдельном и независимом производственном отношении, как о некоей основе производственных отношений,

---

<sup>21</sup> Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С.137.

**вынесенной за их систему...** Определение стадии развития общины, степени ее крепости, или, напротив, разложения по удельному весу коллективного и семейно-индивидуального землевладения, которое **выдавалось за отношения собственности в их экономическом значении, вело к отождествлению общины (и первобытной, и сельской соседской) с хозяйственной организацией, т.е. узко экономическому, а точнее сказать, к технологическому решению проблемы. Неизбежное следствие изложенного здесь взгляда – выпадение из поля зрения общины как целостного социального организма**.<sup>22</sup> (выделено мной – Н.А.).

Следствием такого орудийно-вещного, технологического подхода является усеченное понимание самими приверженцами «единственно верного учения» адекватного методологического значения и назначения таких основных концептуальных средств марксистской экономической теории, как «производительные силы», «труд», «найм», «отношения собственности» и т.п. Так, например, во всех существующих кочевниковедческих исследованиях из структуры производительных сил общества оказались исключенными такие системообразующие компоненты последних, как человек и община, понимаемая как «великая производительная сила» (К.Маркс) преимущественно всех до- и неземледельческих традиционных социумов. Как следствие этого, производительные силы кочевого общества выглядят лишь понятийным обозначением только двух видов средств производства – скота и земли.<sup>23</sup> В этой связи совершенно справедливо звучит критика А.И.Фурсовым аналогичной позиции В.П.Илюшечкина, которая справедлива и в отношении казахстанского кочевниковедения: «Орудия труда («производительные силы») без человеческой деятельности и вне ее – это уже не производительные силы, а саморазрушающиеся объекты.»<sup>24</sup> Еще более определенно

<sup>22</sup> Данилова Л.В., Данилов В.П. Проблемы теории и истории общины. С.16.

<sup>23</sup> Шахматов В.М. Казахская пастбищно-кочевая община; Тольбеков С.Е. Кочевое общество казахов, С.32-109. Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С.160-162.

<sup>24</sup> НАА, 1989, №1. С.162. Материалы обсуждения известной книги В.П.Илюшечкина «Сословно-классовое общество в истории Китая. (Опыт системно-структурного анализа)». (М., 1986. 396 с.) достаточно определенно демонстрируют методологическую ограниченность материально-вещного, технологического подхода к трактовке социально-экономической природы традиционных обществ. Об этом более подробно см.: НАА, 1986, №1. С.149-165; НАА, 1986, №2. С.138-156.

высказался по этому поводу Л.Б.Алаев: «Положение о приоритете производительных сил может быть справедливым только в том случае, если переосмыслить само понятие производительных сил, отдав решительное предпочтение человеку перед техникой. Если же мы начнем **очищать экономику от социальных отношений, от личности, от культуры, мы получим схему, логически стройную, но бесполезную**»<sup>25</sup> (выделено мной – Н.А.).

Поглощенные поисками признаков антагонизма в системе социальных связей у кочевников, адепты этой традиционной схемы упустили из виду такой фундаментальной важности вопрос, как механизм реализации общинных отношений в хозяйственной сфере. В соответствии с логикой этой схемы многие ключевые понятия экономической теории использовались прежде всего в качестве концептуальных средств изучения антагонистических отношений социально и материально разнородных категорий кочевников. Так сложилось, например, представление о «найме» и «совместном труде» как «доминантных формах эксплуатации массы непосредственных производителей в среде кочевников.»<sup>26</sup> В действительности, категории «найм» и «совместный труд» (предпочтительнее, «общинный труд», поскольку последний исключает возможность постмодернистской интерпретации этого понятия – Н.А.) служат для адекватного обозначения и изучения специфического способа реализации отношений в сферах производства, распределения, обмена и потребления, т.е. являются одними из имманентных для данного типа социальной формы функционирования и реализации отношений собственности.

В контексте такой концептуальной ориентации вполне понятно стремление Н.Э.Масанова раскрыть содержание отношений собственности исходя из имущественных различий богатых слоев общества и рядовых общинников. Следствием этого является навязчивое и подчеркнутое постулирование автором самодовлеющего характера отношений господства–подчинения как основных критериев идентификации социальной структуры кочевого социума. Естественно, такая познавательная парадигма не в состоянии дать адекватную характеристику структурно-функциональной и институциональной природы имущественных отношений в

<sup>25</sup> НАА. 1989, N1, С.152.

<sup>26</sup> Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С.195.

кочевой среде, которые представляют собой лишь овеществленное, опредмеченное выражение отношений собственности. Между тем за этим внешним проявлением скрывается сложнейший механизм взаимозависимых и взаимообусловленных отношений агентов общественного производства по поводу отчуждения и присвоения условий и продуктов совокупного общинного труда.

Нет ничего проще, чем ограничение операционального поля исследования лишь хозяйственной структурой общины, руководствуясь «хоздетерминистским» представлением об экономике как основе жизнедеятельности номадов. Попытка исследователей теоретического и конкретно-исторического обоснования гносеологического смысла этого постулата посредством привнесенных извне – преимущественно из области африканистики и австраловедения – понятий «минимальная община» и «максимальная (расширенная) община» лишь предельно обнажила ограниченную операциональную и эвристическую возможности «хоздетерминистски» ориентированной парадигмы.

Кочевое общество – это общество общин, общинных порядков, в котором абсолютное господство общинных начал в образе жизни номадов выступает основополагающим условием и одновременно законом функционирования данной социальной системы. Пожалуй, кочевничество – единственный тип социальности, в котором община стабильно функционировала именно в качестве основной производительной силы социума на протяжении всей истории номадизма.<sup>27</sup> Практически все виды и уровни хозяйственной, идеологической, ритуально-обрядовой деятельности в кочевой среде, в сущности, представляют собой соответствующие условия, сферы и формы реализации общинных отношений. Речь идет именно о реализации

---

<sup>27</sup> Действительно, в культурно-исторической общности земледельческого типа в силу постепенного усиления вещных факторов и вещно-возмездных отношений в ущерб отношениям естественной общности община стала выполнять лишь дополнительные функции. В кочевой среде вследствие самодовлеющего значения натуральных обменных отношений с естественной средой обитания как конституирующего фактора и сквозного типа отношений естественной общности, т.е. общинных отношений, кочевая община казахов, несмотря на огромные деструктивные воздействия внешних исторических сил, прежде всего российского колониального режима, по-прежнему продолжала выполнять свои функции в качестве основного механизма воспроизводства данной общественной системы вплоть до окончательного ее разрушения. Об эволюции и функциях земледельческих общин более подробно см.: Община в Африке.

общинных, а не об отдельных типах общественных отношений – производственно-экономическом, идеологическом, потестарно-политическом и т.п., что обусловлено самодовлеющим значением общины, выступающей в качестве всеобщей социальной технологии перманентного воспроизводственного процесса в кочевой среде и в качестве всеобщего условия и одновременно средства предметной деятельности этнического коллектива.

Сказанное объясняет, почему разграничение экономической структуры в ущерб системному изучению общины чревато принципиальной невозможностью представить последнюю в качестве целостного социального организма. Такой разграничивающий подход по существу означает игнорирование так называемых надстроечных, «производных» социальных образований, обозначаемых обычно понятием «культура». А это абсолютно противоречит логике функционирования социума как системы.

В этой связи нелишне будет особо отметить такое, не всегда четко осознаваемое учеными, обстоятельство, что взаимозависимая связь и взаимодействие двух фундаментальных начал в структуре общества – экономического и культурного – это тот случай, когда один из основных законов диалектики «единства и борьбы противоположностей» демонстрирует свою жизнеутверждающую силу во всей полноте: взаимодействие этих начал происходит как бы в столкновениях, но они – взаимокорректирующие столкновения, предохраняющие социальную систему от саморазрушения. Одно из этих начал – экономическое, утилитарно-прагматическая направленность которого детерминирована сферой потребительских отношений, – всегда включает в себе потенциальную возможность прорыва пространственно-временного континуума социума – сложившегося способа бытия данного типа социальности. В этом смысле его с известной долей условности можно рассматривать в качестве конфликтующей структуры. «Выламывающиеся порывы» **конфликтующей структуры** удерживаются культурой и поддерживаются на необходимом структурно-функциональном уровне именно благодаря уравнивающей силе культуры. Иными словами, циклическое воспроизводство экономической структуры кочевого общества в ее диахронно-исторически наследуемых неизменных состояниях (уровень, принципы, формы, нормы и способы организации экономической жизни)



обеспечивается социотехнологической структурой культурной системы – общинными отношениями. В этом смысле культуру следует рассматривать в качестве **уравновешивающей структуры**. Культура, понимаемая как универсальная технология функционирования<sup>28</sup> жизнеобеспечивающейся системы этноса выступает, таким образом, в качестве упорядочивающей и регулирующей структуры, призванной обеспечить органическую взаимосвязь и взаимодействие всех общественных компонентов и структур, в том числе экономической, в традиционном ритме жизнедеятельности социума. В сущности, все виды производственно-хозяйственной деятельности представляют собой реализацию многовекового культурного опыта этноса.

Речь идет не об отходе от социально-экономической структуры кочевой общины, а о принципиально новом подходе к ней, предполагающем изучение ее как одной из составляющих общины. При этом представление об **общине как о самовоспроизводящейся и саморегулирующейся системе** является основополагающим условием формирования методологически верного отношения не только к экономическому, но и другим структурным компонентам и аспектам общинных отношений. **В кочевой среде, где господствуют отношения естественной общности, основой жизнедеятельности кочевников является не экономическая структура сама по себе, а община, выступающая в качестве механизма перманентного воспроизводства и социума, и личности общинного типа.**

Как уже отмечалось, существующие в науке определения понятия «община» базируются лишь на ее эмпирически фиксируемых внешних признаках (коллективно-корпоративный характер объединений непосредственных производителей, общность цели и т.п.). Эти признаки, будучи внешним выражением сущностных параметров общинной организации, не могут служить критерием системной идентификации структурно-функциональной природы общины. Между тем, выявляемые типологические черты (или признаки, свойства и т.п.) кочевой общины должны отвечать целям разработки такой теоретической конструкции, которая позволила бы четко представить эту социальную организацию именно в качестве **самовоспроизводящейся и**

---

<sup>28</sup> Концепцию о культуре как универсальной технологии осуществления человеческой деятельности см.: *Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука*. М., 1983.

**саморегулирующейся локализованной этносоциальной системы.** Отсюда следует, что такие общинойдентифицирующие черты или признаки должны обладать системо- и структурообразующими свойствами. Разумеется, этих свойств лишены широко постулируемые во многих общиноведческих исследованиях такие признаки, как коллективный, кооперативный характер крестьянского объединения, способность к экономическому и биологическому самовоспроизводству, наличие локального этнического самосознания и самоназвания, автономной администрации, общность цели и т.п.<sup>29</sup>

Структурообразующими качествами обладают лишь различные типы и уровни социальных отношений в кочевой среде, системная совокупность которых составляет содержание общинных отношений. Именно, на мой взгляд, представление об **органическом единстве разнохарактерных типов и уровней социальных отношений у кочевников, локализованных (но не локальных) социально-экономически, институционально, социокультурно, идеологически, территориально, экологически, является надежным критерием системной идентификации кочевой общины как самовоспроизводящегося и саморегулирующегося этносоциального организма.** Различные типы и уровни общинных отношений в своем системном единстве, детерминирующие способность общины к самовоспроизводству и саморегуляции, как бы образуют причинно-следственную цепь теоретического и конкретно-исторического объяснения, придающую предлагаемому определению общинной организации кочевников аргументированность и логическую завершенность. Именно определение общины в разрезе отмеченных выше структурных и функциональных характеристик позволяет идентифицировать кочевую общину как социум. В таком системном качестве общинная организация кочевников является собой действительное корпоративное единство определенной группы общинников, связанных узами кровнородственных, родовых, социально-экономических, институциональных, идеологических, социокультурных, территориально-экологических, потестарно-политических отношений. Наличие локализованных этнических

<sup>29</sup> Историографию вопроса см.: Община в Африке, С.3-23; Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община. С.3-20, и др.

самоназвания и самосознания свидетельствует о завершенности процесса «общинизации» на всех уровнях и в сферах жизнедеятельности этнического коллектива.

И было бы недопустимым упрощением представить общинную организацию номадов лишь как «основание общественной системы»<sup>30</sup> или «многоструктурное (!?) объединение многочисленных ячеек (?), образующих своего рода «несущую конструкцию», каркас всего общества.»<sup>31</sup> (Замечу, что при всех своих стилистических и лексических различиях эти определения в смысловом отношении не отличаются друг от друга).

Община кочевого типа – это не стадияльное образование, в ней отсутствуют типологически фиксируемые черты стадияльности. Уникальность общинной организации номадов Евразии в том и заключается, что она свое первозданное структурно-функциональное состояние — жизнеобеспечивающие функции — полностью сохранила практически вплоть до окончательного разложения данного типа социальности. «Вневременное» функционирование этой главенствующей формы социальной организации кочевников, очевидно, обусловлено тем, что она была особым и, пожалуй, единственным способом существования номадизма и в таком качестве стабильно выполняла функцию механизма циклического воспроизводства данной социальной системы на протяжении всей истории кочевничества. С распадом общины как генерализирующего типа социальных отношений и одновременно как единственного способа жизнедеятельности кочевников номадизм как особый тип социальности полностью прекратил свое почти трехтысячелетнее существование. Так что часто постулируемая во многих востоковедческих исследованиях, австраловедении и африканистике стадияльная типология различных типов общин<sup>32</sup> в отношении общинной организации кочевников Евразии принципиально не применима.

Предлагаемое определение кочевой общины делает ее

---

<sup>30</sup> Данилова Л.В., Данилов В.П. Проблемы теории и истории общины. С.11.

<sup>31</sup> Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С.131. Близкую точку зрения несколько раньше высказал и известный теоретик-африканист И.В.Следзевский, которая выглядит логически более продуманной: «Как целое земледельческая община представляет собой сложную комбинацию отдельных социальных групп, выступающих в качестве микроструктур по отношению к общине как целому». Следзевский И.В. Земледельческая община в Западной Африке: хозяйственная и социальная структура. // Община в Африке. С.71.

<sup>32</sup> См., например: Община в Африке. С.71-75.

универсальной категорией, обладающей адекватной эвристической возможностью не только для системной идентификации социальной природы номадизма. Характеристика общинной организации номадов в отмеченных выше структурно-функциональных параметрах открывает принципиально новую перспективу плодотворного изучения весьма спорного в науке вопроса об условиях времени и механизма происхождения кочевничества в центральноазиатско-казахстанском регионе. Действительно, генезис номадизма – это прежде всего, генезис общины, поскольку она – особая и единственно возможная организационная форма адаптивно-адаптирующей стратегии жизнедеятельности кочевников. Ее сложение в аридной и субаридной зонах Евразии означает сложение адекватного социокультурного, технологического, институционального, идеологического, хозяйственного и экологического опыта организации жизнеобеспечивающего пространства номадов, функционирование которого базируется на сбалансированной взаимосвязи и взаимосплетении составляющих его двух фундаментальных начал – социального и природного. Синтезирующим и структуроформирующим фактором этого общинообразовательного процесса является предметно-преобразующая деятельность человеческого коллектива, понимаемая как деятельность коллективной личности, т.е. этнической общности. Главным движущим мотивом предметной деятельности людей, как известно, выступает их потребность. Социокультурная и экологическая детерминированность содержания, в известном смысле даже нормы и формы человеческой потребности, рельефно прослеживается особенно в традиционных социумах.

Процесс сложения, адекватных для данной экологической ниши, разнообразных способов, методов, форм, норм и средств (от жилища и скота до простейших предметов быта и ритуально-обрядового назначения) осуществления человеческой деятельности – это и есть процесс сложения социокультурно, экологически, этнически обусловленной структуры этой деятельности, т.е. собственно социальных отношений по поводу обеспечения жизнеспособности коллектива. Стержнем этих отношений является родственно-родовое начало, которое выступает основополагающим принципом самоидентификации индивида и с общиной (поскольку все ее члены родственники), и с естественной средой обитания, прежде всего, с территорией как

естественным продолжением своего природного бытия (поскольку она унаследована от общих для всех общинников-родственников предков). Социализированная таким способом естественная среда обитания становится важнейшим структурным элементом общинных отношений. Отсюда – органическое единство человека, социума и природной среды обитания, совокупность которых образует структуру отношений естественной общности.

В древних обществах, в особенности кочевом, практически все типы и уровни общественных связей реализовались по институционализированным каналам и узлам родственно-родовых отношений. Очевидно, последние в жизни кочевников выступали наиболее универсальным и эффективным способом самоорганизации социума.

Итак, формирование кочевничества в степных, пустынных, полупустынных и высокогорных регионах Евразии следует рассматривать в аспекте формирования общины как этноэкологического механизма восхождения данного типа социальности.

Судя по материалам многочисленных археологических исследований<sup>33</sup>, кочевнический тип хозяйственно-культурной деятельности в Центральной Азии, в особенности в ее обширных степных зонах, как бы заложен изначально – еще в среде энеолитических племен (III – начало II тыс. до н.э.), археологически хорошо прослеживается определенная скотоводческая направленность образа жизни носителей этой культурно-исторической традиции.<sup>34</sup> «Сейчас можно считать доказанным, что производящие формы хозяйства, прежде всего скотоводство, быстро распространялись в Евразийских степях уже в начале энеолита (IV – III тысячелетие до н.э.)».<sup>35</sup> Эта традиция получила дальнейшее развитие в эпоху бронзы (XVIII – IX вв. до н.э.): в обширных степных зонах Евразии, в частности Казахстана, сложился более совершенный как в

<sup>33</sup> Историографию вопроса см.: *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972, С.11-14; Он же. Мир кочевников в центре Азии. М., 1991. С.283-290; *Хазанов А.М.* Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников Евразийских степей. М., 1975. С.5-14; Он же. *Nomads and the outside world.* Cambridge, 1984. P.85-118; *Марков Г.Е.* Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М., 1976. С.8-32; *Андриянов Б.В.* Неоседлое население мира (историко-этнографическое исследование). М., 1985, С.8-26; *Масанов Н.Э.* Кочевая цивилизация казахов. С.27-37; *Кузьмина Е.Е.* Экология степей Евразии и проблема происхождения кочевничества // ВДИ, 1996, №2. С.73-79, и др.

<sup>34</sup> *Косарев М.Ф.* Западная Сибирь в древности. М., 1984. С.51-52; *Зайберт В.Ф.* Энеолит Урало-Иртышского междуречья. Петропавловск, 1993, и др.

<sup>35</sup> Там же . С.12

экономическом, так и социокультурном отношении хозяйственно-культурный комплекс андроновцев, в котором доминантный характер скотоводческого занятия как главного источника и формы жизнеобеспечения древних людей был очевиден, хотя оно находилось в органическом единстве с земледелием.<sup>36</sup> Переход андроновцев к так называемому яйлажному скотоводству в период финальной бронзы (XII – IX вв. до н.э.)<sup>37</sup> был сопряжен с дальнейшим структурным усложнением и совершенствованием технико-технологического опыта организации жизнедеятельности людей как специфической формы (а также уровня) реализации социальных отношений общинного типа. Специфическая архитектура поселения и жилища, своеобразие пространственной организации жилого помещения, структура погребальных сооружений, появление всадничества, наличие в видовом составе стада двугорбвого верблюда, отсутствие в нем свиньи, изобретение конных колесниц и конского снаряжения, набора вооружения и т.п.<sup>38</sup> – вот далеко неполный перечень поисковых признаков, системное изучение которых в свете новейших теоретических достижений науки позволяет смоделировать процесс становления **организационной (общинной) структуры** адаптивной стратегии древних насельников Евразийских степей в аспекте генезиса номадизма.

<sup>36</sup> Грязнов М.П. Этапы развития хозяйства скотоводческих племен Казахстана и Южной Сибири в эпоху бронзы // КСИЭ, 1957. Вып.26. С.21-28; Черников С.С. Роль андроновской культуры в истории Средней Азии и Казахстана // КСИЭ. 1957, вып.26. С.28-33; Маргулан А.Х., Акишев К.А., Кадырбаев М.К., Оразбаев А.М. Древняя культура Центрального Казахстана. Алматы, 1966. С.403-417; Маргулан А.Х. Бегазы-Дандыбаевская культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1979. С.257-279; Оразбаев А.М. Северный Казахстан в эпоху бронзы // ТИИАЭ АН КазССР. 1958, т.5. С.216-282; Хабдулина М.К., Зданович Г.Б. Ландшафтно-климатические колебания голоцена и вопросы культурно-исторической ситуации в Северном Казахстане // Бронзовый век Урало-Иртышского Междуречья. Челябинск, 1984. С.136-158; Кузьмина Е.Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986. С.24-41, и др.

<sup>37</sup> Грязнов М.П. Этапы развития хозяйства скотоводческих племен Казахстана и Южной Сибири в эпоху бронзы, С.21-28; Акишев К.А. К проблеме происхождения номадизма в аридной зоне древнего Казахстана // Поиски и раскопки в Казахстане. Алма-Ата, 1972. С.44-45; Кузьмина Е.Е. Экология степей Евразии и проблемы происхождения номадизма. Возникновение кочевого скотоводства // ВДИ. 1997, №1. С.94, и др.

<sup>38</sup> Маргулан А.Х., Акишев К.А., Кадырбаев М.К., Оразбаев А.М. Древняя культура Центрального Казахстана; Кузьмина Е.Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня; Она же. Экология степей Евразии и проблема происхождения номадизма. Возникновение кочевого скотоводства // ВДИ. 1997, №1. С.86-94; Кадырбаев М.К., Курманкулов Ж. Культура древних скотоводов и металлургов Сары-Арки. Алма-Ата, 1992; и др.

Появление кочевничества в обширной степной зоне, полупустынь и пустынь умеренного пояса Евразии большинство ученых относит к началу раннего железа, т.е. к эпохе сложения сакской (скифской) этнокультурной традиции.<sup>39</sup> Однако это был лишь период формирования номадизма в своих основополагающих системообразующих параметрах – социокультурном, хозяйственно-экономическом, идеологическом, этноэкологическом и т.п. И не случайно, в научной литературе широко применяется понятие «ранние кочевники» не только для обозначения «населения, оставившего памятники скифского времени, найденные в Южной Сибири и Казахстане»,<sup>40</sup> но и переходного к зрелому номадизму состояния скифо-сакского социума.

Процесс трансформации общества «ранних кочевников» в «классическую» стадию номадизма происходил не только по восходящей линии, но и по «кругу», т.е. довольно длительное время оказывался в «циклической» фазе перманентного воспроизводства своего прежнего структурно-функционального состояния. Однако широкоприменяемые в кочевниковедении понятия «циклическое воспроизводство», «движение по кругу» не должны служить целям критической, в сущности, несправедливой оценки общественной жизни ранних кочевников как застойной, стагнационной. Эти понятия, скорее всего, должны характеризовать социокультурно, экологически, хозяйственно-экономически, в известном смысле даже внешнеполитически обусловленную тысячелетнюю стратегию адаптации ранних кочевников к меняющимся условиям своей жизнедеятельности. Вероятно, именно это обстоятельство имела в виду Е.Е.Кузьмина, когда писала, что «...переход к подвижному скотоводству не носил характера спонтанного скачка, а был закономерным длительным процессом, обусловленным как особенностями экологии степей, так и всем ходом многовекового развития

---

<sup>39</sup> Грязнов М.П. Этапы развития хозяйства скотоводческих племен // КСИЭ. 1957. Т.26. С.25, 26-28; Черников С.С. Роль андроновской культуры в истории Средней Азии и Казахстана // Там же. С.33; Гумилев Л.Н. Гетерохронность увлажнения Евразии в древности (ландшафт и этнос) // ВЛУ, 1966. №6; серия геологии и географии. Вып.1. С.67; Акишев К.А. К проблеме происхождения номадизма в аридной зоне древнего Казахстана. С.31, 45-46; Хазанов А.М. Социальная история скифов. С.10; Марков Г.Е. Кочевники Азии. С.278; Грач А.Д. Древние кочевники в Центральной Азии. М., 1980. С.5-6, 39-44; Кузьмина Е.Е. Экология степей Евразии и проблема происхождения номадизма. Возникновение кочевого скотоводства. С.92, 94; Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. С.288, и др.

<sup>40</sup> Грач А.Д. Древние кочевники в Центральной Азии, С.5.

скотоводства...» Поэтому трудно согласиться с утверждением некоторых исследователей «...о массовом переходе пастушеских племен в конце эпохи бронзы к кочеванию. Напротив, в период кризиса экономики в степях идет интенсивный поиск наиболее прогрессивных форм, соответствующих определенным экологическим нишам. Появление больших поселений (Шортанды-Булак, Кент), огромных многокамерных домов (Бугулу), разнообразие типов и высокий КПД серпов и их массовое производство (клад Сукулук) указывают на переход части населения степей к более интенсивному хлебопашеству». По мнению ученого, комплексный характер экономики, широкая распространенность «лепной керамики, в том числе посуды с наклепными валиками, на огромной территории: Подунавье (культура Ноа), Малая Азия (Троя VII в.), степь – позднесрубная культура (типы Сабатиновка, Белозерка, Ивановка), позднеандроновская культура (Алексеевка)...» и т.д. «указывает на связи и миграции населения степей на рубеже II-I тыс. до н.э., что было следствием характера культуры степных племен и закономерно привело в VIII в. до н.э. одни племена к оседлому земледелию, другие к кочевому скотоводству».<sup>41</sup>

Вместе с тем процесс седентаризации части населения Евразийских степей эпохи раннего железа потенциально не мог составить альтернативу восходящей форме социальности – кочевничеству. Длившийся на тысячелетие процесс сложения зрелой стадии номадизма как в социокультурном, так и экологическом отношении оказался необратимым. И складывающаяся адаптивная стратегия ранних кочевников означает не только выработку новых средств и норм существования, но, прежде всего воспроизводство актуального действующего способа (экономического, социокультурного, этноэкологического и т.п.) обеспечения жизнеспособности этнического коллектива как необходимой базы, одновременно, механизма накопления адекватного опыта утверждения кочевого типа социальности в его зрелой форме.

По мнению ряда ученых, в особенности А.М. Хазанова, «массовый переход населения евразийских степей, полупустынь, пустынь к кочевому скотоводству... в основном завершился в I тысячелетии до н.э.».<sup>42</sup> При этом ученый не

<sup>41</sup> Кузьмина Е.Е. Экология степей Евразии и проблема происхождения номадизма. Возникновение кочевого скотоводства. С.92-93.

<sup>42</sup> Хазанов А.М. Социальная история скифов. С. 10.



считает необходимым выделить те археологически прослеживаемые поисковые признаки, по которым можно было бы оценить стадийный уровень социального развития на данном завершающем этапе сложения номадизма, полагая, что «в своем самостоятельном развитии кочевники, как правило, не идут далее раннеклассовых отношений и в этом отношении между кочевниками древности и средневековья не наблюдается существенных различий».<sup>43</sup>

Достаточно скупулезен и последователен в своих аргументах Г.Е.Марков, который считает, что процесс трансформации подвижного скотоводства в развитое кочевничество «растянулся на века и стал завершаться только в первых веках нашей эры», т.е. «в послехуннское и раннетюркское время».<sup>44</sup>

Сравнительно-исторический анализ разновременных параллелей – археологических и историко-этнографических – из области традиционной хозяйственно-культурной деятельности номадов Евразии позволил другому видному кочевниковеду С.И.Вайнштейну смоделировать процесс генезиса и эволюции основных компонентов жизнеобеспечивающей системы у кочевников вплоть до этнографической современности.<sup>45</sup> Это дало возможность ученому исторически и логически четко обосновать свою давно отстаиваемую точку зрения, согласно которой «лишь к середине 1 тысячелетия н.э., в древнетюркское время завершается формирование основных черт, характеризующих сложившийся ХКТ кочевых скотоводов умеренного пояса Евразии: распространяется разборное жилище с решетчатым остовом; жесткое седло со стременами; различные виды легкой и прочной утвари из кожи, дерева, металла и войлока, почти полностью вытеснившие керамику; складываются те формы подвижного быта, которые без особенных изменений доживают до этнографической современности».<sup>46</sup>

Формирующийся (или сформировавшийся)

<sup>43</sup> Там же. С.267.

<sup>44</sup> Марков Г.Е. Кочевники Азии, С.19, 38; Напрасно Н.Э.Масанов приписывает А.М.Хазанову и Г.Е.Маркову авторство несуществующего утверждения, будто «к середине 1 тыс. до н.э. номадизм выступает мировой истории как реальное историческое явление». См.: Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С.28.

<sup>45</sup> Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии.

<sup>46</sup> Там же. С.288-289; Он же. Проблема происхождения и формирования хозяйственно-культурного типа кочевых народов умеренного пояса Евразии. IX МКАЭН. Доклады советской делегации. М., 1973. С.9-10. Подробный историографический разбор вопроса не входит в задачу настоящей работы. Это – тема отдельного исследования – Н.А.

социокультурный, технологический, институциональный, этноэкологический и т.п. опыт обеспечения жизнеспособности этнического образования – это, в сущности, опредмеченное выражение формирующейся (или сформировавшейся) системы средств, способов и принципов организации жизнедеятельности людей, т.е. собственно социальных отношений именно общинного типа как единственно возможной формы социального бытия кочевников в условиях отношений естественной общности. Так что процесс сложения кочевой общины суть механизм становления номадизма как наиболее эффективной системы жизнедеятельности людей в обширной степной зоне, полупустынь и пустынь умеренного пояса Евразии.

С учетом археологически хорошо прослеживаемых таких социокультурных, демографических и этноэкологических характеристик этнических образований дотюркских времен, как относительно небольшая численность и изолированность этнического коллектива с его автономным информационным полем, с большой долей вероятности, можно допустить возможность функционирования общинных организации в форме антропогеоценозов.<sup>47</sup> Лишь в древнетюркскую эпоху в связи с формированием зрелого номадизма антропогеоценозы ранних кочевников были интегрированы в единый хозяйственно-культурный тип номадов.

Судя по разнообразным археологическим и историческим материалам,<sup>48</sup> именно в это время кочевничество окончательно утвердилось как восходящий тип социальности, достигло своего наивысшего совершенства.

Однако, совершенствование кочевого социума — это вовсе не технико-техногенный процесс, в чем, собственно говоря, номадизм вследствие естественно-натурального характера своих производительных сил практически не нуждался, а усовершенствование социотехнологическое, означающее накопление оптимального объема опыта организации и регулирования равновесного состояния внутри

---

<sup>47</sup> О сущности и функционального назначения понятия «антропогеоценоз» более подробно см.: *Алексеев В.П.* Становление человечества. М., 1984. С.348-349.

<sup>48</sup> *Бичурин Н.Я.* (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., Л., 1950, т.1; *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М., Л., 1951; *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964; *Савинов Д.Г.* Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984; *Малаявкин А.Г.* Танские хроники о государстве Центральной Азии. Тексты и исследования. Новосибирск, 1989, и др.

кочевой этноэкосистемы, каковой является община. С точки зрения равновесного взаимодействия с естественной средой обитания кочевая община представляет собой социотехнологическое образование, означающее системное единство средств, способов, норм человеческой деятельности, которые являются актуально функционирующими структурными компонентами общинных отношений. В этом смысле община и есть институционально-организационная форма адаптивности этнической культуры, понимаемой как этнически характерная технология (или способ) осуществления человеческой деятельности<sup>49</sup> «Речь в этом случае идет о социальной адаптивности не только по отношению к географической среде, но и по отношению к другим хозяйственным коллективам»<sup>50</sup>, шире — социосредообразующим внешним факторам: политическим, экономическим, культурным и т.п. Такое социокультурно, экологически, в известном смысле внешнеполитически обусловленное равновесное состояние кочевой общины не было поколеблено даже в условиях многочисленных войн и кровавых столкновений древнетюркской эпохи и последующего времени, приведших к крушению разновременных государственных структур и властных отношений у кочевников.

Прежде чем приступить к аналитической характеристике структуры и функции кочевой общины казахов, следует выяснить вопрос, какая из всех форм социальных организаций — род, племя, жуз и т.п. — по своим основополагающим жизнеобеспечивающим параметрам подходит под предложенное выше определение понятия «община». Иными словами, какая из известных организационных структур выступает как самодостаточный механизм перманентного воспроизводства и регулирования жизнедеятельности кочевников во всех ее уровнях и сферах.

Если исходить не из позитивистской предубежденности, что экономика — все, остальное — ничто, или привнесенных извне готовых, критически не переосмысленных теоретических конструкций, а из реальной логики кочевого социума, то

<sup>49</sup> Концепцию о культуре как специфическом способе человеческой деятельности более подробно см.: *Маркарян Э.С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973; Он же. Культура, ее жизнеобеспечивающая подсистема и этнос// Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (На материалах армянской сельской культуры). Ереван, 1983. С. 17-73.

<sup>50</sup> *Алексеев В.П.* Становление человека. С. 365.

именно экзогамный тип социального образования, синтезирующий в себе практически все уровни и типы социальных отношений, выступает как механизм саморегуляции и самовоспроизводства социума. Речь идет о так называемой «семипоколенной» экзогамной структуре, объединяющей группы родственников (действительных и мнимых) в пределах семи поколений по отцовской линии и отграниченных от подобных структур экзогамным барьером семейно-брачных отношений. Она является фундаментальным принципом не только регулирования семейно-брачных отношений на уровне всего этноса, но и специфическим способом самоорганизации кочевого общества.

«Семипоколенная» структура представляет собой генеалогическое древо, в котором основная системообразующая и регулирующая роль принадлежит кровнородственной группе агнатного типа — своего рода предковому стволу, имеющему более близкое генеалогическое отношение к общему для всей общины предку. Вследствие этого он характеризуется более плотными и интенсивными гентильными связями. «Предковый ствол» в сложнейшей системе социокультурно, хозяйственно-экономически, экологически обусловленных родственно-родовых отношений осуществляет общую генерализованную организаторско-управленческую функцию. Последняя реализуется в виде генеалогической сегментации родственно-родовых отношений (в сущности, генеалогически организованных социальных связей) в социуме на основе определения «генетического расстояния» ветвей от предкового ствола. Основные части генеалогического древа — предковый ствол, нижние, верхние, боковые ветви, — в сущности, представляют собой главные институционализированные узлы регулирования различных типов и уровней общественных отношений. Именно в рамках этой структуры регулировалась и воспроизводилась жизнедеятельность и индивида, и семьи (индивидуальной и большой, неразделенной<sup>51</sup>), и самой общины.

«Семипоколенная» экзогамная форма семейно-брачных отношений вкупе с патрилинейно-генеалогической системой идентификации и организации родственно-родовых связей образуют своего рода экзистенциальный модус — экзогамно-

---

<sup>51</sup> О структуре неразделенной семьи см.: *Сухарева О.А., Бижанова М.А.* Прошлое и настоящее селения Айкыран. Ташкент, 1953; *Кисляков Н.А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.

генеалогический принцип сегментации общественных отношений — и в таком качестве является основным способом территориально-пространственной локализации и самоорганизации жизнедеятельности этнического коллектива. Так, например, отделение от данной патрилинейной группы следующего круга родственников (начиная с восьмого поколения, которое становится новым предковым ядром отделившейся патрилинейно-генеалогической структуры) и образование на этой основе нового этнического коллектива с выделением ему необходимой территории осуществляются именно на основании данного принципа.

**Сегментация родственно-родовых отношений путем пространственно-территориальной локализации и организации сегментируемой группы, в сущности, означает перераспределение людских, материальных и природных ресурсов данной этноэкосистемы.** Принцип сегментации, таким образом, представляет собой весьма эффективный и достаточно осознанный способ сохранения и регулирования динамического равновесного состояния кочевой общины с точки зрения гармоничного сочетания ее оптимальной демографической плотности<sup>52</sup> с ресурсами среды обитания. **В этом смысле «семипоколенная» экзогамная форма самоорганизации жизнедеятельности кочевников как бы в «снятом» виде выражает социокультурную, социально-экономическую, институциональную, экологическую необходимость такого способа существования кочевой общины.**

Вместе с тем данная организация по своим основополагающим структурообразующим параметрам — экономическим, социальным, институциональным, культурным и т.п. — образует специфическое социальное пространство (в терминологии А.Ф.Лосева — социальный космос), обеспечивающее аккумуляцию и трансмиссию диахронной и синхронной информации, т.е. необходимую плотность и циркуляцию инфосвязей (информационных связей) внутри социума, что является фундаментальным принципом

---

<sup>52</sup> О понятии «оптимальная плотность», а также функционально связанном с ним другом понятии «предельная экологическая емкость» подробно см.: *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М., 1989. С. 16-17.

существования этноса<sup>53</sup> Определенная плотность инфосвязей образует внутри этнического коллектива-общины информационное поле, являющееся системным единством человеческих знаний, навыков, наблюдений различного назначения<sup>54</sup>.

Так что «семипоколенная» социальная структура обладает всеми отмеченными выше автономными жизнеобеспечивающими структурно-функциональными параметрами — социокультурными, экономическими, этноэкологическими, институциональными и т.п., — и в таком качестве функционирует как общинная организация.

Кочевая община — это, в сущности, организационный, социотехнологический способ бытия этнической культуры, понимаемой как специализированная форма адаптации к окружающей социо-и экологической среде и самопроизводства этносоциальной общности<sup>55</sup>. Адаптивная стратегия кочевников достаточно активна: специфический способ социоэкологической и пространственно-хозяйственной организации территории в виде ее посезонной сегментации *жайлау* (летнее пастбище), *кузеу* (осеннее пастбище), *кыстау* (зимовка), *коктеу* (весеннее пастбище) и соединяющая эти сегменты-пастбища разветвленная сеть кочевых троп и маршрутов, а также традиционная система хозяйственно-культурной жизнедеятельности, представляющая собой не только технологию выпаса скота, но и идеологию, шире, культуру номадного производства, — все это образует особую экосистему с ее ярковыраженным антропогенным характером. Это обстоятельство свидетельствует не только об органической включенности общины-социума в местный биоценоз, но и о специфическом функциональном назначении природно-экологического начала как важнейшего структурного компонента общинных отношений в кочевой среде.

С этой точки зрения кочевую общину следует

---

<sup>53</sup> Арутюнов С.А., Чебоксаров Н.Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества// Расы и народы. М., 1972. Вып. 2. С. 19-29; Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 17-40.

<sup>54</sup> О содержании понятия «информационное поле» см.: Алексеев В.П. Становление человечества. С. 370-371.

<sup>55</sup> Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре// Типология основных элементов традиционной культуры. М., 1985. С. 27; Крупник И.И. Арктическая этноэкология. С. 16.

рассматривать в качестве этноэкосистемы (этноэкологической системы), представляющей собой органический синтез двух фундаментальных начал — социального и природного, т.е. организационную форму номадного типа этноэкологических отношений. «Этноэкосистема», предложенная И.И.Крупником в качестве категориальной конструкции, позволяет «рассматривать этнос, его культуру, производственную деятельность и осваиваемую природную среду в динамическом единстве, т.е. представить их в виде сложной развивающейся системы»<sup>56</sup>.

Естественно-натуральный характер общинных отношений, т.е. самодовлеющее значение обмена с природными условиями жизнедеятельности кочевых общин во многом объясняет органическую включенность кочевой общины в местную ландшафтно-климатическую среду. Отмеченное выше системное единство социального и естественно-природного начал в кочевой этноэкосистеме, прежде всего, обусловлено естественно-натуральным характером основных структурообразующих компонентов социально организованных производительных сил социума. Организационной формой последних является община, понимаемая как единственно возможный тип общественный отношений, т.е. и как способ, и как механизм жизнедеятельности кочевых общин.

Общинные отношения, понимаемые как механизм функционирования кочевого социума, в структурном плане — весьма сложное образование. Сложносочлененность, многоликость общинных отношений проявляется лишь функционально, что означает многоуровневый характер процесса их реализации (например, производственно-экономический, идеологический, семейно-брачный, потестарно-политический и т.п.). В таком смысле эти и другие составляющие общинных отношений являются понятийными конструкциями, служащими целям системно-аналитической характеристики структуры и конкретной формы социально организованной предметной деятельности людей, т.е. взаимозависимых и взаимосвязанных средств (идеологических, социокультурных, институциональных и т.п.), целей, мотивации, приемов, методов, принципов и норм осуществления данного вида человеческой деятельности, образующих соответствующий тип или уровень общинных

---

<sup>56</sup> Крупник И.И. Арктическая этноэкология. С. 13, 24.

отношений. Однако конкретные типы и уровни общинных отношений — социальный, экономический, институциональный, идеологический и т.п. — в реальной действительности в «чистом» виде не существуют, следовательно, они, как уже отмечалось, представляют собой категориальные конструкции, вычлняемые лишь на уровне научной абстракции. Любой определенный вид предметно-целеполагающей деятельности в условиях отношений естественной общности — это как бы «специализированная» форма реализации общинных отношений, поскольку каждая конкретная человеческая деятельность мотивируется и организуется социокультурно, институционально, хозяйственно-экономически, экологически, идеологически и т.п. Поэтому такие типы общинных отношений, как производственный, идеологический, потестарно-политический и т.д., по сути дела, представляют собой соответствующее функциональное проявление общинных отношений в процессе осуществления соответствующего вида социально организованной предметной деятельности людей.

Сказанное объясняет необходимость системно организованного научного подхода к любому типу или уровню общинных отношений, обусловленного отмеченной структурно-функциональной природой последних. На научно-исследовательской практике это означает, что при изучении, например, столь популярных в современном кочевниковедении отношений собственности у номадов, в первую очередь следует сосредоточиться на условиях, мотивации, принципах, нормах и формах взаимосвязей агентов данного типа общинных отношений. Речь идет о необходимости изучения механизма реализации отношений собственности в кочевой среде. Если интерпретировать это положение по принципу «обратной связи», то отношения собственности представляют собой экономический механизм реализации кочевого типа общинных отношений.

Такова диалектика взаимозависимых и взаимообусловленных связей общинных отношений с их составляющими — отношениями собственности. Именно такая «диалектика» позволяет преодолеть сложившуюся в науке тупиковую ситуацию ограничения исследовательского поля проблематики бесполезными классово-экономически ориентированными рассуждениями по поводу структуры и функции социальных отношений у кочевников.

Следует особо выделить вопрос об отношениях



собственности на территорию<sup>57</sup>, перманентно пребывающий предметом теоретических разногласий в ученой среде. Сравнительно-содержательный анализ источников самого различного происхождения — архивного, полевого этнографического, нарративного, фольклорного, экстралингвистического и т.п. — показывает, что субъектом собственности на определенную территорию не могут быть ни жуз, ни племя, поскольку они являются потестарно-политическими образованиями: племя — это определенное множество общин; жуз, в сущности, — ассоциация племен. Связи между этими этносоциальными величинами линейны, осуществляются они, главным образом, потестарно-политическим и генеалогическим, т.е. институциональным способом. Поэтому основным и единственным субъектом собственности на территорию в условиях кочевого типа отношений естественной общности выступает община. Как уже отмечалось, социально-пространственная и хозяйственная организации «родовой» территории в виде ее посезонной сегментации на *жайлау*, *кузеу*, *кыстау*, *коктеу* и т.п.<sup>58</sup>, свидетельствующая о хорошо продуманном направленном антропогенном воздействии кочевника на экосреду, осуществляется только на уровне общины.

Сложившаяся веками широко разветвленная сеть кочевых троп и маршрутов — это своего рода кровеносные сосуды хозяйственной жизни номадов, связывающие эти территориальные сегменты-пастбища в единое системное целое. Вместе с тем кочевые тропы и маршруты — это не только одна из существенных деталей социально организованных производительных сил номадного социума, но и своего рода демаркационная линия между своим локусом и чужим миром (хаотическим, «несвоим»), одновременно, медиатор-посредник между родом-общиной и аруахами (духами) Великих основателей рода — Предков.

Как и во всех традиционных социумах, кочевник себя полностью отождествляет с «родовой» территорией как

---

<sup>57</sup> Но не земли, поскольку это понятие расплывчато, что делает столь же расплывчатым содержание отношений собственности у кочевников. - Н.А.

<sup>58</sup> Систематика и практика сегментации территории у кочевников, к сожалению, пока не изучена. Между тем существует множество других способов посезонной и внутрисезонной сегментации пастбищных территорий, такие как «*қанжайлау*», «*жонжайлау*», «*өржайлау*», «*ойжайлау*», «*төржайлау*», «*қойтебін*», «*алатебін*», «*қойнау*», «*өтек*», «*биебау*», «*қорық*», «*балқаш*», «*көрпекөк*», «*болпаң*», «*отар*», «*көксала*», «*ранот*» «*қой өріс*», «*қозы өріс*», «*қойбөлік*» и т.п.// Полевые этнографические материалы автора 1993-1995 гг. (Монголия, Талдыкорганская, Семипалатинская, Алматинская области).

естественно-органическим продолжением своего природного бытия, мотивируя это унаследованностью ее от общих для всех родственников-общинников предков. «*Kір жуып, кіндік қан тамған жер*» (примерный смысл этой фразы: земля, впитавшая капли крови из пуповины моей, моих предков, моих соплеменников), — говорили в таких случаях кочевники, подразумевая изначальную «природную» принадлежность территории роду.

Отмеченный способ социальной и хозяйственно-пространственной организации территории, образующий вкуче с разнохарактерными видами знаний, навыков, производственных приемов особую технологию организации хозяйственного цикла в кочевой среде, также свидетельствует об органической включенности общины в местный биоценоз.

Институциональным выражением изначальной принадлежности «родовой» территории как объекта собственности общине является институт *Атақоныс* (вариант — *Атамекен*, букв. — земля предков). Понятие *Атақоныс* означало неприкосновенность и целостность не только своей родовой территории, но и территории других общин. Действенность этого института регулировалась и обеспечивалась динамическим равновесием бинарной оппозиции «наша территория — территории других родов (т.е. общин)», что имело решающее значение в обеспечении автономного режима, дискретности экономического пространства каждой общины. Сбалансированное взаимодействие этих начал регулировалось институциональными отношениями<sup>59</sup> Целая система ритуально-обрядовых институтов и установлений была призвана помочь кочевникам реально ощутить благотворную силу освященных традицией природных объектов (*киесі бар*) — священных гор, рек, озер, роц, урочищ, культовых сооружений, курганов, родовых кладбищ и т.п. Считалось, что отдельные объекты имеют своих покровителей-владельцев в виде мифологизированных персонажей и образов - духов Предков и Великих Зверей (например, могучий верблюд-производитель, огромный с гривой волк и т.п.). Считалось также, что эти покровители-владельцы особых природных объектов разрешают только членам данной общины пользоваться

---

<sup>59</sup> *Алимбаев Н.* Изучение теоретико-методологических вопросов этнической истории в современной зарубежной этнологии в 80-е годы // Вопросы этногенеза в современных зарубежных исследованиях. Реферативный сборник. Вып. 27. Алма-Ата, 1988. С. 7-9.

продуктами этих объектов и прилегающих к ним территорий<sup>60</sup>.

Устойчивость и действенность межпоколенной коллективной (общинной) памяти<sup>61</sup> об этих и других особых природных объектах обеспечивалась циклом легенд, преданий и мифов (например, мифы, повествующие о появлении озера Балхаш, рек Или и Каратал, а также образовании великой степи Сары-Арка и т.п.). Освященные традицией, эти объекты – *киели* – вкупе с соответствующим ритуально-обрядовым комплексом мотивируют коллективную привязанность общинников к данной территории следовательно, являются весьма эффективным институциональным средством (механизмом) географической самоидентификации общины<sup>62</sup>.

Относительно механизма реализации отношений собственности заслуживает быть особо отмеченной существенная деталь – «пульсирование общины», т.е. пребывание ее в состоянии концентрации и дисперсии (В.Р.Кабо), обусловленное сезонными колебаниями доминантных характеристик естественной среды обитания детерминировало сезонную специфику реализации отношений собственности на территорию. В холодное время года отношения собственности на общинную территорию реализовались в виде отношений владения и пользования\*,

<sup>60</sup> Полевые этнографические материалы автора 1993-1995 гг.

<sup>61</sup> О механизме воспроизводства коллективной социальной памяти в бесписьменной этнокультурной среде см.: *Лотман Ю.М.* Несколько мыслей о типологии культур// Языки, культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 3-11.

<sup>62</sup> *Алимбаев Н.* О механизме реализации отношений собственности в кочевом обществе// Маргулановские чтения. Сборник материалов конференции 1990. М., 1992. С. 13.

\* Замечу, что Н.Э.Масанов, рассматривая так называемые «расширенную» (объединение зимних хозяйственных аулов) и «минимальную» (хозяйственный аул-объединение 9-25 хозяйств) общины в качестве субъектов собственности на землю, одновременно характеризует их и как «единицы землевладения и землепользования» (См.: *Масанов Н.Э.* Кочевая цивилизация казахов. С. 139, 140, 143). Тем самым некорректно отождествляются совершенно разнорядковые категории «собственность», «владение» и «пользование». В действительности, последние две категории в известном смысле, будучи производными и конкретизирующими содержания «собственности» понятийными конструкциями, служат целям изучения специфики процесса реализации общинных отношений собственности на территорию. Впрочем, общинные отношения собственности на территорию Н.Э.Масановым практически не рассматриваются как социокультурно, экономически, экологически, институционально обусловленный сложный процесс, а сводятся к проиллюстрированным различными эмпирическими выкладками хозяйственным операциям по поводу «пастбищевладения и пастбищепользования».

основными субъектами которых являлись входившие в состав общины хозяйственные аулы. Они состояли в большинстве случаев из так называемых больших, неразделенных семей — корпоративных объединений кровных родственников по отцовской линии в пределах двух-трех поколений. Объясняется это тем, что в холодное время года (ранней весной, поздней осенью и зимой) вследствие пространственно-хозяйственной сегментации объекта общинной собственности — родовой территории — образовалось множество пастбищ — объектов производственной деятельности хозяйственных аулов в виде *кыстау* (зимнее пастбище), *ерте коктеу* (ранневесеннее пастбище), *сонгы кузеу* (позднеосеннее пастбище). И эти объекты являлись объектами владения и пользования, но не собственности, поскольку образование множества пастбищ — объектов собственности — вследствие сегментации родовой территории было бы равносильно образованию стольких же достаточно автономных социально-экономических структур. Это привело бы к нарушению целостности кочевой этноэкосистемы, т.е. общины. Это с одной стороны. С другой — отношения собственности в любой социальной среде, тем более в условиях кочевого типа отношений естественной общности не функционируют по «сезонно-скользящему графику». Это абсолютно противоречит объективной логике данного типа общинных отношений. К тому же, хозяйственный аул (обозначенный Н.Э.Масановым как минимальная община) не обладает тем механизмом самовоспроизводства и саморегуляции, который свойственен только лишь общине как социуму. Эта структура, существовавшая в определенное время года, в действительности является частью общины, особым сезонным функциональным состоянием или, пользуясь терминологией В.Р.Кабо, способом существования последней. Иными словами, хозяйственный аул представляет собой специализированную организационную форму адаптивной стратегии жизнедеятельности кочевых общин, точнее, генерализованную адаптивную функцию кочевой общины в холодное время года. Следовательно, данное образование не может считаться субъектом собственности на родовую территорию, даже на ее сезонно сегментированные части, поскольку быть таковым означало бы существование хозяйственного аула в качестве самостоятельной системы с ее самодостаточным автономным режимом функционирования в течение всего года, т.е. полного

производственного цикла, чего в действительности не было. Поэтому хозяйственные аулы как составляющие общины обладали лишь правом владения и пользования ее сезонно сегментированными участками территорий, являющимися формой социальной и пространственно-хозяйственной организации данного родового объекта общинной собственности.

Иными словами, право собственности общины на территорию трансформировалось в право владения и пользования его хозяйственными аулами. Функционирование же общины в таком сегментированном виде обусловило реализацию общинной собственности на территорию в форме реализации отношений сегментного (т.е. «хозаульного») владения и пользования соответствующими сезонными участками родовой территории. Лишь в теплое время года, когда демографическая плотность общины достигала своего максимально возможного уровня, присвоение родовой территории не только как естественно-природного условия равновесного функционирования общины, но и в качестве социализированного структурного элемента социальных связей реализовалось как отношения общинной собственности.

Основным, причем предельно социализированным средством, реализации отношений собственности на территорию на всех институциональных (субъектных) уровнях — общинном и сегментном — выступает скот, являющийся средоточием разносторонних интересов номадов: социокультурных, хозяйственно-экономических, территориально-экологических и т.д.<sup>63</sup> Иными словами, специфика реализации субъектно-объектных отношений по поводу присвоения родовой территории отражена в структурно-функциональной природе отношений собственности на скот. К.Марксу принадлежит, ставшая впоследствии популярной среди кочевниковедов, мысль о том, что в кочевой среде собственность на землю опосредуется собственностью на скот. У номадов «собственность на естественные продукты земли — например, на овец — это одновременно и собственность на луга, на которых они

---

<sup>63</sup> Тема: «Скот как средство реализации личностных и социальных интересов номадов» частично изучена в ряде работ как зарубежных, так и российских исследователей. См., например: *Эванс-Причард Э.Э.* Нуэры. С. 26-51; *Калиновская К.П.* Скотоводы Восточной Африки в XIX-XX вв. Хозяйство и социальная организация. М., 1989. С. 208-220, и др.

пасутся. Вообще собственность на землю включает также и собственность на ее органические продукты»<sup>64</sup>.

Вместе с тем следует несколько уточнить эту мысль. Отношения собственности на скот определяют содержание отношений собственности на территорию в той мере, в какой в структуру субъектно-объектных отношений по присвоению скота включена территория, понимаемая и как естественно-природное условие, и как предмет, и как средство производственной деятельности. Поэтому часто постулируемые практически во всех кочевниковедческих исследованиях отношения собственности на территорию и отношения собственности на скот как самостоятельные формы производственных отношений — это, по существу, смешение самой реальности с ее понятийно выраженной конструкцией. В действительности невозможно представить сезонно обусловленный процесс организации ухода, содержания, выпаса определенного вида скота, в известном смысле даже отчуждение (распределение, обмен и потребление) скотоводческой продукции без соответствующей сезонной организации родовой территории (распределение и перераспределение пастбищ среди субъектов производственной деятельности по принципу социальной, экономической и экологической целесообразности, определение маршрутов, радиусов и рабочего времени выпаса того или иного вида скота и т.п.). Точно так же процесс социальной и пространственно-хозяйственной организации территории в различные времена года предполагает необходимость соответствующего социокультурно, экономически, экологически обусловленного уровня организации содержания и выпаса скота с учетом видовой характеристики последнего. Вследствие этого данные формы отношений собственности как бы функционально перевоплощаются друг в друга, функционируют воедино. Поэтому скот и территория в своем взаимозависимом и взаимообусловленном единстве образуют функционально нерасчлняемый объект отношений собственности. Такое единство проявляется и в том обстоятельстве, что легко отчуждаемый скот, в сущности, представляет собой, говоря словами К.Маркса, «естественный продукт земли»<sup>65</sup>, но «потребительски» и социокультурно

<sup>64</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов. Критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 480.

<sup>65</sup> Там же.

(поскольку является структурным элементом общинных отношений) преобразенный совокупным общественным трудом. Однако, такое единство «не есть тождество. Как бы тесно они между собой ни были связаны, земля и скот выполняли как в производстве, так и в общественных отношениях различные роли»<sup>66</sup>.

Так что отношения собственности на территорию, как и отношения собственности на скот, являются понятийными конструкциями. Именно в этом смысле каждая из этих форм отношений собственности может стать объектом самостоятельного изучения. Однако такой подход познательно эвристичен лишь в том случае, если будет учитываться отмеченное выше взаимозависимое и взаимообусловленное органическое единство их в реальной исторической действительности. Социокультурно, экономически, экологически, институционально обусловленный общинный тип отношений собственности по поводу присвоения данного функционально единого объекта и его условий образует механизм реализации каждой из отмеченных форм производственных отношений, т.е. отношений собственности на скот и отношений собственности на территорию.

В связи с постановкой проблемы о механизме реализации отношений собственности в кочевой среде естественным образом возникает принципиально важный вопрос о субъектах этих отношений<sup>67</sup>. Если возникшее еще в русской историографии второй половины XIX в. представление об общине, в особенности, кочевой (независимо от ее типологической природы), как главном субъекте собственности на территорию впоследствии получило более или менее удовлетворительное конкретно-историческое обоснование, то другая не менее важная проблема о субъекте собственности на скот практически находится в состоянии неопределенности. Ряд исследователей, в частности С.З.Зиманов, который более обстоятелен в своих аргументах, считает, что «скот находится в индивидуальной семейной собственности»<sup>68</sup>. А.М.Хазанов,

<sup>66</sup> Однако данная мысль И.Я.Златкина не получила необходимого конкретно-исторического и теоретического обоснования. См.: *Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства 1635-1758. М., 1983. Изд. 2-ое. С. 263.

<sup>67</sup> Историографию вопроса см.: *Марков Г.Е.* Кочевники Азии. С. 288-298.

<sup>68</sup> Зиманов С.З. Общественный строй казахов первой половины XIX века. Алма-Ата, 1958. С. 107-109; См. также: *Марков Г.Е.* Кочевники Азии. С. 289, 298; *Калиновская К.П.* Скотоводы Восточной Африки. С. 129.

ссылаясь на известного исследователя истории и этнографии кыргызов А.С.Абрамзона, отмечает сосуществование у кочевников как древнего периода, так и этнографической современности двух форм собственности на скот — частносемейной и индивидуальной<sup>69</sup>. По мнению С.Е.Толыбекова, собственность на скот у кочевников существовала в индивидуально-частной форме<sup>70</sup>. Логически не отличимую от известной мысли А.М.Хазанова, точку зрения выражает и Н.Э.Масанов<sup>71</sup>. Правда, казахстанский исследователь противоречив и не совсем последователен в своих суждениях: вначале он полностью поддерживает известную точку зрения А.М.Хазанова и А.И.Першица, согласно которой частно-семейная форма собственности на скот существовала и в предшествующей кочевничеству эпохе<sup>72</sup>. Затем в той же книге он высказывает практически противоположную мысль: поскольку содержание и уход за скотом носили индивидуальный характер, — пишет автор, — «... скот **изначально** находился в индивидуальной собственности»<sup>73</sup> (выделено мной - Н.А.).

Трудно согласиться с этим утверждением. Дело в том, что индивидуальный уход и содержание скота, будучи индивидуализированной хозяйственной операцией, является лишь специализированным направлением корпоративно организованной предметной деятельности людей в кочевой среде, шире — представляет собой производственно-функциональную «деталь» обширного и сложнейшего процесса присвоения совокупного общественного продукта и его условий.

И кочевник, выполняющий данную «индивидуализированную» хозяйственную операцию, не находится в некоем состоянии «Робинзона». Эту функцию общинник осуществляет лишь в той мере, в какой находится в широко разветвленных хозяйственных, социокультурных, экологических связях с семейно-корпоративным объединением, через него — с общиной, членов которой он идентифицирует как своих близких родственников.

Так что индивидуализированные виды трудовой операции не дают основания охарактеризовать субъект собственности

---

<sup>69</sup> Хазанов А.М. Социальная история скифов. С. 93; Примечания. С. 280.

<sup>70</sup> Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов. С. 110-165.

<sup>71</sup> Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С. 164-165.

<sup>72</sup> Там же. С. 164.

<sup>73</sup> Там же.



на скот как индивидуально-частный. Такое представление кажется упрощением объективной логики функционирования субъектно-объектных отношений в сфере производства, распределения, обмена и потребления.

Именно с учетом логики реализации субъектно-объектных отношений в системе общественного производства можно определить ту социальную величину, которая в состоянии реализовать себя в качестве субъекта собственности на скот. Это означает, что субъект собственности должен обладать, с одной стороны, самодостаточной функциональной возможностью организации и регулирования всего производственного цикла, с другой — достаточной распорядительной функцией в системе распределения и потребления совокупного общинного продукта, т.е. выступать распорядительной и регулирующей опорной социальной величиной реализации отношений распределения и потребления. С этой точки зрения вряд ли индивидуальная семья, тем более индивид, в условиях кочевого типа отношений естественной общности были в состоянии реализовать себя в качестве субъекта собственности на скот.

Основным и единственным субъектом отношений собственности на скот в кочевой этноэкосистеме выступает так называемая большая, неразделенная семья, функционировавшая в экономической сфере как домохозяйство с его относительно автономной системой жизнеобеспечения. Известная в русских источниках XVIII-XIX вв. под характерным названием *аул-кыстау*, а в казахских - *шагын аул* (буквально, небольшой аул), данная структура, будучи корпоративной общностью кровных родственников в пределах двух, иногда трех поколений по агнатной линии, обладает всеми отмеченными выше функциональными свойствами субъекта собственности<sup>74</sup>. Источники свидетельствуют, что большая семья в суровых условиях зимы, ранней весны и поздней осени существовала и в качестве относительно самостоятельной хозяйственной единицы так называемого хозяйственного аула<sup>74</sup>, субъекта практически

<sup>74</sup> Следует отметить, что тенденция роста таких *шагын аулов* особенно усилилась на рубеже XIX-XX вв. Подобная «атомизация» традиционной общинной структуры кочевого социума, очевидно, объясняется все более усиливающимся деструктивным влиянием внешних факторов политического, экономического, техногенного характера.

<sup>74</sup> МКЗ. Тургайская область. Кустанайский уезд. Т. V. Воронеж, 1903. С. 10-12; МКЗ. Тургайская область. Актюбинский уезд. Т. VII. Воронеж, 1903. С. 4-6; и др.

всего комплекса корпоративно (но не кооперативно!) организованной производственной деятельности.

В рассматриваемом аспекте особенно существенно то, что именно в рамках этой структуры осуществлялось распределение совокупного продукта: часть употреблялась в качестве жизненно необходимого продукта всеми членами большой семьи, другая «институционализированная» часть распределялась по различным узлам родственно-родовых отношений в виде *енші*<sup>75</sup> (имущество для недавно женившихся сыновей и младших братьев, создающих свои индивидуальные домашние хозяйства в составе большой семьи), *жасау* (приданое), *қалыңмал* (выкуп за невесту), а также многочисленных институтов дарения (*сый*, *тарту*, *жоралғы*, *кәде* и др.) и т.п.<sup>75</sup> Скот как основной предмет распределительных и обменных отношений в кочевой среде являлся таким образом весьма эффективным средством воспроизводства, укрепления и регулирования традиционных норм и принципов социальных связей в обществе.

Осуществляя функцию распорядителя, большая семья осуществляет и функцию собственника, т.е. реализует себя в качестве субъекта собственности на скот.

Вместе с тем следует особо отметить размытость социального и институционального «контура» отношений собственности на скот. Объясняется это тем, что отношения собственности на скот в рамках большой семьи реализуются на уровне ее отдельных составляющих — индивидуальной семьи и индивида — лишь в виде отношений владения и пользования. Основная причина того — необходимость затраты огромных социальных и биоэнергетических усилий для обеспечения нормальной жизнеспособности кочевника и его семьи, исключала любую форму индивидуальной социальной инициативы и трудовой деятельности вне этнического коллектива и общинных отношений. Отсюда — полная принадлежность индивида общине, социуму. Это обстоятельство институционально выражается в том, что отношения собственности у кочевников функционируют не в качестве автономной структуры, а как экономическая форма

---

*Енші* — широкораспространенная в кочевой среде институционализированная форма отношений наследования, функционировавшая в качестве одного из средств реализации межпоколенно-диахронных связей в социуме.

<sup>75</sup> *Аргынбаев Х.А.* Қазақ халқындағы семья мен неке (Тарихи этнографиялық шолу). Алматы, 1972.

реализации общинных отношений. **Органическая слитность социальных, объективно-объектных условий и субъективно-субъектных факторов общественного производства; социокультурно, экономически, экологически детерминированная принадлежность общинника к социуму и связанная с этим обстоятельством ограниченность частнособственнического начала в кочевой среде исключали реализацию номадного типа отношений собственности в виде стоимостно-вещных, возмездных отношений.** Сказанное объясняет, почему даже глава — *рубасы* — крупной родоплеменной структуры фактически не мог полностью распоряжаться стадом, принадлежащим ему и его семье. Он мог отчуждать лишь часть данного стада, поскольку единоличное распоряжение скотом как основным источником, и одновременно средством жизнедеятельности кочевников означало бы саморазрушение самой социальной системы.

Что касается часто постулируемых историками конкретных имен баев, биев, тарханов, батыров — основных привилегированных социальных категорий казахского общества в качестве крупных скотовладельцев, то это лишь персонификация больших семей — основных субъектов собственности на скот, главами которых они и являются.

Итак, основным ограничивающим механизмом частнособственнических устремлений в кочевой среде выступают общинные отношения.

Общинное, коллективное начало, очевидно, является фундаментальным принципом жизнедеятельности номадного социума: в сфере землевладения и землепользования субъектом собственности выступает община, большая семья является основным собственником скота. Если общинный способ землевладения и землепользования социально, экологически, экономически обусловленное условие жизнеспособности большой семьи, то последняя, будучи органической частью общины, выступает в качестве социокультурно и экономически организованного механизма реализации общинных отношений собственности на территорию в виде отношений владения и отношений пользования.

При этом ограниченность монополии и концентрации собственности у номадов в социальном плане следует объяснять ограниченностью частнособственнического начала в данном типе социальности.

Еще одно, не менее существенное, препятствие процессам чрезмерного накопления скота в кочевой среде, по мнению некоторых исследователей, в частности, Н.Э.Масанова, связано лимитирующими факторами естественной среды обитания<sup>76</sup>. И в этом они, думается, совершенно правы.

Вместе с тем, другую попытку Н.Э.Масанова объяснить это обстоятельство, как он выражается, «социально-сегментирующей функцией, ... комплексом социальных явлений» трудно признать удачной. «... Процессы накопления скота в руках отдельных индивидов (?), — пишет он, — постоянно прерывались системой (?) обязательной уплаты калыма и выделения *енші* женатым сыновьям, наделением дочерей приданым и широкой системой подарков, особенно внукам, племянникам, родственникам жены (!) и т.п. Иначе говоря, с юридической, точнее обычно-правовой, точки зрения (!) **постоянно происходило всемерное перераспределение скота** (выделено Н.Э.Масановым) как движимого имущества по различным социальным началам, что препятствовало его концентрации в руках отдельных индивидов (?) и способствовало его дисперсии (!). Таким образом, система обычного права носила как бы антимонопольный характер (!) в кочевой среде и регулировала начала передачи этого имущества»<sup>77</sup>

Такое объяснение лимитированности процесса концентрации скота у кочевников «сегментирующей функцией» институциональных образований находится в явном противоречии с логикой реализации отношений собственности в кочевой среде как экономической формы функционирования общинных отношений. И вот почему. В большой семье, которая, как уже отмечалось, являлась основным субъектом собственности на скот, и одновременно опорной величиной — механизмом регулирования и реализации отношений распределения и потребления, самые значительные в жизни кочевников события по поводу *енші* и *жасау* (на что в совокупности расходовалось больше скота), происходили не так часто — в среднем в течение 15-17 лет всего 3-5 раз. Если, допустим, в семье три сына и две дочери, то общий объем расхода составляет примерно 35-40% от общего количества скота. Однако, годовой хозяйственный цикл вполне был достаточен для того, чтобы полностью

<sup>76</sup> См., например: Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С. 122.

<sup>77</sup> Там же. С. 165.

восстановить прежний размер стада<sup>78</sup>. К тому же получившие *енші* некоторые сыновья нередко надолго оставались в составе большой семьи, что имело немаловажное значение для перманентного воспроизводства социально и экологически обусловленного оптимального размера и видового состава стада. По существу и *жасау* не относится к разряду материально затратных мер, поскольку семья при женитьбе сыновей со стороны невесток получала даже большие *жасау*.

Что касается других институциональных образований ритуально-обрядового назначения, а также многочисленных институтов дарения, то и они, с точки зрения расходуемого на них объема материальных ценностей, никак не препятствовали процессам концентрации собственности в кочевой среде: общий объем материальных затрат для этих целей составлял всего 10-13% от общего количества общесемейного скота, который также легко восстанавливался в течение годового производственного цикла.

Основным источником всех этих социокультурно, экологически, экономически обусловленных материальных затрат являлась та часть большесемейного стада, которая восстанавливалась за счет годового приплода. Поэтому данную **институционализированную** часть стада с известной долей условности следует рассматривать в качестве **переменной величины**. Другая — составляет ядро стада, видовая структура размер которого в своей пропорциональной соотнесенности представляет собой экономически, экологически, социокультурно сбалансированную, а потому **постоянную величину** (по данным различных источников, общее количество скота, составляющее эту величину, в региональном разрезе в среднем колеблется от 250 до 800,<sup>79</sup> что объясняется, с одной стороны, материальным положением отдельных семей, с другой — местными ландшафтно-климатическими условиями и ресурсными возможностями среды обитания).

Итак, социально и экологически обусловленный фактор ограниченности частнособственнического начала (иначе говоря, личностно мотивированного частнособственнического

<sup>78</sup> Эти усредненные данные получены автором этих строк путем сравнительного анализа различных источников — дореволюционных изданий, архивных сведений и полевых этнографических материалов.

<sup>79</sup> Некоторые данные о среднем размере стада, являющегося собственностью большой семьи, содержатся в книге С.Е.Толыбекова. См.: Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов...

интереса) и лимитирующие факторы природной среды в своем функционально сбалансированном единстве детерминируют оптимальный размер и видовую структуру стада, что является основополагающим принципом равновесного состояния кочевой этноэкосистемы как особого типа этноэкологических отношений.

Очевидно, перераспределение скота осуществлялось не «с юридической, точнее, обычноправовой точки зрения», — как полагает Н.Э.Масанов, и никак не связано с необходимостью «рассеивания (?!) собственности в пространстве»<sup>80</sup> Отмеченные выше *енші, жасау*, а также разнохарактерные институты дарения и взаимопомощи (*сый, тарту, кәде, жоралғы, сауын, жылу, асар, кәлік майы* и т.д. и т.п.) — это как бы организационные узлы широкоразветвленной сети родственно-родовых отношений, представляющие собой адекватный для данного типа социальности институциональный способ реализации отношений собственности в сфере производства, распределения, обмена и потребления. **Такой специфический способ реализации отношений собственности в кочевой среде обусловлен особой формой включенности, точнее, принадлежности индивида к общине — родственно-родовой. Действительно, как уже отмечалось, социокультурно, экономически, экологически обусловленная принадлежность общинника к социуму, в сущности, означает его родственно-родовую идентичность.** Иначе говоря, родственно-родовые отношения являются институциональной формой выражения принадлежности индивида к общине. Если органическая включенность индивида в общинные отношения является фундаментальным условием его биосоциального воспроизводства, то родственно-родовые отношения выступают как специфический механизм данного процесса. Указанные выше институциональные образования являются основными составляющими этого механизма.

В целях конкретизации представления о функциональной природе последнего позволю себе еще раз вернуться к отмеченным выше институтам взаимопомощи: *сауын, асар, жылу, кәлік майы* и т.п. представляют собой «специализированные» институциональные формы (каналы) распределения трудовых ресурсов, продуктов труда и самого

---

<sup>80</sup> Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С. 123, 165.

труда одновременно. Тем самым распределяемая по этим каналам часть совокупного общинного труда трансформируется в необходимый труд, что является основополагающим фактором обеспечения непрерывности всего общественного производства в кочевой среде.

Как и во всех традиционных социумах<sup>81</sup>, совокупный общественный труд в условиях кочевого типа отношений естественной общности носит двоякий характер. С одной стороны, традиционно сложившаяся система родственно-родовой взаимопомощи выступает как фетишизированная форма реализации необходимого труда. С другой — труд, предназначенный для обеспечения так называемой социально-престижной и статусной идентичности привилегированных социальных категорий номадов, также реализуется по соответствующим руслам родственно-родовых связей. Вместе с тем «труд выступает как одно из субъективных свойств индивида, воспроизводимое вместе с ним, и поэтому не мыслится абстрактно, вне природной и социальной определенности человека (пол, возраст, социальная роль)»<sup>82</sup>. С точки зрения номада, труд — это не только, даже не столько, социальная, сколько естественно-природная категория, означающая половозрастной принцип разделения и специализации трудовой деятельности в кочевой среде. Иными словами, труд в условиях кочевого типа отношений естественной общности рассматривается прежде всего как биофизиологически обусловленное функциональное состояние общинника. Поэтому он мыслится в понятиях половозрастной структуры социума (мужской труд, женский труд, детский труд).

Специализация и разделение труда в кочевой среде, представляющие собой внутрисемейные отношения (отношения в рамках большой семьи) между различными возрастными категориями и полами по поводу специализированной организации трудовой операции являются специфической сферой реализации общинных отношений по институционализированным каналам и узлам родственно-родовых связей в социуме.

Патрилинейный тип родственно-родовых отношений является, таким образом, весьма эффективным способом

---

<sup>81</sup> Следзевский И.В. Земледельческая община в Западной Африке: хозяйственная и социальная структура // Община в Африке. С. 109.

<sup>82</sup> Там же. С. 106.

реализации общинных отношений в таких сущностных параметрах, как отношения собственности, распределения, потребления, наследования, организационно-управленческая, потестарно-политическая структуры и т.п. Так называемые боковые линии родственно-родовых связей выполняют как бы дополнительные функции реализации общинных отношений, так сказать, чисто личностного характера. Иными словами, в данной сфере социальных отношений общинники связаны между собой только рядом обязательств и прав морально-этического свойства. Итак, родственно-родовые связи общинников представляют собой социокультурно, экологически, экономически обусловленную форму укрепления и воспроизводства традиционных норм и принципов социальных отношений, т.е. универсальный институционализированный способ бытия кочевого социума<sup>\*\*\*</sup>

Часто постулируемый во многих востоковедческих исследованиях тезис о воспроизводстве человека как главной цели традиционного общественного производства<sup>83</sup>, в сущности есть не что иное, как воспроизводство общинных отношений, как исходного и основного типа общественных отношений<sup>\*\*\*\*</sup>. Дело в том, что в этом процессе воспроизводятся не только биофизиологические свойства индивида, но прежде всего его общиноидентифицирующие социальные качества — родственно-родовая идентичность

<sup>\*\*\*</sup> Категорическое отрицание Н.Э. Масановым наличия рода в традиционном казахском социуме следует отнести к разряду очередных недоразумений. «...рода нет и никогда не было в природе (?!), но был и до сих пор есть у некоторых народов генеалогический счет родства...», поскольку в «родовом кладбище», которое «на поверку оказывается мифом» (?), «рядом с мужем у всех кочевников захоранивается его жена, являющаяся членом совершенно иного генеалогического линиджа, а не его сестра (!) – член его генеалогического сегмента — которая в свою очередь захоронена на совсем другом кладбище – рядом со своим мужем», — заключает исследователь (см.: *Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С.132.*). Такое представление у автора, вероятно, сложилось без влияния аналогичной точки зрения ряда востоковедов и австраловедов, в особенности В.Р. Кабо. См.: *Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община. С.10-15. и др.*

<sup>83</sup> См., например: *Община в Африке; Киселев Г.С. Доколониальная Африка. Формирование классового общества. М., 1985; Он же. Присвоение человека: о специфике социальной связи на традиционном востоке// НАА, 1989, № 6. С. 66-73, и др.*

<sup>\*\*\*\*</sup> Трудно объяснить с точки зрения научной логики смысл следующего утверждения Н.Э.Масанова: «...юридические формы (?) собственности представляют интерес, в основном, в качестве **исходного общественного отношения**» (выделено мною Н.А.)// *Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов. С. 169.*



(т.е. его принадлежность к социуму), взаимозависимые и взаимообусловленные связи с другими индивидами, социумом, землей, скотом, средой обитания, другими опредмеченными и духовными сторонами хозяйственно-культурной деятельности. Так что воспроизводство человека общинного типа и воспроизводство общинных отношений (или структур) не есть разноуровневые функциональные характеристики социального производства, как полагают многие исследователи, а представляют собой лишь два разных обозначения одного и того же воспроизводственного процесса в условиях отношений естественной общности.

В свою очередь, воспроизводство общинника в его общественных связях, совпадающих со структурой отношений естественной общности, т.е. в собственно общинных отношениях, в сущности, есть актуально функционирующая социальная технология не только производительных сил, но и всей кочевой этноэкосистемы. В этом смысле производственный процесс в кочевой среде, как и во всех традиционных социумах, носит непосредственный социальный характер<sup>84</sup>

Человек общинного типа воспроизводится, лишь будучи органической частью производительных сил социума. Однако включенность общинника в систему производительных сил одновременно и есть включенность в структуру последних территории и скота как органических условий перманентного воспроизводственного процесса и как социализированных структурных элементов общинных отношений. Вместе с тем человек, скот и территория входят в систему производительных сил кочевого социума в той мере, в какой они находятся в институционализированных взаимозависимых и взаимообусловленных связях друг с другом и, главным образом, с основной единицей реализации общинных отношений собственности в кочевой среде — большой семьей. Именно она и обеспечивает необходимый общинный способ соединения носителя живого труда—общинника со средствами производства — территорией и скотом (поскольку общинник — член семьи, скот и территория — объект предметной деятельности большой семьи).

Итак, в условиях кочевого типа отношений естественной общности основным и единственным системообразующим элементом производительных сил выступала большая семья

---

<sup>84</sup> Следзевский И.В. Земледельческая община в Западной Африке. С. 106.

— субъект предметной деятельности. Человек, скот и территория являлись лишь составляющими структуры этой деятельности. И в таком качестве, т.е. опосредованно, через структурную принадлежность к большой семье, они и входили в систему производительных сил. В этом смысле «производительные силы в общине совпадают с ее социальной организацией (...организацией воспроизводства индивида в системе социальных отношений)»<sup>85</sup>, т.е. большой семьей.

Воспроизводство общинника с его широкоразветвленными социальными связями и необходимым производственно-технологическим и социокультурным опытом делает личность данного типа действительной движущей силой производительных сил кочевого социума. Однако личность общинного типа в условиях кочевого типа отношений естественной общности не в состоянии выступать в качестве индивидуального субъекта хозяйственно-культурной деятельности (которую, разумеется, не следует смешивать с конкретной трудовой операцией), поскольку ее социальные функции опосредуются общинными отношениями. Иными словами, в общинном типе производственной деятельности человек объективируется, что обусловлено его принадлежностью к социуму<sup>86</sup>. В то же время непосредственная включенность общинника в объективные условия своего существования — социальные и естественно-природные — делает его непосредственным потребителем предметов и объектов своей трудовой деятельности, т.е. субъектом непосредственного потребления условий и продуктов производственной деятельности<sup>87</sup>. Вследствие этого обменные отношения между естественными условиями жизнедеятельности социума и общинниками при посредстве живого труда принимают форму потребительских отношений.

Что касается структурных и статусных позиций рассматриваемой общинной организации, т.е. семипоклоленного экзогамного образования в иерархизированной системе взаимосвязей таких таксономических величин, как род, племя, жуз, то они носили преимущественно потестарно-политический характер и

<sup>85</sup> Там же. С. 104.

<sup>86</sup> *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-1859 годов // *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч. Т.46.ч.II.С.25; *Дятел Е.П.* Проблемы политической экономии первобытного общества. // ЭН. 1974, № 1. С. 124-125; *Следзевский И.В.* Земледельческая община в Западной Африке. С. 105; и др.

<sup>87</sup> Там же.

реализовались институциональным способом строго в соответствии с генеалогически зафиксированной статусной идентичностью каждой структуры. В рассматриваемом аспекте заслуживает быть особо отмеченной мысль видного русского ученого П.П.Румянцева, который для объяснения природы иерархизированных взаимоотношений разнохарактерных величин в кочевом социуме практически впервые выдвинул идею концентрических кругов. Хотя исследователь имел в виду структуру кочевой общины казахов, тем не менее объяснительная возможность его мысли достаточно высока: «Не составляя единой и замкнутой группы хозяйств, пользующихся совместно всеми угодьями, киргизская община (т.е. казахская—Н.А.) должна быть сконструирована как многоэтажный социальный организм, где меньшие группы хозяйства, вместе пользующиеся одним или несколькими видами угодий, **концентрически входят в большие**, причем как каждая из групп, так и вся эта сложная организация построена по родовому принципу»<sup>88</sup> (выделено мной — Н.А.).

Вместе с тем положение того или иного общинно-родового образования в этносоциальной структуре как в масштабе отдельного жуза, так и всего этноса нельзя объяснить в оппозиционных категориях типа «низкий – высокий», поскольку в кочевом социуме не было общин с так называемым приниженным статусом, но была у некоторых крупных структур генеалогически закреплённая статусная обязанность, которая носила ритуально-символический характер (такой ритуализированный статус, именуемый «*ноқта ағасы*», что примерно означает «ведущий» имели: в Старшем Жузе племя *Жалайыр*, в Среднем — *Тарақты*, в Младшем — *Табын*). Подобный статус рода, идентифицируемый по «методу» определения его «генетического расстояния» от предполагаемого предка — основателя племени (даже жуза) получил идеологическое обоснование в «специализированном» цикле весьма колоритных генеалогических легенд, мифов, преданий, эпических сказаний и т.п., образующих архитектуру кочевнической историографии. Так что кочевническая историография, будучи органической частью механизма аккумуляции, передачи и трансмиссии межпоколенно-этнической информации в кочевой среде, выполняла очень важную и актуальную для данной этнокультурной среды идеологическую функцию. В

<sup>88</sup> МОТР. Верненский уезд. Т. IV. СПб., 1913. С. 121.

то же время часто постулируемая рядом кочевниковедов так называемая привилегированная статусная позиция, в действительности, предельно ритуализированная статусная идентичность отдельных общинно-родовых структур, устанавливаемая по принципу «генеалогического старшинства», реализовалась лишь в социокультурной сфере жизнедеятельности кочевников. В остальных случаях межобщинные отношения строились по линейному принципу. Равноправное положение субъектов этих отношений объясняется дискретностью экономического пространства каждой общинной организации, ее способностью к самовоспроизводству и саморегуляции.

Другие, таксономически вышестоящие структуры — племя и жуз представляют собой потестарно-политические образования<sup>89</sup>, которые следует охарактеризовать как особый механизм коллегиальной организации и реализации властных и управленческих отношений преимущественно в виде **билер кеңесі** (совет биев) и **билер соты** (суд биев). Речь идет о главенствующей роли института биев, особенно **тобе биев** (верховных биев) как реальных носителей и субъектов лишь функционально дифференцирующихся всех ветвей власти — распорядительно-исполнительной, судебной и законодательной. Потестарно-политические образования не были реальными субъектами хозяйственно-культурной деятельности и собственности. И жуз и племя являлись централизованными организационными формами соответственно межобщинных и межплеменных потестарно-политических отношений. Именно на этих организационных уровнях властных и управленческих отношений реализовались социально-ролевые функции и статусная идентичность наиболее выдающихся представителей кочевников — ханов, султанов, биев, тарханов, батыров и т.д. Потестарно-политические функции этих структур реализовались, в основном, по широкоразветвленным каналам генеалогических связей. Последние вкупе с родственно-родовыми отношениями являлись весьма эффективным способом самоорганизации кочевого социума на уровне всего этноса.

Что касается часто обсуждаемой в научных и научно-популярных изданиях роли ханской власти в кочевой среде,

---

<sup>89</sup> Замечу, что тема «потестарно-политическая структура и потестарно-политические отношения в традиционном обществе казахов» остается практически неразработанным аспектом отечественного кочевниковедения — Н.А.

то она, на мой взгляд, носила преимущественно военно-политический характер и была реальной лишь в период обострения международных отношений<sup>90</sup>. В условиях возникновения острой необходимости централизованной организации активной защиты внешних и внутренних интересов всего этноса — **эля (ел)** — военно-политическим и дипломатическим способом властные и управленческие функции потестарно-политических структур естественным образом трансформировались в верховую власть хана, коллективно организуемую, однако, наиболее выдающимися представителями кочевой знати — **тобе биями** трех жузов, султанами, батырами, главами крупных родоплеменных образований и т.п.

В кочевом социуме казахов никогда не существовало самостоятельной военной организации. Однако в период возрастания реальной военной угрозы извне, а также усиления внутриэтнических конфликтов (межобщинные или межплеменные столкновения и т.д.) общинная организация за короткий срок трансформировалась в достаточно мобильную военизированную структуру, дифференцируясь лишь в функциональном отношении.

Точно так же существующие в современном кочевниковедении понятия «социально-потестарная организация», «патрономическая организация», «ассоциативная группа» в сущности, не что иное как произвольно составленные абстрактные конструкции, поскольку их в действительности не было. Приписываемые им хозяйственные, социокультурные, институциональные, экологические, потестарно-политические, военные и т.п. функции преимущественно осуществлялись общиной, в необходимых случаях на уровне межобщинных и межплеменных отношений родоплеменной структурой или жузом.

Характерно, что роль родственно-родовой общины казахов как главного жизнеобеспечивающего социального механизма глубоко осознавалась и представителями колониального режима в Казахстане. Поэтому, начиная с конца 60-х годов XIX в. данная социальная организация

---

<sup>90</sup> Характер ханской власти Во Внутренней (Букеевской) Орде, образованной в начале XIX в., с точки зрения объективной логики и принципов реализации властных отношений в кочевой среде не является «естественным» и типичным, поскольку она, была организована Российской империей в качестве пробной, испытательной модели управления колониальным краем — Н.А.

использовалась в качестве основного управленческого звена (так называемая волостная система) в новой колониальной административной структуре властных отношений. Но это лишь усугубило общую тенденцию дальнейшего разложения общинных отношений, что означало приближение окончательной гибели кочевого типа социальности.

---



## Очерк второй

# КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОМ КАЗАХСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Понятие «Культура жизнеобеспечения этноса» (далее КЖ) получило всеобщее научное признание, благодаря совместному исследованию армянских культурологов и этнологов<sup>1</sup>, и практически переросло в крупное научное направление. Вычленение из общего массива культуры этноса КЖ, как впрочем и других составляющих ее<sup>2</sup>, очевидно, связано с необходимостью наглядной демонстрации потенциальной эвристической возможности известной концепции о культуре как внебиологически выработанных

---

<sup>1</sup> См.: Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Отв. ред. С. А. Арутюнов, Э. С. Маркарян Ереван, 1983; Применение авторами настоящей книги понятия «Культура жизнеобеспечения» в процессе этнокультурологического изучения армянского села И.И.Крупником по праву оценено как научное достижение исследователей // СЭ. 1985. С.131.

<sup>2</sup> Об этом более подробно см.: Мкртумян Ю.И. Основные компоненты культуры этноса // Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 44; Культура жизнеобеспечения и этнос. С. 55; Арутюнов С. А. Народы и культура. Развитие и взаимодействие. М., 1989. С.201.

средствах осуществления человеческой деятельности<sup>3</sup> и более эффективной операционализации процедуры изучения этой проблемы. Иными словами, выделение данного блока культуры этноса в самостоятельную сферу приложения научно-исследовательских усилий ученых обусловлено стремлением последних изучить социокультурно и экологически обусловленную технологию непосредственного обеспечения жизнеспособности этнической общности различного таксономического ранга. Возросший в последнее время интерес ученых к различным аспектам этой темы — хотя количество опубликованных работ по ней невелико<sup>4</sup> — достаточно определенно демонстрирует особый смыслообразующий статус КЖ в системе категориально понятийного аппарата этнологической науки.

Обычно, в состав КЖ — или как ее еще называют, жизнеобеспечивающей системы этноса, — исследователи включают «вещественные» компоненты этнической культуры — систему поселения, жилище, пищу, одежду, утварь и меблировку. Вследствие этого понятие КЖ наполняется лишь физическим содержанием. Что касается духовных сторон КЖ, то им придается лишь «привходящий» статус. Наиболее характерно в этом отношении издание «Культура жизнеобеспечения и этнос», в котором авторы к сфере КЖ относят лишь поселение, жилище, пищу и одежду, а также утварь и меблировку<sup>5</sup> «Особая роль культуры

<sup>3</sup> О содержании данной концепции см.: *Маркарян Э.С.* Очерки теории культуры. Ереван, 1969; Он же. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973; Он же. К экологической характеристике развития этнических культур// Общество и природа. Исторические этапы и формы взаимодействия. М., 1981. С. 96-109; Он же. Теория культуры и современная наука (Логико-методический анализ). М., 1983, и др.

<sup>4</sup> *Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И.* Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре//Типология основных элементов традиционной культуры. М., 1989. С. 19-33; *Арутюнов С. А.* Культура жизнеобеспечения и ее место в культурной динамике этноса// Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. С. 200-229; *Козлов В. М.* Жизнеобеспечение этноса: Содержание понятия и его экологические аспекты/ Этническая экология. Теория и практика. М., 1991. С. 19-43. Имеются и другие работы, где отдельные аспекты и компоненты жизнеобеспечивающей системы этноса затрагиваются косвенно. См.: например, *Комарова О. Д.* Демографические аспекты этнической экологии//Этническая экология. С. 125-139; *Григулевич Н.И.* Стабильность локального пищевого комплекса как результат успешной адаптации переселенцев. // Там же. С. 174-203, и др.

<sup>5</sup> См.: Культура жизнеобеспечения и этнос... С. 8, 9; Данное утверждение повторяется и в других работах; *Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И.* Проблемы типологического исследования; *Арутюнов С.А.* Народы и культуры... С. 202-203.



жизнеобеспечения состоит именно в физическом обеспечении (курсив автора — Н.А.) жизнедеятельности людей»<sup>6</sup>, — заключают ученые. В этом, несколько категоричном утверждении, отражены все основные параметры предметно-целевой проекции данного исследования. Правда, в книге делается оговорка — «хотя составляющие КЖ относятся к сфере материальной культуры, они отражают разнообразные аспекты духовной культуры. Прежде всего это касается ее соционормативного пласта, охватывающего ритуально-культурный, престижный, эстетический и ряд других аспектов».<sup>7</sup> Однако, как видно из логики организации и подачи материала исследования, духовные аспекты КЖ авторами рассматриваются не в качестве компонентов последней, а только лишь как функциональное отражение жизнеобеспечивающей системой (насквозь «материализованной» усилиями авторов) соционормативных элементов культуры<sup>8</sup>. Типичным воплощением такого подхода является раздел книги под характерным названием «О социально-организационных и символических аспектах культуры жизнеобеспечения этноса»<sup>9</sup> (замечу, что автор этого раздела — философ-культуролог). В нем, в соответствии с целевой установкой книги, рассматривается не структура духовных аспектов КЖ, а функциональная характеристика последней. Следствием этого явилась размытость предметных границ объекта изучения, хотя в рассуждениях автора имплицитно присутствуют некоторые контуры духовных сторон КЖ (например, магическая процедура охранения скота от волков, некогда бытовавшая у армян и т.п.)<sup>10</sup>

Такой, явно ограниченный в своих эвристических возможностях, «физический» подход армянских ученых подвергнут обстоятельной критике со стороны В. И. Козлова, посвятившего жизнеобеспечивающей системе этноса специальную статью<sup>11</sup>, но несколько претенциозной целевой установкой на «более полную и четкую разработку основных базовых положений» этого понятия. Предложенную в книге «Культура жизнеобеспечения и этнос» компонентную

---

<sup>6</sup> См.: Культура жизнеобеспечения и этнос... С. 36 (примечание).

<sup>7</sup> Там же. С. 9.

<sup>8</sup> Там же; Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблемы типологического исследования механизмов жизнеобеспечения в этнической культуре. С. 20.

<sup>9</sup> Культура жизнеобеспечения и этнос. С. 60-73.

<sup>10</sup> Там же. С. 66-67.

<sup>11</sup> См.: Козлов В. И. Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его экологические аспекты. С. 14-43.

характеристику понятия ТКЖ В. И. Козлов справедливо рассматривает как явно ограниченную предметную проекцию на проблему. «Обеспечение людей жилищем, пищей и одеждой хотя и представляет собой биологически важную часть жизнеобеспечения, — пишет исследователь, — но составляет всего лишь ее часть (курсив В. И. Козлова — Н.А.), не вполне достаточную даже для нормального существования индивида и явно не способную поддерживать жизнь этноса»<sup>12</sup>. Иными словами, та компонентная характеристика, по которой армянские исследователи пытались идентифицировать структуру КЖ, представляется неприемлемой — ограниченной лишь рамками сферы потребления. И в такой структурной, а также функциональной ограниченности КЖ вряд ли в состоянии выполнить функцию механизма удовлетворения потребностей этнического коллектива в минимуме жизнеобеспечивающих благ. Лишь органическое единство жизнеобеспечивающей системы этноса и социальных отношений составляет суть механизма функционирования КЖ. Замечу, что общественные отношения, особенно в традиционной социальной среде, (например, кочевой) по поводу производства, распределения, обмена и потребления жизненно необходимых благ, одновременно есть социокультурно организованная, экологически обусловленная технология присвоения естественной среды обитания этнической общностью (или, пользуясь этноэкологической терминологией, создание жизнеобеспечивающего антропогенного ландшафта).

Поскольку жизнеобеспечивающая система — это, по существу, система технологических средств организации жизненного пространства этнического коллектива, возникает естественный вопрос, в какой социально и экологически обусловленной организационной форме выражаются органические взаимосвязи КЖ этноса и естественной среды обитания? В предыдущем очерке уже говорилось об этноэкосистеме как особом типе этноэкологических отношений, которая в качестве генерализованного понятия может применяться в отношении как традиционного кочевого социума в целом, так и его основной организационной формы существования — общины. Вместе с тем в целях более эффективной операционализации процедуры изучения функциональных связей этнического коллектива и микросреды представляется целесообразным применение и

---

<sup>12</sup> Там же. С.28.

другого понятия «антропогеоценоз», — предложенного академиком В.П. Алексеевым<sup>13</sup> для углубления и конкретизации известной концепции хозяйственно-культурного типа (далее - ХКТ) в существенных структурно-функциональных параметрах этого образования — экономическом, социокультурном, этноэкологическом. Вероятно, прав В. И. Козлов, когда пишет, что концепция «антропогеоценоз» более операциональна и эвристична, чем понятие ХКТ, поскольку позволяет более конкретно выявить основные каналы взаимоотношений (пищевых, культурно-информационных, экологических и т.п.) не только человеческого коллектива и естественной среды, но и синхронно существующих антропогеоценозов<sup>14</sup>. Следовательно, антропогеоценоз является тем понятием, благодаря которому намного возрастает вероятность системной идентификации структуры и функции КЖ этноса в определенных пространственно-временных рамках.

Такая постановка вопроса, т.е. изучение жизнеобеспечивающей системы этноса в этноэкологическом плане, логически предполагает оперирование понятием «адаптация». И неслучайно, практически во всех серьезных этноэкологических исследованиях данному понятию уделяется пристальное внимание как ключевому в изучении модели природопользования того или иного этноса<sup>15</sup> «...Понятие “адаптация” позволяет... выразить динамику конкретных

<sup>13</sup> Алексеев В. П. Антропогеоценоз сущность, типология, динамика // Природа. 1975. № 7 С. 18-23; Он же. Становление человечества М., 1984. С. 354-383.

<sup>14</sup> Козлов В. И. Жизнеобеспечение этноса... С. 32-38; Вместе с тем исследователь отмечает ряд с его точки зрения недостатков концепции «антропогеоценоз», связанных с ее новизной и необходимостью «некоторой доработки, чтобы приблизить ее к понятию экосистемы, под которой понимается группа людей, связанных с этнокультурными традициями и способами удовлетворения жизненных потребностей в определенных природных (и природно-социальных) условиях существования относительно автономно от других групп людей». Однако, В. И. Козлов свою позицию в данном вопросе не уточняет, что объясняется с неясностью вопроса в существенных аспектах, прежде всего, методологических. Характерно в этом отношении следующее признание автора: «довести концепцию антропогеоценоза до полной, так сказать, операциональной, кондиции очень трудно». С. 38, 39.

<sup>15</sup> Сергеев Д.А., Арутюнов С.А. Стабильность и лабильность гарпунной охоты у древних эскимосов//МКАЭН. М., 1973. С. 18-19; Культура жизнеобеспечения и этнос. С. 37, 43-52; 86-88, 92; Крупник И. И. Арктическая этноэкология. Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М., 1989. С. 16; Григулевич Н. И. Стабильность локального пищевого комплекса как результат успешной адаптации переселенцев // Этническая экология. С. 174-202, и др.

взаимоотношений двух, вычленяемых понятиями “живая система” и “среда”, системных комплексов»<sup>16</sup>. В то же время оно необходимо не только для оценочной характеристики жизнеобеспечивающей способности компонентов КЖ (например, адаптированность и степень рациональности традиционного жилища, поселения, питания и т.п. казахов в особых природных условиях Казахстана в дооктябрьскую эпоху), но, прежде всего, адаптивно-адаптирующей функции жизнеобеспечивающей системы в целом

Поскольку адаптация человека и человеческой общности в определенной экосреде протекает в весьма разнохарактерных направлениях, вероятно есть смысл в перспективе включить в состав предмета изучения жизнеобеспечивающей системы такие нетрадиционные вопросы, как этнодемография, этнопсихология, этногеография, в известном смысле — даже биологические аспекты в рамках биофизиологических потребностей человека<sup>17</sup>

Пожалуй, основным структурообразующим фактором жизнеобеспечивающей системы является потребность, поскольку именно структурой и характером человеческих потребностей в конечном счете определяется содержание и направленность КЖ этноса. Проблема человеческих потребностей давно находится в фокусе интересов многих специалистов—психологов, биологов, демографов и экологов<sup>18</sup>. Однако степень разработанности вопроса далека от удовлетворительного состояния. Этнолог В. И. Козлов, предпринявший обстоятельный разбор существующих в науке разнохарактерных точек зрения на проблему, так и не смог предложить научно-обоснованное определение этого понятия. Но исследователь, в отличие от авторов книги «Культура жизнеобеспечения и этнос», вкладывающих в это понятие лишь физический смысл, склонен к более расширенной трактовке содержания человеческих потребностей, хотя, как уже было сказано, его подход лишен необходимого уровня логической конструктивности. Речь идет о структуре человеческих потребностей, которая, по мнению

---

<sup>16</sup> Культура жизнеобеспечения и этнос. С. 86.

<sup>17</sup> Такой опыт частично уже имеется: См., например, *Комарова В. Д.* Демографические аспекты этнической экологии//Этническая экология. С. 44-76; *Дубова Н. А.* Биологические аспекты этнической экологии// Там же. С. 77-99, и др.

<sup>18</sup> Об этом более подробно см.: *Козлов В. И.* Жизнеобеспечение этноса... С. 16-26.

В. И. Козлова, является главным определителем структуры жизнеобеспечения этноса<sup>19</sup> И это верно. Но столь же верно, что попытка определить содержание КЖ по однонаправленно заданной схеме «структура потребностей» → «структура жизнеобеспечения», как это происходит в современной историографии, вызовет лишь бесконечную цепь предположений и логических вариаций.

Между тем общеизвестно, что отношения между определенными явлениями (образованиями) и элементами в рамках конкретного предмета в одном направлении не реализуются, даже если один из них по отношению к другому является доминантой. Отношения между ними всегда базируются на принципе обратной связи, что означает их обоюдно активные взаимосвязи. Следовательно, структура жизнеобеспечения, т.е. объекта удовлетворения потребностей определяется не только через структуру потребностей человека и этнической общности. Сама структурная направленность человеческих потребностей не в последнюю очередь обусловлена структурой жизнеобеспечивающей системы, понимаемой в данном случае как объекта и одновременно как системы технологических средств удовлетворения потребностей данного этнического образования. Стало быть, требуется принципиально иная методическая проекция, позволяющая рассматривать структуру потребностей и жизнеобеспечивающую систему этноса в их функциональном единстве. основополагающим методологическим условием эффективной реализации данного подхода является выработка адекватной для этой цели логико-категориальной конструкции. Ее главными смысло- и структурообразующими элементами, на мой взгляд, могут выступать такие понятия, как «цель потребностей», «средство потребностей», «предмет и объект удовлетворения потребностей». Они в системе взаимосвязей «потребность — КЖ» выполняют мостообразующую роль и позволяют интегрировать все составляющие человеческих потребностей и жизнеобеспечивающей системы в единое функциональное целое. А это является основным условием идентификации не только структуры человеческих потребностей (в проекции на жизнеобеспечивающую систему), но и, это особенно важно, механизма функционирования КЖ этноса в определенном пространственно-временном разрезе.

---

<sup>19</sup> Там же. С. 16.

Определение же, данное В. И. Козловым относительно содержания жизнеобеспечения человека, представляется несколько произвольным и абстрактным: «можно определить ж и з н е о б е с п е ч е н и е (разрядка В. И. Козлова) человека на индивидуальном и групповом (этническом) уровне как процесс удовлетворения жизненно важных материальных и духовных потребностей индивида и группы путем адаптации к природной и социально-культурной среде обитания и путем развития компонентов культуры, обеспечивающих успешность этой адаптации и всего процесса этнического воспроизводства»<sup>20</sup>, — заключает он. В сущности, процесс удовлетворения жизненно важных потребностей человека происходит не только путем адаптации к экологической и социальной среде, поскольку сам процесс адаптации человеческого коллектива, в конечном счете, есть процесс удовлетворения его потребностей минимумом жизненных благ. И этот процесс носит опосредованный характер и опредмечивается в виде разнохарактерных социальных и технологических форм и уровней отношения людей к естественно-природной среде. В этой связи возникает вопрос: что имеет в виду автор, когда говорит об адаптации человека или этнической группы, — об уровне, средствах приспособления, или об изменении психологической конституции человека? Или еще: о какой социальной среде идет речь в статье В. И. Козлова, к которой адаптируется человек, — чужой или родной, освоенной им и его соплеменниками, среде? Если речь идет о чужой для человека и этнической группы социально-культурной среде, то, очевидно, вопрос должен решаться в совершенно другом познавательном русле — в зависимости от того, каким путем (или способом) осуществляется процесс инкорпорации чужаков иносоциокультурной средой. Но если автор имеет в виду родную для человека и этнической группы социально-культурную среду, то логичнее будет указать на совершенствование некоторых ее элементов путем применения новых способов и средств хозяйственно-культурной деятельности.

В сравнении с дефиницией В. И. Козлова относительно структуры жизнеобеспечения предметное определение КЖ армянскими учеными более предпочтительно, хотя, как уже отмечалось, последнее определение ограничено лишь

---

<sup>20</sup> Там же. С. 26.

материальными аспектами жизнеобеспечивающей системы: «непосредственный процесс экологической адаптации общества к природной среде происходит путем ее соответствующего социально-организованного территориального освоения, которое выражается в поселениях и образующих их жилищах, путем производства необходимых для поддержания жизни людей пищевых продуктов и одежды. Эти элементы могут быть интегрированы благодаря общему понятию «культура жизнеобеспечения»<sup>21</sup>.

Если включить в состав понятия КЖ соответствующие компоненты духовной сферы (народные знания, народная медицина и т.д.), а также понятие «потребность» (но не в качестве элемента) как главного стимулирующего и системообразующего начала в адаптивно-адаптирующем процессе, то данное определение вполне может стать операциональным и эвристичным в изучении КЖ этноса. Следовательно, именно стремление этнической общности к максимальному удовлетворению своих жизненно необходимых потребностей, опосредуемое ее активной предметно-преобразующей деятельностью, стимулирует и мотивирует образование в данной экологической среде соответствующего способа, типа (или формы) и уровня адаптации, т.е. собственно структуры жизнеобеспечивающей системы. Это и есть социально-технологическое освоение данной экологической ниши, что находит свое выражение в образовании всех слагающих КЖ компонентов — поселения, жилища, системы питания, одежды, утвари, народных знаний, традиционной медицины, а также демографического оптимума социокультурно и технологически организованного жизненного пространства этнического коллектива — поселенческого комплекса.

Думается, первопричина несколько аморфного по своей логической сути определения В. И. Козловым содержания жизнеобеспечения этноса кроется в формуле-схеме — «структура потребностей обуславливает структуру жизнеобеспечения человека», — послужившей для исследователя, по существу, основным принципом отношения к объекту изучения.

Резюмируя сказанное, можно заключить, что необходимость в адекватном определении содержания жизнеобеспечивающей системы этноса логически предполагает органическую включенность понятия

<sup>21</sup> Культура жизнеобеспечения и этнос. С. 36.

«человеческие потребности» в предмет изучения вопроса. В этих целях, как уже отмечалось выше, предлагаются понятия «цель потребностей», «средство удовлетворения потребностей», «предмет и объект удовлетворения потребностей» в рамках КЖ. По своему содержанию и функциональному назначению они синтезируют оба начала — структуру потребностей и жизнеобеспечивающую систему в единое категориальное целое и послужат достаточно эффективным средством выработки адекватной проекции на проблему.

Вместе с тем решение этой очень непростой задачи в свою очередь упирается в проблему типологической специфики этнической культуры, в данном случае — традиционной кочевой культуры казахов, понимаемой как способ, или еще шире, механизм реализации жизненной энергии этноса. Без учета такой базовой специфики этнической культуры кочевников эффективная реализация обозначенной выше познавательной задачи практически немыслима<sup>22</sup>.

Специфика эта обусловлена синкретичным состоянием структуры кочевого социума, в котором составляющие его компоненты (сфера производства, семья, быт, социальные институты, мировоззрение и т.п.) настолько органически взаимосвязаны и взаимозависимы, что немыслимо представить структурно-функциональные характеристики каждого из них вне связи с другими элементами общества (например, обычаи и обряды жизненного цикла без соответствующего вербального текста и т.д.). Причем эта взаимозависимость определяется их актуальной включенностью в живую ткань действительности образа жизни кочевников<sup>23</sup>. Иначе говоря, предельная структурная сращенность, взаимообусловленность соответствующих компонентов социума и их функциональная перевоплощаемость друг в друга реализуются в той мере, в какой они осуществляют жизнеутверждающие потенции и функции Целого (т.е. общины, через нее — всего социума). Это обстоятельство как бы структурирует образ жизни кочевников, сообщая ему необходимое качество системности.

---

<sup>22</sup> Более подробно см.: *Алимбаев Н.* Вопросы типологии традиционной культуры кочевников // *Культура кочевников на рубежах веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации.* Алматы, 1995. С. 46-50.

<sup>23</sup> См.: *Алимбаев Н.* Этнографическое пространство казахского фольклора. Введение в проблематику // *Маргулановские чтения.* Алма-Ата, 1989. С. 16-21.



Такое органическое состояние общественных отношений у кочевников в конечном счете определяет ту фундаментальную структурную особенность культуры, которая заключается в том, что в данном типе социума практически все без исключения социальные элементы, включая производственные, осуществляет определенные культурные функции. Поэтому культура (во всяком случае применительно к кочевому обществу) не есть особый срез, сфера или область общественной жизни,<sup>24</sup> а исторически и экологически обусловленное естественное состояние социума.

Аккумулирующей, системообразующей основой такого состояния кочевого общества (или традиционной культуры кочевников) являются выработанные веками основополагающие принципы, нормы и формы отношений общинников друг к другу, окружающей среде, природе и т.д., а также способы их осуществления, которые в своем органическом единстве образуют парадигму-традицию.

Специфика и механизм ее реализации на различных уровнях и в сферах общественной жизни кочевников существенно разнятся, что объясняется характером конкретной сферы, предмета и объекта целеполагающей деятельности людей. Именно характер конкретной области, предмета и объекта деятельности обуславливает «специализированные» формы, нормы и принципы социальных отношений по производству и воспроизводству соответствующих видов материальных и духовных ценностей.

Вместе с тем любая сфера общественной жизни кочевников, со всеми присущими ей структурно-функциональными атрибутами и особенностями, в конечном счете призвана демонстрировать незыблемость парадигмы-традиции — основы основ традиционного образа жизни кочевников. Обратимся к двум совершенно разнопорядковым сферам — области устного творчества (далее — ОУТ) и производственной, — каждая из которых, несмотря на очевидные структурно-функциональные отличия друг от друга, в сущности, представляет собой механизм воспроизводства

---

<sup>24</sup> В современной науке существуют весьма различные, нередко взаимоисключающие друг друга определения культуры. Об этом более подробно см.: *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983. С. 88-142; *Маркарян Э. С.* Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ). М., 1983; *Арутюнов С. А.* Народы и культура. Развитие и взаимодействие. М. 1989; *Библер В. С.* От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991, и др.

парадигмы-традиции в ее соответствующей специфической форме.

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

В сфере материального производства процесс воспроизводства парадигмы-традиции носит несколько иной характер — опосредуется производством материальных благ. Вместе с тем существует некий предел процесса производства материальных ценностей, достаточный для экономического поддержания жизнедеятельности общества. Нарушение этого предела, как это было в истории казахского общества конца XIX — 20-х годов XX в., грозило деструктивными для всей системы последствиями. Вследствие этого организация и присвоение производственных сил в кочевой среде строго регулируется общественными институтами, установлениями и т.п., — институциональными отношениями<sup>25</sup>. Даже такая, казалось бы сугубо, на первый взгляд, экономическая категория — отношения собственности у кочевников — имеет определенный социальный предел и потому реализуются через материальные интересы агентов производства строго в рамках институциональных отношений<sup>26</sup>.

Сказанное объясняет, почему столь необходимо в кочевой среде поддержание стабильного функционирования не только,

---

<sup>25</sup> О структуре понятия «институциональные отношения» более подробно см.: *Алимбаев Н.* Теоретико-методологические вопросы этнической истории в современной зарубежной этнологии в 80-е годы // Вопросы изучения этногенеза в современных зарубежных исследованиях. Алма-Ата, 1988. С. 3-9.

<sup>26</sup> *Алимбаев Н.* О механизме реализации отношений собственности у кочевников // Маргулановские чтения. Сборник материалов конференции. Ч. 1. М., 1992. С.9-17.

в известном смысле, не столько системы материального производства, сколько традиционных социальных институтов, норм, форм и принципов социального порядка и поведения и т.п. как основы основ обеспечения «изначального» естественного состояния кочевого социума. Отсюда становится ясным, что в данном типе социальности конечной целью производства являлось не только, в известном смысле не столько производство материальных ценностей, сколько общинных отношений<sup>27</sup> в полном соответствии с общепринятыми в кочевой среде установлениями (об этом более подробно — в первом разделе настоящей книги).

Существовала весьма мобильная и универсальная в функциональном отношении система социальных норм и общественных предписаний (обычное право, мораль в виде всевозможных поручений и назиданий, табуирующие идеологемы и т.п.), достаточно жестко регулировавшая поступки и поведение общинников. Однако в кочевой среде в силу ее отмеченной выше структурной особенности специализированные формы социальных и идеологических норм не существовали. Обычноправовые, морально-этические и др. функции в обществе выполняли практически все виды социальных норм, общепринятых установлений, в известном смысле даже ритуалы. Осуществление социальными нормами и институтами определенных функций (воспитательных, регулятивно-правовых и т.д.) зависело от характера возникшей ситуации и объекта действия. Поэтому часто применяемые в кочевниковедении понятия «обычное право», «мораль» и т.п. в определенном смысле относительны и имеют лишь операциональный смысл. Кроме того, увязать определенную структуру с определенной социальной сферой или выделить ее в качестве отдельной области общественной жизни с ее соответствующим автономным режимом функционирования практически невозможно.

Из сказанного вытекает — в кочевом обществе (в силу его синкретичности) цель и средства производства практически совпадают и в таком качестве образуют специфический способ реализации парадигмы традиции на том или ином уровне и в сфере жизнедеятельности людей. И это является основополагающим фактором воспроизводства традиционных общественных отношений у кочевников,

<sup>27</sup> Об основной цели производства в традиционных обществах говорится в работе Г. С. Киселева. Однако точка зрения ученого носит общий характер// Киселев Г. С. О роли власти в генезисе классового общества (На материалах доколониальных обществ Тропической Африки)// СЭ. 1987. № 4. С. 61-62.

или, пользуясь этноэкологической терминологией, поддержания данного типа социальности в состоянии гомеостаза.

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

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

Данная аналитическая характеристика не исчерпывает всей гаммы проблем типологических особенностей традиционной этнической культуры казахов. Но она, думается, достаточно репрезентативна для выработки адекватного концептуального подхода к жизнеобеспечивающей системе кочевников. Такая проекция позволяет выявить структурно-функциональные связи компонентов КЖ с соответствующими элементами и сферами традиционной жизнедеятельности казахов, показать типологические особенности и механизм функционирования жизнеобеспечивающей системы традиционного кочевого общества в особых природных условиях Казахстана.

Составляющие традиционной культуры жизнеобеспечения казахов находятся в таком структурно-функциональном состоянии, что свои жизнеобеспечивающие функции реализуют в той мере, в какой находятся в актуальных взаимоотношениях со всеми сторонами и компонентами жизнедеятельности этноса. Так, например, народные знания казахов, будучи одним из основных элементов духовной сферы культуры этноса, составляют органическую часть системы производительных сил кочевого общества. Материалы дореволюционных изданий — книг, статей, статсборников и т.п. — красноречиво демонстрируют то фундаментальной важности обстоятельство, что народные знания, а именно — календарь, медицина, ветеринария, метеорология, астрономия и т.п. — выступали важнейшим фактором эффективной социокультурной и технологической организации производственного цикла в кочевой среде<sup>28</sup>.

В то же время народные знания являются органическим компонентом ТКЖ казахского этноса. Вряд ли можно представить без традиционной этносанитарии и этнотерапии, шире — народной медицины казахов с ее выработанной веками жизнеобеспечивающей способностью — повседневную полноценную жизнь кочевников.<sup>29</sup>

Как уже отмечалось, провести четкую грань в реальной действительности между КЖ и другими сферами жизнедеятельности этноса в рамках кочевого общества весьма трудно, поскольку многие элементы этих сфер органически взаимосвязаны и взаимообусловлены, а некоторые из них полифункциональны и одновременно могут быть отнесены к двум и более сферам жизненных интересов

---

<sup>28</sup> См.; например, Алекторов А. Е. Скотоводство киргизов // ОЛ. 1888. № 17-29; Бушаев. Сартугайская волость Тургайского уезда // ТГ 1895. № 10; Добромислов А. И. Верблюдоводство в Тургайской области // Тургайские областные ведомости. 1894. № 43, 44, 46-52; Он же. Коневодство и его значение для киргизского населения Тургайской области // Оренбургский край. 1894, № 163, 169, 172; Народные приметы и время исчисления у киргизов//Астраханский листок, 1892. №56, и др. Однако некоторые утверждения неизвестного автора последней статьи о том, что многие элементы календарных представлений казахов якобы заимствованы у других народов, у арабов и иранцев, не соответствуют действительности. Об этом более подробно в соответствующем очерке настоящей книги.

<sup>29</sup> См.: Алекторов А. Е. Болезни киргизов и средства врачевания их // ОЛ. 1891, № 2-5, 7; Киргизская медицина // Астраханский вестник. 1895. №1949; Врачевание у киргизов //ТГ. 1895. № 7; Более подробно см.: Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978, и др.

этнической общности<sup>30</sup>. Например, процесс заготовки мяса — *согыма* — к зиме и его употребление у казахов включает разнохарактерные операции — организационную, хозяйственно-технологическую, в известном смысле даже ритуально-обрядовую, — относящиеся не только к сферами производства и распределения, но и к системе потребления, а через нее — сфере жизнеобеспечения кочевников.

И в конструктивных особенностях и в структуре компонентов традиционной КЖ казахов (например, в форме и способах организации жилищного, шире — жилищно-поселенческого — пространства, в процедуре угощения гостей, даже в процессе обычного приема пищи и т.д.), опредмечиваются и функционально выражаются выработанные веками нормы и принципы институциональных отношений у кочевников. Тем самым наглядно демонстрируется актуальность и незыблемость традиционных норм, форм и принципов социальных отношений в социуме. Иными словами, предельно семантизированные и актуализированные традицией «блоки» и функции ТКЖ символизируют изначальную богоугодную природную упорядоченность сложившихся устоев социального космоса номадов. В этом смысле их можно классифицировать в качестве семантически выраженных знаковых компонентов и функциональных свойств жизнеобеспечивающей системы кочевников.

Как уже отмечалось, внутренние структурно-функциональные связи элементов не только ТКЖ, но и всей общественной системы кочевников организованы таким образом, что каждый из слагающих социальной системы по отношению к другому обладает определенной воплощающей и замещающей (а также воплощаемой и замещаемой) способностью, т.е. изоморфным свойством. Такое функциональное состояние составляющих кочевой культуры,

---

<sup>30</sup> В свете сказанного вряд ли можно согласиться с утверждением авторов книги «Культура жизнеобеспечения и этнос» о том, что «Грань между первичным производством материальных благ и завершающими этапами их производства на уровне КЖ следует проводить там, где блага начинают принимать форму, окончательно направленную на удовлетворение биологических жизненных потребностей. Так, производство муки не входит в КЖ, а выпечка — входит, рубка леса не входит, а заготовка балок для дома — входит в КЖ и т.д.// Культура жизнеобеспечения и этнос». С.57. Такое усеченное понимание функции КЖ справедливо подвергнуто критике со стороны В. И. Козлова, в частности, заметившего: «включить в КЖ только выпечку хлеба и исключить из этого процесса все важные предшествующие стадии получения зерна и муки — значит нарушать элементарную логику». //Козлов В. И. Жизнеобеспечение этноса. С. 29.

как уже отмечалось, объясняется особым синкретичным характером традиционного социума казахов.

Разумеется, подобное явление в традиционном обществе (во всяком случае кочевом) происходит по определенным социальным и производственно-технологическим «правилам» и базируется на принципе целесообразности. Например, полагать, что определенные элементы системы питания могут функционально замещать определенные элементы традиционного опыта природопользования у кочевников, абсурдно. Однако, имеется немало социальных элементов, которые функционально переопределяясь, могут выполнять «дополнительные» общественные нагрузки (организующие, регламентирующие, технологические и т.п.). Так, например, отдельные формы (или типы) ритуально-обрядовой практики, а также определенные традиционные установления, морально-этические нормы и принципы у казахов всегда выполняли обычноправовые функции.

Итак, как видно из сказанного, жизнеобеспечивающая система, будучи весьма сложным образованием, находится во взаимозависимых и взаимообусловленных связях со всеми сторонами и компонентами жизнедеятельности этноса. Поэтому границы между жизнеобеспечивающей системой и другими сферами общества достаточно подвижны и проницаемы. Это значительно затрудняет возможность вычленить составляющие структуры КЖ этноса (что является предметом разногласий ученых). Отсюда — необходимость в выработке таких аспектов подхода к проблеме, которые характеризовали бы достаточно высокий уровень операциональности. Таковыми, на мой взгляд, являются «структурный» и «функциональный» аспекты видения проблемы, позволяющие, как мне представляется, более предметно раскрыть суть вопроса.

Если структурный подход при посредстве понятия «потребность» способствует интегрированию всех составляющих КЖ в единое системное целое, то функциональный уровень соответственно предполагает включение в исследовательскую процедуру системы институциональных отношений, которая, собственно говоря, определяет механизм функционирования жизнеобеспечивающей системы в кочевом антропогеоценозе. Итак, понятие «потребность» и «институциональные отношения» являются ключевыми при идентификации структуры и функций ТКЖ казахов.

В предыдущем изложении отмечалась необходимость включения понятия «потребность» в процедуру анализа жизнеобеспечивающей системы как основополагающего условия подхода к эффективному решению данной задачи, т.е. целесообразность изучения ТКЖ в функциональном единстве со структурой человеческих потребностей («цель потребностей», «средство потребностей», «предмет и объект удовлетворения потребностей»). Такой подход позволяет достаточно определенно обозначить состав и границы функционирования ТКЖ.

Следует отметить, что сфера потребления, как и другие сферы жизненных интересов этноса, — распределение, обмен, производство, — органически связана с другими сферами жизненных интересов этноса и опосредуется системой институциональных отношений у кочевников. Яркий тому пример — существовавшие в прошлом и действующие по настоящее время в ряде регионов Казахстана, особенно среди казахов Монголии, установления, предписывающие человеку определенные нормы поведения во время приема пищи как ритуального, так и обыденного назначения. Еще один пример — порядок раздачи пищи у казахов, который четко регулировался определенными установлениями и нормами<sup>31</sup>, являющимися элементарными единицами институциональных отношений.

Как уже отмечалось, составляющими жизнеобеспечивающей системы казахов являются: система поселения, рассматриваемая как специфическая форма социокультурно и экологически обусловленного жизненного пространства определенной группы кровных родственников в пределах двух-трех поколений по отцовской линии; ее элементарные единицы — жилище, одежда, утварь, мебелировка, — а также разнообразные виды народных знаний — медицина, ветеринария, календарь, метрология, метеорология, этноботаника и т.п. Эти слагающие ТКЖ кочевников следует рассматривать как результат их многовековой адаптации к экстремальным условиям аридных и субаридных зон Казахстана, т.е. опредмеченные и институционализированные итоги социокультурной и технологической организации кочевого типа антропогеоценоза.

---

<sup>31</sup> Алимбаев Н. Этнографическое пространство казахского фольклора. Введение в проблематику // Маргулановские чтения (Сборник материалов конференции). Алма-Ата, 1989. С. 19; Шаханова Н.Ж. Символические аспекты традиционной свадебной трапезы казахов // Этнографические изучения знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 176-187, и др.



Все компоненты жизнеобеспечивающей системы кочевников (и не только кочевников) как в структурном, так и в функциональном отношении взаимосвязаны и взаимообусловлены. Например, жилищный комплекс составляет экологически, социокультурно, институционально, территориально-ландшафтно обусловленную планировочную архитектуру поселения. В свою очередь поселение выступает всеобщим социально организованным материально-технологическим условием, базой, одновременно — средством целеполагающей предметной деятельности этнического коллектива. **В сущности, все составляющие ТКЖ являются структурно-функциональными элементами этноэкологических отношений.** В таком качестве они выступают не только как предмет и средство удовлетворения человеческих потребностей, но и как особый способ организации «антропогенного ландшафта». (И. И. Крупник).

Традиционная жизнеобеспечивающая система казахов сложилась и функционировала как органическая часть кочевого типа хозяйственно-культурной деятельности, основополагающие принципы и нормы которой образовали универсальную и весьма эффективную технологию организации жизнедеятельности кочевников. Следовательно, типологическая особенность ТКЖ казахов была детерминирована данной этноэкосистемой. Вместе с тем в структурно-функциональной и технологической характеристиках элементов ТКЖ казахов — жилища, системы поселения, пищи, одежды, утвари, мебелировки, народных знаний и медицины — сфокусированы типологически наиболее типичные, этнодиагностируемые черты традиционной хозяйственно-культурной деятельности казахов<sup>32</sup>. Особенно

<sup>32</sup> Катанаев Г. Е. Прииртышские казаки и киргизы Семипалатинского уезда в их домашней и хозяйственной обстановке. (К вопросу о культурном взаимодействии рас)//ЗЗОРГО. Омск. 1893. Кн. XV. Вып. 11; *Маковецкий П. Е.* Юрта// ЗЗОРГО. 1893. Кн. 13. Вып. 3. С. 1-11; *Харузин Н. Н.* История развития жилища кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. // ЭО. 1896. № 1. С. 1-53, №2. С. 1-71; *Куфтин Б. А.* Киргиз-казаки. Культура и быт. М., 1926; *Руденко Б. А.* Очерк быта северо-восточных казахов// Материалы комиссии экспедиционных исследований. Л., 1939. Вып. 75; Он же. Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагыза // Казаки. Антропологические очерки. Материалы особого комитета по исследованию союзных и автономных республик. Л., 1927. Вып. 3. Серия казахстанская. С. 7-32; *Маргулан А.Х.* Казахская юрта и ее убранство // Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964; *Муқанов М. С.* Казахская юрта. Алма-Ата, 1981; Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989; *Захарова И. В., Ходжаева Р. Д.* Казахская национальная одежда XIX - начало XX века. Алма-Ата. 1964; *Джанибеков У. Д.* Эхо. Легенда о золотой домбре. Алма-Ата, 1991, и др.

характерна в этом отношении юрта, широко распространенный в кочевом мире центральноазиатско-казахстанского региона переносный тип жилища, которую по весьма удачной характеристике монгольского ученого Б. Дааджава, следует рассматривать как основу всей кочевой архитектуры<sup>33</sup>. Несложная по технологии изготовления, очень удобная и практичная в пользовании, юрта (освоенное... семантизированное пространство, по выражению А. К. Байбурина)<sup>34</sup> являет собой социокультурно и технологически организованную модель-вселенной кочевника не только в ее этноэкологическом понимании, но и социокультурном отношении. Пространство жилища предельно семантизировано: архитектура юрты моделирует вертикальную трехъярусную структуру Вселенной (так называемые верхний, средний и нижний миры)<sup>35</sup>, а в ее семантически значимых «точках» несегментированной жилой площади — *төр* — самое почетное место; *ошақ* — центр; *сол жақ* — левая сторона от входа; *оң жақ* — правая сторона от входа; *есік жақ* — буквально, около двери и т.п. — как бы интериоризуются основополагающие принципы социальных отношений у кочевников (например, сословно-классовый, половозрастной, родственно-родовой и т.д.).

Высокой степенью семиотичности отличаются и другие составляющие ТКЖ, в особенности традиционная одежда, которая не только технологией изготовления, но и эстетической выразительностью достаточно четко фиксирует социальную стратификацию казахского общества по его социально-классовому и половозрастному разделению.

Поскольку традиционный уклад жизни казахов дооктябрьской эпохи в силу известных причин природно-

<sup>33</sup> См.: *Дааджав Б.* Юрта — основа монгольского зодчества // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974. С. 89-103; а также: *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 14.

<sup>34</sup> *Байбурина А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 18; а также: *Робакидзе А. И., Гечечкори Г. Г.* Формы жилища и структура населения горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси. 1975. Вып. V. С. 65.

<sup>35</sup> Более подробно см.: *Кунанбаева А., Шаханова Н. Ж.* Юрта в традиционном мировоззрении кочевников среднеазиатского-казахстанского региона // Всесоюзная научная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1988-1989 гг.: Тезисы докладов. В 3 ч. Ч. 3. Алма-Ата. 1990. С. 20-22; *Толеубаев А. Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов XIX - начала XX в.. Алма-Ата, 1991. С. 149-168; *Ибраев Б.* Космогонические представления наших предков // Декоративное искусство СССР. 1980. №8. С. 40-44, и др.

экологического и социально-экономического порядка преимущественно базировался на кочевом типе хозяйственно-культурной деятельности, жизнеобеспечивающую систему казахского этноса типологически можно классифицировать в целом как кочевническую. ТКЖ казахов вкуче с системой производства представляет собой материальную и технологическую базу общественного устройства кочевников и в таком качестве является тем средством, благодаря которому удовлетворялись их жизнеобеспечивающие потребности в полном соответствии с лимитирующими факторами естественной среды обитания.

Что касается других хозяйственно-культурных ареалов, издревле сложившихся в горных и предгорных регионах Семиречья и Восточного Казахстана, где полукочевое скотоводство сочеталось с естественно-орашаемым земледелием, а также в земледельческих регионах Южного Казахстана — долинах рек Сырдарья, Чу, Талас — и других пригодных к земледельческому хозяйству предгорных территорий, то их доля, как свидетельствуют источники<sup>36</sup>, в общей жизнеобеспечивающей системе казахского этноса была очень незначительной. Основным профилирующим направлением хозяйственной деятельности казахов дооктябрьской эпохи было кочевничество, предопределившее соответствующий данному общественно-экономическому устройству особый тип культуры жизнеобеспечения казахов.

Как известно, Казахстан занимает обширную центральную часть евразийского пространства. Удаленность от основных

---

<sup>36</sup> Такой вывод надежно фундируется сравнительно обобщенными данными источников конца XIX — начала XX вв. — Материалов по киргизскому землепользованию в Северном, Северо-Восточном, Центральном, Северо-Западном регионах Казахстана, с одной стороны, в Южной и Южно-Западном, с другой. См.: МКЗС. Чимкентский уезд. I. Ташкент. 1908; Чимкентский уезд II. Ташкент, 1910; Аулиеатинский уезд. 1911; Перовский уезд. Ташкент, 1912; Казалинский уезд. Ташкент, 1913; а также: МКЗ. Акмолинская область. Кокчетавский уезд. Воронеж, 1898. Т. I; Акмолинская область Атбасарский уезд. Воронеж, 1902. Т. II; Акмолинская область. Омский уезд. Омск, 1902. Т. XI; Семипалатинская область. Павлодарский уезд. Воронеж, 1903. Т. IV; Тургайская область. Кустанайский уезд. Воронеж, 1903. Т. V; Тургайская область. Актюбинский уезд. Воронеж, 1903. Т. VII; Семипалатинская область. Каркаралинский уезд. СПб, 1905. Т. VI. Семипалатинская область. Усть-Каменогорский уезд. СПб, 1905. Т. IX; Акмолинская область. Акмолинский уезд. Ч. I. СПб, 1907. Т. III; Ч. II, Чернигов, 1909; Акмолинская область. Петропавловский уезд. Чернигов, 1908. Т. XII; Семипалатинская область. Зайсанский уезд. СПб, 1909. Т. VIII; Семипалатинская область. Семипалатинский уезд. СПб, 1909. Т. X; Сводка материалов по киргизскому землепользованию. СПб, 1906. Т. XIII.

мировых водных бассейнов — океанов и морей — определила доминантную физико-географическую, биоценотическую, гидрологическую и атмосферную характеристику Казахстана, квалифицируемую учеными как внутриконтинентальную.<sup>37</sup> Иными словами, внутриконтинентальное положение Казахстана в общем экологическом пространстве Евразии обусловило специфику природно-климатических условий региона, выражающуюся в особой геоморфологической структуре ландшафта, достаточно изменчивом водном режиме, в скудном фитоценотическом облике данной экосистемы. Эти доминантные характеристики формировались в глубокой древности в конце четвертичного периода и обусловили сложение и функционирование в данной экосистеме особого типа жизнедеятельности людей — кочевничества<sup>38</sup> — с его специализированной жизнеобеспечивающей системой.

Особо следует отметить, что именно в процессе непосредственного производства средств к жизни осуществляется «биосинтез органических веществ в биологических средствах труда...» (В. Г. Виноградский), т.е. домашних животных, что и является целью хозяйственной деятельности в кочевой среде. Однако процесс реализации этой цели опосредуется процессом перманентного воспроизводства естественной среды обитания, поскольку естественное состояние последней выступает фундаментальным фактором жизнеспособности кочевого хозяйства. По существу, вся система технологических приемов, норм и форм организации выпаса скота у номадов имела природоохранные функции. Вследствие этого ТКЖ кочевников характеризуется наибольшей включенностью в структуру «измененного (антропогенного) ландшафта» данной территории (по терминологии И. И. Крупника), что обуславливает ее активность в процессе «обмена энергией,

---

<sup>37</sup> Казахстан. Общая физико-географическая характеристика. М., Л., 1950; Быков Б. А. Растительность и кормовые ресурсы западного Казахстана. Алма-Ата, 1955; Он же. Пастбища и сенокосы Казахстана. Алма-Ата, 1969; Демидовская Л. Ф., Аверина А. Б. Луга Южного Казахстана. Алма-Ата, 1974; Растительный покров Казахстана. Алма-Ата, 1966; Чулахин В. П. Физическая география Казахстана. Алма-Ата, 1968; Мордкович В. Г. Степные экосистемы, 1982; Ресурсы биосферы пустынь Средней Азии и Казахстана. М., 1984, и др.

<sup>38</sup> Акишев К. А. К проблеме происхождения номадизма в аридной зоне древнего Казахстана // Поиски и раскопки в Казахстане. Алма-Ата, 1972. С. 31-46; Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. М., 1991. С. 283-295; Андриянов Б. В. Неоседлое население мира. Историко-этнографическое исследование. М., 1985, и др.

веществом и информацией»<sup>39</sup> в кочевой этноэкосистеме.

В своих фундаментальных характеристиках — экономической, социокультурной, технологической — ТКЖ казахов аккумулирует многовековой опыт жизнеобеспечивающей стратегии кочевников в данной экосистеме. Истоки этой стратегии восходят к глубокой древности — энеолитической эпохе. Открытое в 1980 году Северо-Казахстанской археологической экспедицией энеолитическое поселение, находящееся в Володарском районе Кокшетауской области, «поражает огромным скоплением костей, принадлежащих, главным образом, лошади», которые составляли 99,9% всего остеологического материала<sup>40</sup>. Биометрическая обработка и изучение костных останков ботайской лошади, по ее наиболее диагностируемым морфологическим признакам (например, пястные и путовые кости, первые и вторые фаланги, строение костей конечности и высота в холке и т.п.), достаточно определенно показали ее одомашненность.<sup>41</sup> Стало быть, уже в эпоху неолита-энеолита на территории (главным образом, в северных, центральных и северо-восточных регионах) Казахстана сложились особые лимитированные отношения «каменного» человека со средой обитания, что нашло отражение в формировании первоначальной, так называемой, табунной формы коневодческой культуры (по выражению В. Ф. Зайберта, ботайского ХКТ).

«Как происходило взаимодействие внутри многоукладного хозяйства ботайцев? Оно регулировалось социальными потребностями и состоянием биосферы и гидросферы. При возрастании доли рыбного и охотничьего промыслов уменьшается доля мясного рациона от лошадей,

---

<sup>39</sup> Крупник И. И. Факторы устойчивости и развития традиционного хозяйства народов Севера (К методике изучения этноэкологических систем). Автореф... канд. истор. наук. М., 1977. С. 4.

<sup>40</sup> См.: Макарова Л.А. Предварительное определение костного материала из пос. Ботай//Отчет Северо-Казахстанской археологической экспедиции Казахстана//Археологические открытия 1980 года. М., 1981. С. 435. Зайберт В.Ф. Поселение Ботай и задачи исследования энеолита Северного Казахстана//Энеолит и бронзовый век Урало-Иртышского междуречья. Межвузовский сборник. Челябинск, 1985. С. 3-17; Он же. К проблеме выделения ботайского ХКТ//Маргулановские чтения. Сборник материалов конференции. Алма-Ата, 1989, С. 35-40; Макарова Л. А., Нурумов Т. Н. К проблеме коневодства в неолит-энеолите Казахстана//Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989. С. 122-131, и др.

<sup>41</sup> См.: Макарова Л. А., Нурумов Т. Н. К проблеме коневодства в неолит-энеолите Казахстана. С. 124-131.

и наоборот, при экстремальности присваивающих форм добычи увеличилось потребление домашних лошадей»<sup>42</sup>. Впоследствии, примерно в конце III тыс. до н. э., в связи с усилением аридизации степного пояса Евразии происходит изменение в структуре и способе организации жизнедеятельности древних насельников Казахстана: в видовом составе домашних животных доля овец постепенно увеличивалась, соответственно расширилась и амплитуда кочевания, что означало наступление качественно новой фазы в развитии автохтонного культурно-исторического ландшафта.<sup>43</sup> Носителями этой социальной традиции были андроновцы — искусные скотоводы, сочетавшие свою основную хозяйственную деятельность с естественно-орошаемым земледелием, так называемого первичного типа, на прилегающих к естественным водоемам и рекам территориях.<sup>44</sup>

Формирование раннего кочевничества в его существенных структурных параметрах — экономическом, социокультурном, технологическом и т.п. — связано с сакской этнокультурной традицией, существование которой ученые датируют VIII-III вв. до н.э.<sup>45</sup> «Развитие скотоводства как экономической стратегии при данном уровне и динамике производительных сил было оптимальной формой эксплуатации зоны степей и полупустынь с их

---

<sup>42</sup> Зайберт В. Ф. К проблеме выделения ботайского ХКТ. С. 38.

<sup>43</sup> Местное автохтонное происхождение энеолитической культуры в Казахстане получило убедительное основание в работах крупного специалиста по энеолиту В. Ф. Зайберта на примере изучения одного из выдающихся памятников данной исторической эпохи — ботайской культуры. Вместе с тем, исследователь не исключает возможности проникновения в местную культурно-хозяйственную традицию отдельных элементов иноэтнического происхождения. // Зайберт В. Ф. Энеолит Урало-Иртышского Междуречья. Петропавловск, 1993. С. 157-159.

<sup>44</sup> См.: Грязнов М. П. Этапы развития хозяйства скотоводческих племен Казахстана и Южной Сибири с эпоху бронзы // КСИЭ. 1957. Т. 26. С. 21-28; Маргулан А. Х., Акишев К. А., Кадырбаев М. К., Оразбаев А. М. Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966. С. 258-264; Маргулан А. Х. Бегазы - Дандыбаевская культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1979. С. 257-263, и др.

<sup>45</sup> Акишев К.А. К проблеме происхождения номадизма в аридной зоне древнего Казахстана // Поиски и раскопки в Казахстане. Алма-Ата, 1972. С. 33, 45; Однако проблема происхождения кочевничества в науке не решена. Вопрос о времени сложения данного типа хозяйственно-культурной деятельности также относится к разряду дискуссионных аспектов современной номадологии (более подробно см.: Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. Москва, 1991. С. 283-293).

высокопродуктивными кормовыми угодьями».<sup>46</sup> Именно с этого времени кочевничество становится магистральным направлением хозяйственно-культурного развития населения центральноазиатско-казахстанского региона. Соответственно выкристаллизовались имманентные для данной этноэкосистемы атрибуты социально-экономической и культурной, в известном смысле даже потестарно-политической организации кочевого общества. «Утверждался кочевой образ жизни с соответствующим набором типов — артефактов конской упряжи, оружия, посуды, приспособленной для постоянных пространственных перемещений. Деревянные чаши, блюда, ступки, столики неоднократно встречаются при раскопках в тех случаях, где почвенные условия позволяют сохраниться этим объектам. Среди глиняных сосудов преобладают приземистые, шаровидные, удобные для перевозки».<sup>47</sup> Иными словами, именно в этот период шло активное формирование адекватной для данной этноэкосистемы культуры жизнеобеспечения кочевников, представляющей собой социокультурно и экологически обусловленную технологию удовлетворения потребностей этнического коллектива в минимуме жизнеобеспечивающих благ.

Окончательно сложившийся в древнетюркскую эпоху кочевой тип хозяйственно-культурной деятельности, особенно жизнеобеспечивающая система, в своих основополагающих социокультурных, производственно-хозяйственных и технологических характеристиках сохранилась вплоть до начала эпохи технократической цивилизации.<sup>48</sup> Причиной послужило то, что — кочевничество до усиления техногенных факторов в истории центральноазиатско-казахстанского региона представляло собой сбалансированный механизм

---

<sup>46</sup> *Массон В. М.* Номады и древние цивилизации: динамика и типология взаимодействия//Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989. С. 85.

<sup>47</sup> Там же. С. 87.

<sup>48</sup> По словам А. К. Акишева: «Пастбищно-кочевая система (или сезонное распределение пастбищ и водоемов, без которого вообще было бы невозможно кочевое скотоводство), уже сложившаяся в момент перехода скотоводов к кочеванию в IX-VII вв. до н.э., фактически оставалась неизменной в продолжении тысячелетий». Свою мысль ученый аргументирует соответствующими этнографическими параллелями из истории Казахстана более поздних эпох — VII-XI вв., XIX-нач. XX вв., даже 20-х годов нынешнего столетия.//*Акишев К. А.* К проблеме происхождения кочевничества... С. 31-46; Эту мысль приводит в своей работе и В. Ф. Зайберт (правда, без ссылки на К. А. Акишева)//*Зайберт В. Ф.* Энеолит Урало-Иртышского Междуречья. С. 175.

поддержания взаимоотношений этнической общности и данной природно-экологической среды в состоянии гомеостаза и в таком качестве было наиболее рациональной формой организации жизнедеятельности кочевников в суровых ландшафтно-климатических условиях Казахстана.<sup>49</sup> Соответственно сложились как в конструктивном, так и технологическом отношении адекватные типы предметов и изделий самого различного назначения. Структурно-функциональные особенности, специфические формообразования элементов материальной сферы культуры, как и других сфер жизнедеятельности номадов, являются непосредственным результатом многовекового опыта социокультурной и технологической организации кочевой этноэкосистемы. Именно в типологически характерных особенностях элементов ТКЖ казахов как структурного (конструктивная специфика, структура технологии и т.п.), так и функционального порядка наиболее явно выражена социокультурно и экологически обусловленная рациональная стратегия жизнеобеспечения кочевников. Малые формы предметов хозяйственного и бытового назначения (они и типологически характеризуют элементы ТКЖ кочевников), преимущественно представленные кожаными, войлочными, деревянными, нередко металлическими (в том числе драгоценными) изделиями, а также своеобразные типы одежды и орудий труда у казахов отличаются функциональной мобильностью. Подчеркнутая пышность и громоздкость вещей в традиционном представлении номадов неудобны, поскольку находятся в противоречии не только с полезным качеством последних, но, прежде всего, с динамичным образом жизни кочевников.

Кочевники придавали огромное значение и эстетическому оформлению предметов различного назначения. В орнаментальном «освоении» поля предмета и изделий четко прослеживается символ-проекция эмоционально-образного — мифопоэтического — восприятия кочевниками «природного» пространства (время в системе данного миропонимания как бы останавливается, точнее сливается с пространством, принимая его образ). Архитектоника изображаемого «природного» пространства и изображенного в текстуре предмета (изделия) «вторичного»

<sup>49</sup> На этот очевидный факт обратили внимание и многие русские ученые. См., например, *Мацкевич Н. Н.* Сравнительная длина кочевок казахского населения б[ывшей] Семипалатинской губернии (с картой)//ЗСОИИК. Семипалатинск, 1929. С. 1-33, и др



пространства — символа-проекции — не совпадает в своих зрительно воспринимаемых деталях. Зато в последнем метафорично, образно фиксируется характерная черта (свойство) самого существенного, с точки зрения кочевника, природного явления (предмета, существа), которая по принципу *pars pro toto* («часть вместо целого») ассоциативно передает пространство объекта изображения. Смысловое единство орнаментальных мотивов образует композицию-декор предмета (изделия), своего рода текст природного пространства, который в своем этнически специфичном оформлении призван подчеркнуть «предковый дух» народа, актуализировать существующую этнокультурную традицию.<sup>50</sup>

В то же время органическая сочлененность художественного, эстетического и утилитарного, прикладного начал в текстуре любого предмета или изделия — наиважнейшая типологическая особенность вещи в кочевой среде. Даже в древней Греции, коренным образом отличающейся от кочевого мира во всех своих существенных социокультурных параметрах, «мы находим полное совпадение искусства и производства. Изображаемые у Гомера вещи одинаково являются и эстетической самоцелью и предметным вполне утилитарным, вполне бытовым».<sup>51</sup>

Декор изделий или предмета у кочевников «был подчинен назначению и смыслу вещи... Вещь существенна, а орнамент призван выявить ее тектонику и конструкцию. Он призван подчеркнуть ее функцию, открыть в ней новые связи с миром».<sup>52</sup> Синкретичность практически-бытового, утилитарного и художественно-эстетического начал в конструкции предмета (изделия) при примате первого прекрасно демонстрирует один из основных компонентов жизнеобеспечивающей системы кочевников — казахское переносное жилище — юрта, представляющая собой вершину кочевого искусства.<sup>53</sup> Юрта (*киіз үй*) не только удобна и

---

<sup>50</sup> Плодотворный опыт семиотического подхода к «тексту» археологического артефакта демонстрирует высокооцененная многими специалистами книга А. К. Акишева «Искусство и мифология саков» (Алма-Ата, 1984).

<sup>51</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 217; Каган С. Морфология искусства. Историко-теоретическое исследование внутреннего строения мира искусств. Части I, II, III. М., 1972. С. 178-181.

<sup>52</sup> См.: Акишев А. К. Искусство и мифология саков. С. 7, 9.

<sup>53</sup> Красочное, несколько поэтическое описание функции казахской юрты содержится в небольшом, но содержательном эссе Хакима Омарова Өткен күнде белгі бар.//Жұлдыз. 1989. № 5. 142-145-беттер; См. также: Сейдімбеков А. Күңгір-күңгір күмбездер. Алматы, 1988; Сол автор. Қазақ әлемі. Этномәдени пайымдау. Алматы, 1997. 330-342 беттер.

практична, но и достаточно эстетична: каждый из конструктивных элементов архитектуры юрты — будь то *шаңырақ* (купольный обруч), *есік* (дверь), *кереге* (решетки), *уық* (жерди купола), *ши* (чиевые циновки), *үзік, түндік, туырлық* (виды войлочных покрытий), *басқұр* (узорчатые тканые полосы) и т.д., а также внутреннее убранство — отличался необычным богатством украшений в виде интегрированных в единое композиционное целое орнаментальных мотивов и инкрустаций. Структурная сочлененность, праздничность, образность и лаконичность мироощущения, торжественная размеренность ритма, в то же время подчеркнутые контрасты в текстуре изображений — такова далеко не полная художественно-эстетическая характеристика декора казахской юрты. Интересно в этой связи следующее сообщение А. И. Левшина: у казахов, «зажиточных и богатых, вы, войдя в кибитку, увидите прежде всего вдоль противоположной входу стены целый ряд сундуков и тюков, расположенных в несколько рядов один на другом... Перед этой стеною из сундуков разостланы кошмы, покрытые коврами, на которых расположены, в свою очередь, еще небольшие мягкие коврики из бухарской материи на пуху...

Вообще, убранство кибиток весьма изящно. Огромные ковры покрывают все пространство юрты внутри ее. Несколько ковров поменьше расположены полукругом против входа. Большое количество пуховых ковров и богатых бархатных, преимущественно пунцовых, и шелковых подушек, вышитых или обшитых золотом и серебряным галуном. По потолку, на местах, соответствующих нашим карнизам (имеется в виду европейским - Н.А.) расположены узкие коврики, иногда в несколько рядов, из которых каждый представляет собой особый узор. Иногда полосы эти составлены из вышитых материй или пунцового бархата с золотым галуном».<sup>54</sup>

Декор казахской юрты не только символ-демонстрация этнического духа традиции, он прежде всего призван подчеркнуть соотнесенность «освоенного», предельно семантизированного пространства жилища с природным космосом как его первоосновой.

Пожалуй, главной составляющей ТКЖ казахов является

---

<sup>54</sup> Цитата по кн.: *Востров В. В., Захарова И. В.* Казахское народное жилище. С. 32. (*Левшин А. И.* Описание киргиз-кайсацких орд и степей СПб 1832, ч. 3. С. 20). Более подробно о юрте См.: *Маргулан А. Х.* Казахская юрта и ее убранство; Он же. Казахское народное прикладное искусство. Т. I. Алма-Ата, 1986. С. 89-107; *Аргынбаев Х.* Қазақ халқының қол өнері. Алматы, 1987. С. 9-19; *Муканов М. С.* Казахская юрта. Алма-Ата, 1981, и др.

система поселения,<sup>55</sup> представляющая собой весьма сложное в структурном отношении многоуровневое социально-технологическое образование. С точки зрения архитектурно-планировочной характеристики традиционное поселение казахов есть не что иное, как жилищно-поселенческий комплекс, объединяющий по хозяйственно-культурному и экологическому «правилам» существующей традиции определенное количество жилых и хозяйственных помещений. В социальном плане система поселения у казахов состоит из определенного количества индивидуальных семей, интегрированных в единое социальное целое в форме большой так называемой неразделенной семьи, объединяющей кровных родственников в пределах двух-трех поколений по агнатной линии. Однако объединение общинников по принципу «предковое дерево» опосредуется их социально-культурными и хозяйственными интересами,<sup>56</sup> регулируемые и регламентируемые существующими нормами и принципами институциональных отношений.

Существенным элементом традиционной системы поселения кочевников является территория их расселения и организации производственного цикла со всеми присущими ей естественными атрибутами (кормовой ресурс для скота, гидросфера, геоморфологическая характеристика и т.п.). Поскольку социальная структура поселения кочевников определяется кровнородственными отношениями общинников, во многом совпадающими с социальными, есть основания заключить, что традиционная система поселения у казахов является своего рода «сгустком» социальных и информационных связей в кочевом обществе.

Итак, традиционная система поселения казахов — достаточно сложноинтегрированное и полифункциональное образование и представляет собой (пользуясь терминологией А. К. Байбурина) «освоенное» социотехнологическое пространство жизнедеятельности кочевников. «В соответствии со своей пространственной организованной функцией поселение естественным образом выступает не только как отдельная система жизнеобеспечения, но и как

<sup>55</sup> Здесь рассматривается, преимущественно, кочевой тип жилищно-поселенческого комплекса — Н. А.

<sup>56</sup> Кстати сказать, для изучения механизма реализации человеческих потребностей в той или иной социокультурной среде огромное эвристическое значение имеет категория «интерес», рассматриваемая учеными как особая форма общественных отношений. // Ханипов А. Т. Интересы как форма общественных отношений. Новосибирск, 1987.

исходное и необходимое условие и средство для функционирования остальных систем — жилища, пищи, одежды»,<sup>57</sup> народных знаний, традиционной медицины. Основными составляющими традиционной системы поселения казахов является: жилище (переносное и стационарное, хозяйственные помещения различного назначения, культовые объекты, производственно-бытовой (промысловый) инвентарь, средства труда, представленные у кочевников преимущественно в естественно-живом виде,<sup>58</sup> а также территория ее расположения, включая пастбищно-кормовые угодья. Вероятно, есть смысл включить в предметную проекцию изучения вопроса и проблему о демографическом оптимуме поселения как о наиважнейшей его характеристике<sup>59</sup>, поскольку именно в данном аспекте (не исключая, однако, и других сторон вопроса) представляется возможным определить энергетический баланс данного поселения (разумеется, не в бухгалтерском понимании проблемы). Речь идет об определении соотношения между потреблением и целеполагающей человеческой энергией, опредмечиваемой в виде разнохарактерных продукций на различных уровнях жизнедеятельности номадов — производственно-трудовом, культурно-информационном и т.п. Иными словами, изучение баланса между этими поистине жизнеутверждающими полюсами хозяйственно-культурной деятельности этнического коллектива в разрезе социокультурно и экологически обусловленной демографической структуры поселения позволяет четко представить «общий кругооборот вещества и энергии в измененном (антропогенном) ландшафте».<sup>60</sup>

С точки зрения архитектурно-планировочной и конструктивной характеристики традиционная система поселения казахов, пожалуй, экологически более характерна, чем другие элементы ТКЖ, что объясняется ее непосредственной и органической включенностью в тектонику естественной среды обитания, в первую очередь,

---

<sup>57</sup> См.: Культура жизнеобеспечения и этнос. С. 102, а также С. 103

<sup>58</sup> Имеются в виду лишь те виды скота, которые представляют собой средства передвижения и транспортировки, т.е. специально предусмотренные для таких целей лошади и верблюды

<sup>59</sup> См.: Культура жизнеобеспечения и этнос. С. 112

<sup>60</sup> Крупник И. И. О классификационных методах изучения и сущности пищевых систем/Актуальные проблемы этнографии. М., 1973. С. 6.

ландшафтную структуру территории как природного условия функционирования поселенческого комплекса. Институционально-идеологическим воплощением органического единства этнического коллектива (общины) и родовой территории, как уже говорилось об этом в первом разделе настоящего исследования, выступает институт «Атақоныс» (вариант «Атамекен» - буквально земля предков).<sup>61</sup>

Институт «Атақоныс», базирующийся на определенном комплексе ритуально-культовых действий и традиционных мировоззренческих установок, а также строго регламентирующийся соционормативными установлениями, в том числе обычноправового порядка, в сущности, представляет собой особый принцип регулирования землепользования в сфере как внутриобщинных, так и межобщинных отношений. Поэтому функция института носит генерализующий характер, она призвана обеспечить слаженность взаимодействий всех структурных компонентов, принципов и норм системы землепользования у кочевников.<sup>62</sup>

Степень включенности данной «освоенной» и «окультуренной» территории в кочевую этноэкосистему как естественной-природной основы последней определяется в той мере, в какой система поселения осуществляет свои разнохарактерные функции в качестве социотехнологической формы организации жизненного пространства. Вместе с тем именно от степени «освоенности», «окультуренности» территории в первую очередь зависят характер, направленность и интенсивность «круговорота вещества и энергии в измененном (антропогенном) ландшафте».<sup>63</sup>

Как уже отмечалось, традиционная система поселения казахов в архитектурно-планировочном отношении

---

<sup>61</sup> Такая постановка вопроса особенно актуальна в условиях, когда некоторые сепаратистски настроенные элементы пытаются ставить под сомнение (вероятно, не без влияния своего северного «покровителя») исконную принадлежность ряда северных и северо-восточных регионов Казахстана. Отчасти это происходит вследствие незнания ими (да и не только ими, но и нами, учеными) особенности территориально-географической самоидентификации у казахов в историческом прошлом, которая в отличие от европейской системы этнотерриториальной самоидентификации, носящей политико-экономический характер, реализуется сугубо социокультурным, институциональным способом.

<sup>62</sup> Алимбаев Н. О механизме реализации отношений собственности в кочевом обществе. С. 13.

<sup>63</sup> Крупник И. И. О классификационных методах изучения и сущности пищевых систем. // Актуальные проблемы этнографии. С. 6.

экологически весьма характерна: при выборе местности для заселения в пределах принадлежащей данной общине территории строго учитывались потребности этнической общности в пастбищных угодьях и водных источниках. Иными словами, особенности фитоценоза (в первую очередь, растительного покрова), ландшафта (геоморфологическая характеристика местности), а также наличие достаточной для удовлетворения потребностей данной этноэкосистемы гидросети во многом определяли процесс формирования и функционирования жилищно-поселенческого комплекса. Очевидно, правы армянские исследователи, когда пишут, что «сельские поселения... относятся к тем элементам этнической культуры, основные формообразующие характеристики которых в наибольшей степени детерминированы средой обитания, конкретно, спецификой рельефа местности их расположения. И это естественно, поскольку каждый народ вне зависимости от присущих ему культурных традиций, при основании сельских поселений в первую очередь руководствовался чисто прагматическими, жизнеобеспечивающими соображениями, которые заключались в выборе местности, по возможности, оптимальным образом, отвечающей их потребностям в пригодной для обработки земле, в источниках воды, здоровом климате и т.д.».<sup>64</sup>

Традиционная система поселения казахов, как известно, включает в себя два типа — подвижный, кочевой и стационарный. Если основным элементом первого типа поселения является переносное жилище — юрта, —то во втором выделяются разнообразные виды стационарных жилищ — полуземлянки, землянки, а также наземные формы жилых помещений типа *шошала* или *тошала*,<sup>65</sup> *қоржын үй*, *тіркес үй* и т.п.

---

<sup>64</sup> Культура жизнеобеспечения и этнос. С. 113

<sup>65</sup> *Шне В.* Зимовка и другие постоянные сооружения кочевников Акмолинской области// ЗЗОРГО. 1894. Кн. 17. Вып.2. С. 10; *Аргынбаев Х.* Историко-культурные связи русского и казахского народов и их влияние на материальную культуру казахов в середине XIX — начале XX вв./ТИИАЭ АН КазССР. 1959. Т.6. С. 57; *Востров В.В.* Некоторые вопросы этнографии казахов Кзыл-Ординской области//ТИИАЭ КазССР.1963. Т.18. С. 32-33; *Шалекенов У.Х.* Казахи низовьев Аму-Дарьи. Ташкент, 1966. С.207; *Востров В. В., Захарова И. В.* Казахское народное жилище. С. 45-46; Материалы этнографических экспедиций автора 1993-1995гг. (Монголия, Талдыкорганская, Семипалатинская области), и др.

В настоящее время археологически зафиксированы и описаны четыре типа оседлых поселений у казахов (а не три, как полагает В. В. Востров и И.В.Захарова)<sup>66</sup>, датируемые XV-XVIII вв.<sup>67</sup> На основании изучения архитектурно-планировочных и конструктивных особенностей найденных памятников, С. Жолдасбаев выделяет четыре типа стационарных поселений казахов, характерных для XV-XVIII вв.: 1. *Кыстау* — зимовки; 2. *Кыстак* — зимовки-поселения; 3. *Уактылы қорғандар* — временные замки, укрепленные земляными и каменными стенами (в обоих случаях имеется ров); 4. *Кенты (қала)* — городища.<sup>68</sup>

Обычно 5-10 хозяйств объединялись и создавали одну зимовку, располагались дисперсно в зависимости от ландшафтно-гидрологической характеристики территории (расстояние между хозяйствами достигало от 5 до 10 км). «Следует отметить (это подтверждено данными археологии и этнографии), что по всей территории Казахстана, расположение и планировка зимовок одинаковые»<sup>69</sup>, что объясняется гомогенностью этнокультурной традиции казахов. Причем данный тип зимовки генетически восходит ко времени саков и усуней.<sup>70</sup>

Некоторые зимовки (но не все, как утверждает С. Жолдасбаев) постепенно трансформировались в *кыстаки* вследствие маргинализации части бедных слоев кочевников в сторону оседлости. «Здесь они постоянно жили и занимались земледелием, и эти зимовки постепенно превращались в кыстаки, — пишет об этом С. Жолдасбаев, — среди зимовок Центрального Казахстана встречаются зимовки-поселения, построенные на холмах и напоминающие северо-каратауские городища Ран и Культобе с мощными каменными стенами. На одном месте, т.е. в первичном кыстаке имелось от трех до восьми дворов с отдельными хозяйственными постройками».<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> Востров В. В., Захарова И. В. Казахское народное жилище. С. 36.

<sup>67</sup> Жолдасбаев С. Материальная культура казахов XV-XVIII вв.

<sup>68</sup> Там же. С. 14

<sup>69</sup> Там же. С. 14, 15

<sup>70</sup> Там же. С. 15; См.: также Маргулан А. Х. Архитектура древнего периода / Архитектура Казахстана. Алма-Ата, 1959. С. 51; Акишев К. А. Зимовки - поселения и жилища древних Усуней // Известия АН КазССР. Серия общественных наук. 1969. № 1. С.29-47.

<sup>71</sup> Жолдасбаев С. Материальная культура казахов... С. 15.

Следующие два типа оседлых поселений казахов— *уактылы коргандар* (временные зимовки) и *кент-городища*, по данным С. Жолдасбаева, были распространены в основном в XVII-XVIII вв. в качестве ставок степных аристократов — ханов, султанов, биев, крупных скотовладельцев-баев.<sup>72</sup> В последующие периоды эти типы поселений практически прекратили свое функционирование вследствие усиления российской колонизации казахского края, приведшей к потере былой мощи и привилегированного социального статуса казахской знати (типичный пример — судьба отца Чокана Валиханова Чингиса Валиханова).<sup>73</sup>

Больше всего распространены были первый и второй типы поселения, т.е. «кыстау-зимовки и кыстак-зимовки — поселения или кыстаки»<sup>74</sup>, как более соответствующие традиционному укладу жизни казахов формы стационарных поселений.

И все же даже среди небольшого, по сравнению с основным кочевым этническим массивом, количества оседлых казахов юрта была самым распространенным типом жилища не только в быту, но и в сфере хозяйственной деятельности. «Основным, самым главным жилищем казахских скотоводов в течение многих веков было жилище кочевое, об этом свидетельствует и то, что техническому совершенствованию и украшению юрты уделялось много внимания».<sup>75</sup> Отсюда — широкая распространенность среди казахов в прошлом подвижного, кочевого типа поселения.

Структура планировки традиционного поселения кочевников, как уже отмечалось, обусловлена местными экологическими факторами — геоморфологической характеристикой, водным режимом, степенью продуктивности растительного покрова и т.п. Причинно-следственные связи экосреды и архитектоники поселения опосредовались

---

<sup>72</sup> О характеристике этих типов оседлых поселений подробно см.: Жолдасбаев С. Материальная культура казахов... С. 22-27.

<sup>73</sup> Царская власть в лице местного колониального аппарата в крае, опасаясь смелых и умных представителей казахской знати, всячески старалась подавить их социальную инициативу в «зародыше», используя самые изощренные методы по испытанной формуле «кнута и пряника». Думается, проблема влияния российской колониальной политики на социально-психологический и политический настрой и инициативу казахской знати заслуживает самого серьезного внимания.

<sup>74</sup> Жолдасбаев С. Материальная культура казахов... С. 26

<sup>75</sup> Востров В. В., Захарова И. В. Казахское народное жилище. С. 36.



сложившейся системой социальных отношений у кочевников, особенно — кровнородственных, которым были пронизаны практически все сферы и уровни традиционной жизнедеятельности казахов.

Обычно, после окончательного выбора места для поселения, первым устанавливался *улкен үй*<sup>76</sup> — юрта семьи основателя данной родовой общности с ориентацией на восток (иногда, в зависимости от направления ветра, — на юго-восток), трактуемый общетюркской космогонической концепцией как передняя часть стран света.<sup>77</sup> По правой стороне «*улкен үй*», соотносимой у тюркских народов с югом, в зависимости от генеалогической близости к «*кара шанырак*» и социального статуса в общине располагались юрты других членов рода. Очевидно, такая ориентация была связана с положительным, с традиционной точки зрения тюркских народов, в том числе, казахов, значением слова-корня *оң* — правый: *сапарың оң болсын* — счастливого пути; *оңалды* — выздороветь; *оң қабақ* — правая бровь; *оң қабағым тартады-*

---

<sup>76</sup> *Улкен үй* (буквально - большой дом ) нередко назывался *кара шаңырақ* (буквально - черный обод, черный обруч), соотносимый исследователями с небосводом. На мой взгляд, смысл понятия *шаңырақ* семантически восходит к Тенгри—верховному богу древних тюрков, космическим воплощением которого является бесконечное и огромное, как сам мир небесное пространство (Ср. «*Tāŋridāki*» - букв. находящийся на небе, небесный; «*tāŋridāki*» *Kūnkā jerdāki elimka Vōkmadim*» - букв. находящимся на небе солнцем и [жизнью с] моим земным племенным союзом я ненасытился//Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 544.

<sup>77</sup> Восточная ориентация у тюрков, вероятно, была семантически связана с культом Солнца как главного Небесного Светила, восход которого символизировал обновление Мира и оживление Всего Сущего в гармоничном «освоенном» (по выражению А. К. Байбурина) пространстве. Характерно, что «западная сторона небосклона устойчиво связывалась с мотивом ухода из жизни, со страной предков». В этом смысле совершенно правы авторы книги: «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир» (Новосибирск, 1988), когда пишут, что «путь солнца, регулярно исчезающего на западе и появляющегося на востоке, не мог интерпретироваться иначе как умирание, влекущее за собой рождение» (С. 43). Интересно, что древний ритуал-поминки (саков?) «ашмаведха», устраиваемый в честь умершего царя — вождя, также символизировал рождение нового Начала (Акишев А. К. Искусство и мифология саков. С. 33). Аналогичная этнокультурная параллель — ас-поминки, устраиваемые в честь умершего по прошествии года — существовала и у казахов. Главным семантический смысл этого поистине великого ритуала — демонстрация этнического духа традиции путем символического (ситуативного) воспроизведения актуально существующих норм и принципов традиционных социальных отношений в обществе.// *Алимбаев Н. Казахский ас как модель мира кочевой культуры (к семиотике одной из форм ритуального моделирования действительности у кочевников)*//Всероссийская научная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1988-1989 гг. В 3-ч. Часть 2. Алма-Ата, 1990. С. 79-81.

ай «*Қобланды-батыр*» — буквально «У меня правая бровь дергается», что означает положительную эмоцию, извещение о предстоящем радостном, счастливом событии и т.п.<sup>78</sup> Традиция строго регламентировала порядок и процедуру установки юрт общинников, инсценируемые в определенной ритуально-обрядовой процессии.<sup>79</sup>

И еще об одном вопросе, связанном с архитектурно-планировочной ориентацией традиционной системы поселения казахов. Практически во всех работах, так или иначе затрагивающих тему поселения и жилища у казахов, данный вопрос не стал предметом серьезного размышления. В лучшем случае констатируется наличие у кочевников «гнездового»<sup>80</sup>, «кругового»<sup>81</sup> типов планировки поселения или расположение юрт рядом или полукругом дверью на подветренную сторону». По словам В.В. Вострова и И. В. Захаровой, кочевники свое поселения «местами располагали без особого плана, руководствуясь рельефом местности».<sup>82</sup> По таким «образным» характеристикам, разумеется, определить социокультурно и экологически обусловленную ориентировку поселения относительно сторон света практически невозможно. На самом деле традиционная система поселения казахов имела свою, освященную традицией четко выраженную восточную ориентацию. Но не все юрты, а лишь «*ұлкен үй*» — хранитель «*қара шаңырақ*», — символизировавший собой величие и благополучие рода. Поэтому, ориентированность *ұлкен үй* на восточную сторону света имела всеобщую силу для всех членов общины. Суть этого явления можно объяснить действием известного принципа «*pars pro toto*» («часть вместо целого»), универсального для всех типов традиционных социумов.

Количество объединенных в одно поселение - *аул* семей зависело от характера рельефа местности, водного режима

<sup>78</sup> Более подробно см.: Традиционное мировоззрение тюрков... С. 44.

<sup>79</sup> См.: Женщина в кочевом быту//ТВ. 1889. 22 августа; *Толеубаев А. Т.* Доисламские реликты... С. 166, и др.

<sup>80</sup> *Востров В. В., Захарова И. В.* Казахи. Материальная культура//Народы Средней Азии и Казахстана. Серия «Народы Мира». Этнографические очерки. М., 1963. Т. 2. С. 407; *Коновалов А. В.* Казахи Южного Алтая (проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата, 1986. С. 47.

<sup>81</sup> *Поталов О. П.* Особенности материальной культуры казахов//Сборник Музея антропологии и этнографии. 1949, Т. XII. С. 57; *Востров В. В., Захарова И. В.* Казахское народное жилище. С. 25.

<sup>82</sup> Там же; Такое утверждение авторы делают, ссылаясь на известную работу С. И. Руденко Очерк быта северо-восточных казахов// Материалы комиссии экспедиционных исследований. Л., 1930, Вып. 15. Серия Казахстанская. С. 32.

и продуктивности естественного травостоя. Демографический оптимум казахского поселения в значительной мере обусловлен и сезонным циклом. Следует отметить, в середине XIX века большие аулы-поселения, объединявшие в своем составе от 50 до 80 юрт, еще встречались <sup>83</sup> Впоследствии, в пору интенсивного проникновения российского капитала в пределы Казахстана, во второй половине XIX века, особенно на рубеже XIX-XX вв., резко усилился процесс изъятия царизмом казахских земель. Некогда обширные просторы пастбищных и сенокосных угодий казахов существенно сократились.<sup>84</sup> Это естественным образом повлекло за собой значительное уменьшение количества семьи в поселении-ауле. Так что сокращение естественного размера поселения-аула вовсе не связано с развитием производительных сил Казахстана, как утверждали В.В. Востров и И.В. Захарова <sup>85</sup>, а является прямым следствием хищнического, «хирургического» вмешательства российской колониальной системы в естественный ритм жизнедеятельности казахов-кочевников. В конце XIX в. размер поселения-аула в большинстве северных регионов казахского края сократился до 10-12 семей, нередко — до 7-8. Наиболее характерны в этом отношении данные экспедиции Ф. Щербины по Павлодарскому уезду Семипалатинской области: «По исследованию 1897 года, — сообщают авторы, — численность киргизского (т.е. казахского) населения в Павлодарском уезде определилось в 21837 хозяйств с 132137 душами обоего пола, кроме киргиз, живущих в г. Павлодаре, в станицах и поселках Сибирского казачьего войска и в русских селениях Томской губернии. Эти хозяйства составляет 2858 аулов; следовательно, на один аул приходилось 7,5 хозяйств».<sup>86</sup>

В Южных регионах Казахстана размер аула-поселения был несколько больше — количество хозяйств составило от 31 до 70 единиц.<sup>87</sup> Величина аула находилась в прямой зависимости от характера хозяйственной деятельности.

---

<sup>83</sup> См.: Михайлов В. Киргизские степи Акмолинской области. Кушмурунская волость// ЗЗОРГО. Кн. XVI. вып. I. Омск, 1893. С. 11; Востров В. В., Захарова И. В. Казахское народное жилище. С. 24..

<sup>84</sup> См.: например: МКЗ. Павлодарский уезд. Т. IV, Воронеж, 1903. С. II-IV.

<sup>85</sup> Востров В. В., Захарова И. В. Казахское народное жилище. С. 24.

<sup>86</sup> Материалы по киргизскому землепользованию..., Павлодарский уезд. С. 10, 11

<sup>87</sup> МКЗС. Ташкент, 1915. С. 20.

Согласно «Материалам по киргизскому землепользованию района реки Чу и низовьев реки Талас Черняевского и Аулиеатинского уездов Сырдарьинской области», «большая разница в величине аулов наблюдается между Аулиеатинским и Черняевским уездами. В последнем скотоводство занимает более значительное место, а для скотоводческого хозяйства нужен большой простор; поэтому здесь преобладают мелкие аулы: 37,7% всех аулов заключают в себе до 15 хозяйств, а аулы с числом хозяйств выше 50 составляют лишь 17,0%».<sup>88</sup>

Изменчивость количественного состава аула-поселения, как свидетельствуют источники, носила сезонный характер. На зимовках-кыстау объединилось лимитируемое средой обитания ограниченное количество хозяйств-семей (от 1 до 12 в зависимости от характера местного ландшафта и продуктивности растительного покрова). В теплое время года, особенно во второй половине мая (на юге и юго-востоке Казахстана), в начале июня (в северных и северо-восточных регионах), а также в конце августа-сентября имела тенденция к объединению мелких аулов-поселений в более крупные по кровнородственному принципу. «Летом зимние аулы-кыстау, — сообщают источники, — соединяются в летний аул, в так называемый котан».<sup>89</sup>

В теплое время года, в связи с объединением аулов-кыстау в крупные структуры, община восстанавливается в своем, так называемом естественном объеме. В этот период интенсивность информационных связей на всех уровнях общинной структуры достигает своего апогея: разнохарактерные формы празднеств и ритуально-культурных отправлений (*шілдехана, тұсау кесер, тоқым қағар, сүндет тойы, атқа мінгізу, ерулік, жарыс қазан, ас* и т.п.) как бы осуществляют различные рекреационные функции сдциокультурного порядка, демонстрируя фундаментальность и священность традиционных принципов, норм и общественных идеалов кочевников и направляя жизненную энергию общинников в «привычное» информационное русло.

Следует сказать, и в зимнее время информационные связи<sup>90</sup> между различными «секторами» общности — так

---

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> МКЗ. Акмолинская область. Омский уезд. Т.ХІ. Омск, 1902. С. 53.

<sup>90</sup> О понятии «информационная связь» как основы существования этнической системы см.: Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества / Расы и народы. М., 1972. Вып.2. С.19-29; Арутюнов С. А. Народы и культура. Развитие и взаимодействие. С. 17-40.

называемыми хозяйственными аулами-поселениями на уровне общины, а через нее на уровне всего этноса — не прерывались, поскольку регулировались определенными формами социально-идеологических институтов и установлений. Один из них — хорошо известный экзогамный принцип семейно-брачных отношений у казахов (т.е. запрет брака внутри рода до семи поколений)<sup>91</sup> — весьма красноречиво демонстрируют своеобразие и направленность инфосвязи как внутри общины, так и на уровне всего этноса.

Функционирование этого института детерминировало образование сложно разветвленной системы родства чуть ли не на уровне всего этноса, что нашло отражение в сложнейшей номенклатуре терминов родства<sup>92</sup>. Реальное значение и назначение этого принципа, как мне кажется, выходит далеко за рамки традиционных семейно-брачных отношений. Дело в том, что данный принцип, в сущности, представлял собой чрезвычайно эффективную норму воспроизводства такой системы родственных связей, которые, будучи перманентными, непрерывными как внутри общины, так и на уровне всего этноса, обеспечивали единство не только популяции, но и социума. Родственное начало, пронизывающее практически все стороны общества, в сфере общественных отношений кочевников являлось как бы синтезирующим и сплачивающим фактором. В представлении кочевников родственное начало всегда имело первостепенный нравственный смысл. Общеэтническая, объединяющая функция сложносочлененной системы родства у казахов нашла свое концентрированное выражение в известной паремиологической формуле «*Қарға тамырлы қазақ*», что примерно означает: «Все казахи — одного корня».

Система родства у кочевников, базирующаяся на родовой экзогамии, представляла собой широкоразветвленную сеть внутриэтнических взаимоотношений людей и в таком качестве обеспечивала непрерывную циркуляцию информационных связей как в вертикальной (межпоколенно-диахронной), так и горизонтальной (сфере межобщинных отношений) структуре кочевого общества.<sup>93</sup>

К числу наиболее важных компонентов ТКЖ казахов

---

<sup>91</sup> См.: *Аргынбаев Х. Қазақ халқындағы семья мен неке.*

<sup>92</sup> О понятиях и структуре кровнородственных отношений у казахов подробно см.: *Аргынбаев Х. Указ. Соч. С. 47-62.*

<sup>93</sup> *Алимбаев Н. О механизме реализации отношений собственности в кочевом обществе. С.13-14*

относится одежда, отличающаяся насыщенностью семантически значимыми знаками-символами. В существующей литературе научно обоснованный принцип классификации одежды отсутствует, что значительно затрудняет реальное представление систематики национального костюма с точки зрения его жизнеобеспечивающего назначения. Поэтому есть смысл в разработке таких критериев, которые обладали бы достаточной эвристической возможностью. Таковыми, на мой взгляд, являются половозрастной, сословно-классовый, функциональный, ритуально-магический критерий, которые с известной долей условности можно назвать классификационными сегментами. Причем при применении этих сегментов следует строго соблюдать определенную логику последовательности по известному принципу «от общего к конкретному». Иными словами, процедура классификационного моделирования одежды должна разворачиваться по логически выдержанной, на мой взгляд, схеме, основу которой составляют отмеченные выше принципы: половозрастной, сословно-классовый, функциональный (имеется в виду сфера применения), ритуально-магический. Смысл данной классификационной сегментации очень прост: содержание каждого последующего сегмента уже предыдущего, в то же время имеет самостоятельный структурно-функциональный статус. Например, ритуальный костюм *бақсы* (шамана), относимый нами к ритуально-магическому сегменту предлагаемой классификационной модели, казалось бы, должен быть отнесен к функциональному сегменту, однако имеет совершенно самостоятельный автономный статус как по своим конструктивным особенностям, так и функциональному назначению.

И еще об одном немаловажном вопросе относительно декора национального костюма. Обычно в исследованиях констатируется, что украшения одежды имеют символические функции половозрастного, классового, магического порядка. И это верно, но недостаточно, чтобы реально представить семантически значимый смысл отдельной категории одежды или ее элементов. Дело в том, что декор костюма (да и не только костюма) имеет определенный смысл лишь в той мере, в какой он призван подчеркнуть функции вещи не только символического, но и практически-утилитарного порядка. Так, декор ханского или султанского костюма выражает не только

знатный статус владельца, но и конструктивные и стилевые особенности этого типа одежды.

Изучая жизнеобеспечивающую систему этноса трудно представить ее структуру и функционирование без системы питания, понимаемой как главное звено в сложнейшем кругообороте веществ, энергии и информации, происходящем в данной этноэкосистеме. «Пищевая цепь одна из функциональных связей микросреды и хозяйственного коллектива. Она зависит от численности коллектива, производительности труда, интенсивности хозяйства и географических характеристик среды, а также в отдельных случаях — и от состояния других пищевых цепей в границах данного хозяйственно-культурного типа».<sup>94</sup>

Традиционная система питания казахов, функционально мобильный элемент ТКЖ, более выразительно характеризует степень адаптированности кочевников к данной экосреде. Вместе с тем, как пишет А. К. Байбурин: «Ритуальная еда — один из способов утверждения существующих социальных отношений».<sup>95</sup> Однако не только ритуальная еда, но и обыденная форма раздачи и приема пищи семиотически достаточно выразительна. Весьма характерна в этом отношении обычная процедура ухаживания и угощения гостей у кочевников, в которой традиционные принципы и нормы социальных отношений как бы опредмечиваются. В этом смысле данная процедура представляет собой сложнейшую ритуал-операцию, т.е. ритуальную модель культуры общения у кочевников. Традиция строго регламентировала время и место жертвоприношения. При этом учитывалась не только степень упитанности животного. Существенное значение имели также его биологический вид, возраст, пол и масть. Выбор животного по этим, обладающим высокой степенью семиотичности признакам, находился в непосредственной зависимости от статуса основного гостя, которым он наделен актуально действующей традицией.

---

<sup>94</sup> Алексеев В. П. Антропогеоценозы - сущность, типология, динамика// Природа. 1975. С. 7; Цит. по статье: Козлов В. И. Жизнеобеспечение этноса. С. 32.

<sup>95</sup> Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. С. 117. Однако трудно согласиться с таким мнением, поскольку основным и единственным способом (или механизмом) утверждения традиционных социальных отношений являются разнообразные виды институтов, идеология, общественные предписания и установки и т.д. Ритуальная еда (а также практически все виды трапез) выступает лишь одной из форм «монтажной демонстрации», ситуативного подтверждения незыблемости принципов и норм существующих общественных отношений.

Главный смысл этой процедуры концентрированно выражается в процессе раздачи таких компонентов блюда (в данном случае приготовленного из баранины), как *бас* (голова), *жамбас* (бедро), *тос* (грудинка) и т.д. Распределение их, по сути дела, представляет собой метафорическое обозначение линии поведения и статусов сотрапезников. Происходит как бы сгущение пространства социальных отношений в пространство обряда угощения. Традиционные этические понятия, стереотипы и принципы социального поведения и отношений интериоризируются в семантизированную структуру трапезы. Тем самым символически демонстрируется незыблемость и фундаментальность традиционных норм, форм и принципов социальных отношений и поведения у *номадов*.<sup>96</sup>

В сущности, процесс подготовки и организации любой общественно-значимой трапезы в кочевой среде детерминирован и структурируется соответствующим ритуалом или обрядом, который представляет собой институциональное воплощение определенной мировоззренческой парадигмы.

Любое общество, в том числе традиционное, постоянно нуждается в самовосстановлении, в воспроизводстве своего естественного состояния как основы полноценного функционирования жизнеобеспечивающей системы. Для этой цели существуют выработанные веками средства. В современных технократически ориентированных социумах процесс самовоспроизводства преимущественно осуществляется политически организованными техническими средствами. Иное дело в традиционном кочевом обществе, где в роли рекреационного средства выступает ритуал, благодаря которому инсценируются различные состояния социума. «Язык» данной инсценировки отличается метафоричностью, образной наглядностью, условностью, ситуативностью. Аппелляция к традиционным жизненным ценностям — весьма испытанный метод ритуальной инсценировки, призванный мобилизовать жизненную энергию этноса на сохранение духа традиций Великих Предков. Одно из таких средств-ритуалов — казахский *ас*, абсолютно неправомерно и несправедливо относимый практически всеми учеными к разряду похоронно-поминальных обрядов,

---

<sup>96</sup> *Алимбаев Н.* Этнографическое пространство казахского фольклора. Введение в проблематику. С. 19.



даже народных празднеств.<sup>97</sup> Между тем казахский *ас*<sup>98</sup>, устраиваемый в прошлом (последние крупные *асы*, как свидетельствуют наши полевые материалы, проводились в середине 20-х гг. XX века)<sup>99</sup> в честь покойного по прошествии года, по своему реальному назначению и значению выходит далеко за рамки похоронных и поминальных обрядов. Не вдаваясь в подробности этого ритуала, ограничусь теми характеристиками, которые на мой взгляд, обобщенно (хотя несколько абстрактно) фиксируют ее семантически наиболее значимые моменты.

Казахский *ас* не относится к разряду обычных народных праздников. Прежде всего *ас* мыслится как ритуал, призванный поддержать этнический дух традиции. Рискну утверждать, что он в сущности представляет собой **великий ритуал** самоочищения этноса. *Ас* своего рода превентивная мера общества, которая имеет своей целью предотвратить возвращение внутри общности нежелательных явлений-эксцессов. Путем «монтажной демонстрации» истинной силы общеэтнических ценностей и норм *ас* как бы регенерирует время всеобщего благоденствия («*қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған заман*»). Время как бы останавливается и переливается в социальный образ пространства. В этом смысле *ас*-ритуал является своего рода воплощением сущностных сил и свойств этноса, т.е. это пространственная модель мира культуры кочевников. Вместе с тем это пространство (пользуясь терминологией А. К. Байбурина) — предельно семантизированное пространство-вселенная кочевника.

Семантическая связь между различными «активными точками» ритуала (процедура принесения в жертву определенного количества скота с учетом их биологического вида, масти, возраста, пола и т.д., трапеза, борцовские турниры,

---

<sup>97</sup> Аничков И. И. Поездка на киргизские поминки в 1892 году//Известия общества археологии, истории, этнографии при императорском казанском университете. Т. XIV. Вып. II. Казань, 1897. С. 203-218; Диваев А. А. Древнекиргизские похоронные обычаи//Там же. С. 181-187; Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. С. 126-144, и др.

<sup>98</sup> Подробные сведения о крупных *асах*, проведенных, в частности, знатными баганалинцами — представителями одного из крупных подразделений племени найман в XIX веке содержат публицистическая статья писателя Сабыра Шарипова// Шарипов С. Екі томдық шығармалар жинағы. Екінші том. Очерктер, әңгімелер, публицистика. Алматы, 1982. 295-296 беттер.

<sup>99</sup> Материалы полевых этнографических исследований автора 1993-1995 гг. (Монголия, Талдыкорганская, Семипалатинская области).

поэтические состязания, конные скачки и т.п.) обеспечивается как системой знаков-символов (например, порядок расположения юрт отражает таксономические ранги общин-родов в обществе и т.д.), так и общепринятыми нравственными нормами. Эта связь, которую условно можно назвать синтагматикой ритуала, обуславливает ритмическо-смысловую цельность, системность всей процедуры. Вместе с тем «язык» ритуала, т.е. система знаков-символов (как эксплицитных, так и имплицитных), поведенческие стереотипы-нормы образуют «каналы» циркуляции информационных связей, которые во время процессии характеризуются наивысшей плотностью и интенсивностью.

Доминирующим «сквозным» типом социальных связей во время этого ритуала являются межобщинно-родовые отношения, в которые как бы интегрированы и другие формы общественных отношений. Причем основополагающие принципы и нормы этих отношений нравственно окрашены и предельно сакрализованы. Личность уважаема и ценится лишь в той мере, в какой она умело и корректно может проявить все достоинства и интересы своего рода (общины). Однако это вовсе не означает проявление отношений «сегментарных оппозиций» (термин В. Тэрнера). Наоборот, в сфере межобщинных отношений всегда доминирует принцип «единства во всем» («*Қарға тамырлы қазақ*»). Представляется, что «ситуативное» столкновение интересов общин является своего рода испытанием их на верность всеобщим ценностям и идеалам народа.

Казахский ас, понимаемый как **великий ритуал**, есть символическая характеристика состояния общества и вместе с тем наиболее мобильная форма социокультурного самовоспроизводства этноса.

Что касается такого важного элемента ТКЖ, как народные знания, незаслуженно обделенные вниманием исследователей, то их функции — познавательная, защитная, стимулирующая, программирующая, в значительной мере и регулятивная, — т.е. жизнеобеспечивающие функции в хозяйственно-культурной деятельности номадов, были чрезвычайно велики. Это «выражалось в моделировании космоса в магических ритуальных целях. Это заставило наблюдать и фиксировать в памяти явления природы, передавать знания потомкам, выделять циклы практической деятельности (начало весеннего выхода в степи, подготовка

скотоводов к зимовке и т.д.) запоминать признаки плохих и хороших времен, создавать специальные календари».<sup>100</sup>

Как уже отмечалось, процесс удовлетворения жизненно необходимых человеческих потребностей опосредуется предметно-целеполагающей деятельностью людей, принимает социально-организованную технологическую форму жизнедеятельности и в то же время детерминирует образование устойчивых форм, норм и принципов социальных отношений различного уровня. Отсюда — необходимость изучения социальных отношений как механизма функционирования жизнеобеспечивающей системы этноса.

Следует отметить, что общественное воспроизводство в условиях отношений естественной общности означало воспроизводство традиционных деперсонизированных личностных отношений, т.е. общинных отношений, являющихся всеобщим обязательным условием обеспечения стабильного функционирования социума (об этом более подробно см. в первом разделе настоящей книги). Поэтому экономический процесс в кочевой среде, как и других традиционных обществах, носил в целом непосредственно социальный характер.<sup>101</sup>

Поскольку личностные отношения, в отличие от вещных, возмездно-стоимостных отношений, являющихся сутью капиталистических общественных отношений, в докапиталистических социумах, в частности в кочевом, базируются на традиционных институтах, принципах, нормах и формах социально организованной деятельности и поведения, то логично заключить, что последние образуют особый тип отношений — институциональный.<sup>102</sup>

Представляется весьма заманчивым рассмотреть институциональные отношения как особый регулятивный механизм реализации не только отношений собственности,

---

<sup>100</sup> Зайберт В. Ф. Энеолит Урала-Иртышского Междуречья. С. 145. О различных жизнеобеспечивающих функциях традиционных народных знаний казахов более подробно см. в специальном разделе настоящей книги.

<sup>101</sup> Община в Африке; Киселев Г. С. О роли власти в генезисе классового общества (на материалах доколониальных обществ Тропической Африки)// СЭ. 1987. № 4. С. 61.

<sup>102</sup> В условиях господства отношений естественной общности, т.е. собственно в кочевом обществе функции институциональных отношений носят универсальный характер. Об этом более подробно см.: Алимбаев Н. Изучение теоретико-методологических вопросов этнической истории в современной зарубежной этнологии (80-е годы)// Вопросы этногенеза в зарубежных исследованиях. С. 3-9.

но и функции ТКЖ кочевников, поскольку в условиях отношений естественной общности организация жизнедеятельности номадов осуществлялась в соответствии с регулирующей функцией общественных институтов, т.е. в рамках институциональных отношений, представляющих собой совокупное функциональное выражение практически всех типов социальных связей в обществе. Структуру этого типа (или уровня) общественных отношений образуют все институты, общепринятые нормы социальной деятельности и этнического поведения, а также разнохарактерные формы, принципы общественных предписаний и установок самого различного значения и назначения.

Поскольку система общественных отношений в реальности являет собой сложнейший переплет разнообразных структурно-функциональных рядов социальных связей, то есть сложное интегрированное образование, то любой тип отношений, в том числе институциональные отношения, следует рассматривать на уровне содержательной теоретической абстракции.

Границы отдельных «блоков», т.е. институтов, установок, принципов общественно значимых действий размыты и проницаемы. Нормальное функционирование каждого из этих компонентов предполагает нормальное функционирование других компонентов данного типа отношений. Функциональную взаимосвязь и взаимообусловленность элементов институциональных отношений можно представить в виде цепной реакции, где движение одного элемента приводит в движение другие.

Одним словом, система институциональных отношений представляет собой особый регулятивный механизм, охватывающий практически все сферы жизнедеятельности общества. Основное назначение этого механизма — регулирование социально организованной предметной деятельности и поведения членов коллектива, общности в соответствии с «господствующим всеобщим определением» (К. Маркс), т.е. осуществление разнохарактерных соционормативных функций. Разумеется, значение традиционных социальных институтов этими функциями не исчерпывается. Наряду с этими функциями они выполняют коммуникативную, селективную, когнитивную, программирующую и т.п. функции, что является предметом специального исследования.

Социальные институты, будучи регулятивным механизмом,

обеспечивают стабильную циркуляцию информационных связей внутри социума, что является важнейшим принципом жизнеспособности общества. Ибо именно в рамках институциональных отношений происходит трансмиссия, аккумуляция и передача межпоколенного социально-этнического опыта. Вместе с тем традиционные социальные институты в сфере межэтнических отношений образуют особый защитный механизм этноса, так называемый этнический осмос.<sup>103</sup>

Следует отметить, что структурно-функциональная характеристика того или иного института обусловлена той социальной сферой, в которой он «работает». Ряд элементов институциональных отношений является достаточно сложным образованием. Однако степень автономности элементов институциональных отношений весьма относительна, так как стабильное функционирование каждого из них базируется на сложнейших взаимосвязях всех без исключения элементов этого образования.

Как уже отмечалось, воспроизводство деперсонализированных личностных отношений, т.е. общественного человека с его определенной ролью, статусом, социальным положением в кочевом обществе, в конечном счете детерминируется институциональными отношениями. Вместе с тем следует четко дифференцировать функции социальных институтов в различных сферах и уровнях общественных отношений. В сфере социально-классовых отношений, например, социальные институты, регулируя положение и место каждого социального страта в общественном производстве, образуют «внеэкономическую» систему организации и реализации отношений собственности.<sup>104</sup> В этом смысле институциональные отношения представляют собой своего рода способ соединения непосредственных производителей со средствами производства, т.е. в сфере классовых отношений традиционные институты функционируют как механизм реализации отношений собственности на условия и средства

---

<sup>103</sup> О понятии «этнический осмос» см.: Арутюнов С. А. Этнические общности доклассовой эпохи//Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982. С. 76-80.

<sup>104</sup> Алимбаев Н.О. О способе соединения непосредственных производителей со средствами производства у кочевников Евразии// Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений (Лавровские чтения). Спб., 1992. С.31-33.

производства (об этом более подробно см.: в первом разделе настоящего исследования).

На уровне горизонтальной структуры, т.е. в сфере отношений рядовых общинников социальные институты обеспечивали их корпоративное единство, столь необходимое для стабильного функционирования жизнеобеспечивающей системы в кочевой среде.

Что касается общины—основного института регулирования жизнеобеспечивающей системы, — то ее функции представляют собой реализацию функции других социальных институтов. Иными словами, кочевая община как главная производительная сила социума реализует свои функции при посредстве других институтов, и эти функции являются генерализующими.

Такова далеко неполная характеристика содержания и функции ТКЖ казахов. Настоящий очерк представляет собой лишь попытку обозначить общетеоретическую проекцию дальнейшего углубленного и системного изучения традиционной жизнеобеспечивающей системы казахов как адекватного социотехнологического способа (механизма) функционирования кочевой этноэкосистемы.

---



### *Очерк третий*

## **ПЕРЕНОСНОЕ ЖИЛИЩЕ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ**

### **Вопросы экологии**

Жилище является одной из трех основных доминант культуры жизнеобеспечения (КЖ). Еще в 30-е годы американский ученый Л.Берталанфи разработал общую теорию систем, в которой заключалась идея целостности исследуемых объектов и единства их внутренней динамики<sup>1</sup>. Эта теория систем была в дальнейшем разработана советскими учеными и применена ими в гуманитарной области знаний, в частности, в этнографии. Суть системного изучения заключается в том, что три составные географического ландшафта (человек — общественное производство—природа)<sup>2</sup> взаимосвязаны и взаимообусловлены, ибо социальные и этнические процессы, происходящие на Земле есть ничто иное как «история природы и история людей»<sup>3</sup>.

Географическая среда как философско-политическая категория, в ее любых проявлениях, имеет два полюса: человек и природа. И если рассматривается какая-либо из составных частей этой среды (среда обитания, ресурсы, экология) — все

---

<sup>1</sup> Берталанфи Л. Общая теория систем - критический обзор //Исследования по общей теории систем. М., 1969.С.28.

<sup>2</sup> Алаев Э.Б. Экономико-географическая терминология. М., 1977.С.147.

<sup>3</sup> Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С.45.

они соотносятся с человеком, все три понятия антропоцентричны<sup>4</sup> Изучение явлений, объектов предполагает включение в ландшафтную среду наряду с другими субстанциями (литосферой, гидросферой) и социально-экономической среды — человеческого общества и его деятельности<sup>5</sup> Все эти субстанции согласно системному подходу должны рассматриваться как части единого целого.

Материальная культура и ее составляющая — жилище человека как продукт его деятельности — должны рассматриваться в тесной взаимосвязи с географической средой (ландшафтом).

«Жилище человека, — писал С. А. Токарев, — выполняет подобно одежде ту элементарную функцию защиты от внешней среды, которая вполне аналогична и даже тождественна параллельным явлениям в мире животных: палеолитическая пещера, ветровой заслон, землянка или шалаш древнего человека по этой своей первичной функции не отличается от норы и берлоги зверя, птичьего гнезда. Но из этого общеизвестного и элементарного факта вытекают чисто социальные последствия, превращающие человеческое жилище в историческую категорию с неисчерпаемым и чрезвычайно изменчивым содержанием»<sup>6</sup>.

Что же превращает жилище человека в историческую категорию? Прежде всего, этому способствует процесс экологической адаптации общества к природной среде, когда организовано осваиваются территории, строятся жилища и целые поселения, когда налаживается обеспечение пищевыми продуктами<sup>7</sup> Именно организованная адаптация человеческого общества к природной среде, использование ресурсной среды в неоднозначных ландшафтах привело к возникновению различных по своей планировке поселений и конструкций жилищ.

При изучении поселений и жилищ необходимо учитывать и хозяйственно-культурный тип — особенности хозяйства и культуры, исторически сложившиеся у различных народов, близких по уровню социально-экономического развития и

<sup>4</sup> Алаев Э.Б. Экономико-географическая терминология. С. 146, 147.

<sup>5</sup> Демек Я. Теория систем и изучение ландшафта. М., 1977. С. 19.

<sup>6</sup> Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры//Советская этнография. 1970. №4. С. 11-12.

<sup>7</sup> Арутюнов С.А. Народы и культура. Развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 204.



обитавших в сходных естественно-географических условиях. По классификации, принятой в науке, в Казахстане в течение многих веков господствовала вторая группа ХКТ, основу которой составляли животноводство и мотыжное (ручное) земледелие<sup>8</sup>. Также надо учитывать, что в историко-этнографических или историко-культурных областях в силу общности социально-экономического развития, процессов взаимовлияния и взаимообогащения народов складывались и общие культурно-бытовые (этнографические) особенности. Наиболее ярко эти особенности выступают в материальной культуре, в частности — в жилище<sup>9</sup>.

Таким образом, географическая среда, хозяйственно-культурный тип, историко-этнографические особенности должны учитываться при изучении истории жилища.

Как известно, широтные географические пояса и высотные ступени подразделяются на геосистемы меньших размеров — геохоры, основной единицей которых является ландшафт, «реально существующая часть земной поверхности, самостоятельное географическое образование, которое качественно отличается от других частей ландшафтной сферы»<sup>10</sup>.

Геосистема Казахстана включает в себя многообразные геохоры — это равнинно-предгорные (Прикаспийская, Туранская и Западно-Сибирская низменности), песчаные массивы (Каракум, Кызылкум), возвышенности (Устюрт, Бетпақдала, Тургайская, Эмбенская), низкогорье (Центрально-Казахстанский мелкопесчанник, Мангыстауские и Мугоджарские горы) и высокогорье, подковой охватившее восток и юго-восток Казахстана (горы Алтая, Тарбагатай, Алатау и Тянь-Шаня)<sup>11</sup>.

Растительный и животный мир (биоты) — главные компоненты большей части ландшафтов на континентах. Основной единицей биоты в ландшафте является экосистема — «совокупность растений и животных, взаимосвязанных между собой круговоротом вещества и энергии с условиями существования. Таким образом, экосистема включает в себя

---

<sup>8</sup> Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы. Расы. Культуры. Москва, 1985. С. 177, 179

<sup>9</sup> Там же. С. 222.

<sup>10</sup> Демек Я. Теория систем... С. 44.

<sup>11</sup> Казахстан. Общая физико-географическая характеристика. М. Л., 1950. С. 27-140.

абиотические факторы среды (горные породы, рельеф, воздух, вода), почвы и биотические элементы»<sup>12</sup>.

Из пяти групп наземных экосистем (биокры) наиболее распространенными в Казахстане являются степи, лесостепи и отчасти пустыни<sup>13</sup>. В наземных экосистемах по классификации Я. Демек отсутствуют предгорные и горные зоны, которые он причисляет к «абиотическим факторам среды»<sup>14</sup>. Но ведь и в горной части ландшафта идет круговорот веществ и энергии. Поэтому отделять предгорные и горные зоны от биотических элементов ландшафта вряд ли возможно.

Каким бы ни было огромное влияние географической среды на развитие жилища, все же определенную роль в его формировании играл способ производства, экономический уклад и соответствующий ему быт непосредственных производителей средств жизнеобеспечения. В статистическом отчете по Акмолинской области за 1892 г. можно прочесть, что основное занятие казахов «есть скотоводство, которое является главной причиной их кочевого образа жизни, так как киргиз (казах — М. М.) от скота получает все необходимое: пищу, одежду, жилище и даже топливо, продажей избытка скота удовлетворяет все остальные потребности в своей жизни...» Скотовод «в силу необходимости должен содержать их (виды скота — М. М.) круглый год на подножном корму, а следовательно, по мере уничтожения корма в одном месте, должен переходить со своими стадами на другое, т.е. кочевать». Для успешного ведения скотоводства необходимы: 1) обширность территорий для пастбищ, 2) особая порода скота, требующая незначительного ухода, 3) благоприятные климатические условия<sup>15</sup>.

Именно кочевой образ жизни способствовал созданию переносного жилища, а в условиях евразийских степей — его развитию от простых форм (шалаша) до совершенной его конструкции (юрты).

## **Генезис и развитие переносного жилища**

Увеличение поголовья скота — основного богатства казахов было невозможно без сезонной смены пастбищ,

---

<sup>12</sup> Демек Я. Теория систем... С. 165.

<sup>13</sup> Там же. С. 167.

<sup>14</sup> Демек Я. Теория систем... С. 165.

<sup>15</sup> ЦГА РК.Ф. 393. Оп.1. Д. 35. Л. 21-22.

круглогодичного содержания его на подножном корму. Это объясняется резко континентальным климатом, неравномерным выпадением осадков, низкой кормовой продуктивностью естественного растительного покрова<sup>16</sup> на большей части территории Казахстана. Такой ХКТ диктовал необходимость совершенствования переносного жилища от простейших его форм к сложным конструкциям, чем и явилась юрта. Она могла возникнуть только в кочевой среде, и не во всяком регионе земного шара. Кочевники-арабы не знали юрты. То же самое можно сказать об ираноязычных кочевниках, или взять народы Севера — далее чума и яранги они не пошли.

Несомненно, что в генезисе и развитии жилища, в его совершенствовании определяющими были форма ведения хозяйства, ХКТ, географическая среда, а также среда обитания. Но при всей значимости вышеуказанных явлений человек, его жизнеобеспечивающая деятельность, — главный объект этнологического исследования. На самом деле, производящая подсистема (или КПП), соционормативная подсистема (СНМ) и познавательная подсистема (ГК) — ничто без человека, общества, так как только жизнеобеспечивающая деятельность его, сфера потребления определяют развитие других подсистем культуры этноса. А одной из доминант жизнеобеспечивающей подсистемы, или культуры жизнеобеспечения (КЖ), и является жилище человека.

Под категорию переносного жилища подпадает все, что защищает человека как биологическое существо от вредных и даже пагубных влияний экосистемы, — от примитивного заслона ветру и дождю до современной, совершенной во всех отношениях, юрты. Говоря словами де-Графа, «жизнь есть полное соответствие с окружающей средой»<sup>17</sup>

Естественно, эволюция переносного жилища от простейших форм к совершенным невозможна без творческой, целенаправленной деятельности человека. И если мы говорим о принципе мезологии (учение о влиянии окружающей среды), разработанной еще Гиппократом<sup>18</sup>, то в неменьшей степени нужно констатировать факт определяющего влияния человека на создание жилища как

---

<sup>16</sup> Климат Казахстана. М., 1959. С. 100-117, 260-289; Федорович Б.А. Природные условия аридных зон СССР и пути развития в них животноводства. Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии. Л., 1973. С. 216-217.

<sup>17</sup> Реклю Элизе. Человек и земля. Спб.: Издание Брокгауз-Ефрон. 1906. Т. 1. С. 39.

<sup>18</sup> Там же. С. 40.

объекта, выполняющего защитные функции. Совершенствовался человек как историческая категория, совершенствовалось и его жилище.

Признавая творческое начало в развитии жилища за человеком, все же надо подчеркнуть, что на ранних этапах его исторического развития влияние климата, ландшафта в целом, были решающими в выборе формы жилища. Да и на более поздних этапах истории, вплоть до нашего времени, влияние географической среды на конструкцию жилища ощутимо.

Некоторые традиционные жилища, пройдя через века, бытуют и ныне. Э. Реклю писал, что «нет такой формы жилища, нет такого типа хижины или шалаша, примеров которого не сохранилось бы в употреблении до настоящего времени»<sup>19</sup>.

Корни современных традиционных жилищ, например, юрты, уходят в эпоху зари цивилизации. Еще Геродот в своих очерках о Скифии описывал простейший вид жилища аргиппеев: «Каждый живет под деревом. На зиму дерево всякий раз покрывают плотным белым войлоком, а летом оставляют без покрывки»<sup>20</sup>.

«Природный каркас» широко использовался во всех частях ойкумены, где был лес. Опять обращаемся к Э. Реклю: «Для создания хижины древнейшего типа достаточно было согнуть стволы деревьев, **расположенных по кругу** (выделено нами — М. М.), связать их у вершин стволов и иногда еще обмазать глиной, чтобы сделать их более устойчивыми»<sup>21</sup>. Такой древнейший тип жилища более характерен для постоянно или продолжительно живущих на одном месте коллективов (родов, племен, народов). Но для тех, кто вел кочевой образ жизни (большой частью в степной зоне, бедной лесом), были необходимы мобильные и переносные жилища.

Жилище скифов не исчерпывалось только вышеуказанным «природным каркасом».

Гиппократу, древнегреческому врачу и естествоиспытателю V в. до н.э., приписывается сочинение «О воздухе, водах и местностях». В нем дается описание образа жизни скифов: «Называются кочевниками потому, что у них нет домов, а живут они в кибитках, из которых наименьшие бывают четырехколесными, а другие — шестиколесными; они кругом закрыты войлоками и устроены подобно домам: один

---

<sup>19</sup> Там же. С. 162.

<sup>20</sup> Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 193.

<sup>21</sup> Реклю Э. Человек и земля. Т. I. С. 166.

с двумя, другие с тремя отделениями; они непроницаемы ни для дождевой воды, ни для света, ни для ветров. В эти повозки запрягают по две и по три пары безрогих волов...»<sup>22</sup>

Такие дома на колесах были переняты и в последующие века у скифов кочевым миром евразийских степей, о чем имеются сведения в письменных источниках, на страницах народного эпоса. Здесь же скажем, что для скифов были характерны и переносные жилища — кибитки наземных конструкций<sup>23</sup>.

Какова же конструкция переносного жилища скифов, в одном случае называемого кибиткой, в другом — юртой? О ней можно судить по описанию ритуального обычая очищения после похорон в паровой юрте. Ее конструкция такова: «три жерди верхними концами наклонены друг к другу, и обтянуты шерстяным войлоком; потом войлок стягивают как можно плотнее и бросают в чан, поставленный посреди **юрты** (выделено нами — М.М.), на раскаленные докрасна камни»<sup>24</sup>.

Такое переносное жилище скифов (несомненно, прототип бани) дошло до наших дней в виде чума сибирских народов и шалаша *күрке* казахов. Можно ли применить к нему термин «юрта», как это делает в своем академическом переводе «Истории» Г.А.Стратановский? Лишь условно, ибо юрта отличается по своей конструкции от других видов переносных жилищ, и чтобы уяснить это, — необходимо проследить главные этапы в ее совершенствовании.

Бесспорно, первоначальной формой основания жилища был круг, и он был взят человеком из природы — таковыми были муравейники, гнезда птиц<sup>25</sup>. Взяв форму у природы, человек, как разумное существо, модифицировал, совершенствовал ее сообразно своим потребностям. Проследим это на примере развитии переносного жилища.

Вне всякого сомнения шалаш был ступенью к созданию той конструкции, которую мы называем юртой. Он сохранился и был широко распространен до недавнего времени в быту некоторых народов. Конечно, это не шалаш древних эпох, он, тоже совершенствовался и достиг высшего предела, приводя к качественным изменениям форму переносных жилищ в целом.

До недавнего времени кыпчаки, вошедшие в состав

---

<sup>22</sup> Шелов Д.В. Скифы. // Исчезнувшие народы. М., 1988. С. 68.

<sup>23</sup> Геродот. История. С. 199.

<sup>24</sup> Геродот. История. С. 205.

<sup>25</sup> Реклю Э. Человек и Земля. С. 165.

узбекского народа, наряду с юртой пользовались шалашом *капа* в своих кочевках по территории современных Андижанской и Самаркандской областей. Его деревянная конструкция состояла из 6-8 (и более) жердей длиной до 3 м. Их ставили по кругу, а верхние концы связывали. Эти жерди в нижней и верхней части опоясывали тонким тростником, а в местах их скрещивания связывали бечевками. Этот деревянный каркас накрывался камышовой циновкой. Более состоятельные семьи закрывали жилище войлоком, а бедные — обмазывали саманной глиной. Дверь закрывала камышовая циновка<sup>26</sup>.

Нет сомнения, что подобный вид переносного жилища — реликт, отголосок далеких эпох. Но меняя составляющие, человек не менял принципа. И несомненно, что в конфедерации кыпчакских племен, еще задолго до монгольского нашествия, прервавшего образование казахского этноса, подобная *капа* наряду с юртой встречалась нередко, и такой вид переносного жилища был распространен в Евразии. Об этом говорят конические шалаши некоторых народов Сибири (карагосов, якутов, алтайцев)<sup>27</sup>, имеющих много сходного с шалашом кыпчаков.

Возникает вопрос, почему *капа* не сохранился в быту казахов, или хотя бы кыпчаков, вошедших в состав казахской народности? И казахи пользовались до недавнего времени шалашами *курке*, по конструкции напоминающими кыпчакские *капа*, но по размерам они были меньше, а главное — ими пользовались только пастухи в летнее время и совсем обедневшие бесскотные жатаки-земледельцы. Видимо, дело в том, что кыпчакский *капа* не имел очага, в нем не разводили огня, боясь сжечь жилище, да и не было отверстия — дымохода. В холодное время помещение обогревали при помощи тлеющих углей в жаровне<sup>28</sup>. Такой обогрев был достаточным при перекочевках на небольшие расстояния и при температурах Средней Азии. Иное дело у казахов: резко континентальный климат, кочевые пути от зимовок к летним пастбищам и обратно простирались на десятки, а иногда на сотни верст, для их преодоления требовалось много времени,

---

<sup>26</sup> Шаниязов К.Ш. К этнической истории узбекского народа (Историко-этнографическое исследование на материалах кыпчакского компонента). Ташкент, 1974. С. 235.

<sup>27</sup> Народы Сибири, Народы мира. М.-Л., 1956. С. 286, 287, 338; Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989. С. 140. Таблица 6,2.

<sup>28</sup> Шаниязов К. Ш. К этнической истории... С. 236.

которого у казахской семьи не было, да и накладно при каждой остановке сооружать очаг вне жилища, как это делали среднеазиатские кыпчаки. Поэтому казахский *курке* трансформировался в *кос*, у которого был небольшой *шанырак* для дымохода (также для освещения), а стенку составляли жерди, воткнутые в него верхними концами, которые расходились радиально, образуя круговую площадь, как в кыпчакском *капа*. В этом мы видим специфику хозяйства, взаимосвязь жилища с ландшафтом и образом жизни. Каждый народ создает то, что ему выгодно, сообразуясь с природной средой.

Исследователь переносных жилищ Н.Харузин писал в конце XIX в.: «Кибитки, в которых кочуют в настоящее время многие тюркские и монгольские народности, оказываются в общих чертах, почти совершенно такими же, какими были по описанию лиц, имевших случай познакомиться с этими народами за несколько веков до нашего времени. Но чтобы достигнуть этой формы жилища, монголу или тюрку пришлось пройти длинный путь».<sup>29</sup>

Главный характерный признак юрты, отличающий ее от других переносных жилищ — это разборно-складной решетчатый остов, но путь к его созданию занял многие века.

М. Ростовцев считает, что жилища, каркас которых состоял из жердей нельзя считать еще юртой, в лучшем случае — это шалаш с войлочным покрытием<sup>30</sup>

Вышеуказанное жилище должно было совершенствоваться хотя бы для увеличения его площади, чтобы вместить проживающих в нем. Этим, несомненно, было вызвано появление во второй половине I тысячелетия до н.э. в степях Евразии полусферического шалаша, «согнутых в дугу жердей, верх которых укреплялся в скрещивании конически установленных жердей в центре жилища»<sup>31</sup> Рисунок такого жилища был обнаружен С.И. Вайнштейном при раскопке одного из курганов кызылганской культуры скифского

---

<sup>29</sup> Харузин Н. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. М., 1896. С. 3.

<sup>30</sup> Ростовцев М. Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1914. Т. I. С. 173.

<sup>31</sup> Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии / Советская этнография. 1976. № 4. С. 45.

времени в Туве<sup>32</sup>, по нему произведена реконструкция жилища<sup>33</sup>.

Следующим этапом в развитии переносного жилища согласно классификации С. И. Вайнштейна, можно считать создание сплетенного из ивовых прутьев куполообразного шалаша, верх которого переходил в шейку и основание которого, видимо, скреплял деревянный круг. Такое жилище возникло не позднее конца I тысячелетия до н.э. и названо ученым шалашом хуннского типа<sup>34</sup>.

О форме жилища населения Западно-Тюркского каганата (VII в.) можно судить по подкурганым погребальным постройкам, которые отражали быт, экономический уклад, религию средневековых насельников Казахстана.

Если для оседлой части населения каганата характерны квадратные или прямоугольные погребальные ямы, то у кочевых племен в среднем течении Сырдарьи они состоят «из перекрытой купольным сводом камеры и входного коридора»<sup>35</sup>. Это, несомненно, говорит о том, что купольный свод был господствующим у кочевого населения каганата, так как погребальный комплекс есть отражение реальной жизни.

Но все же, что явилось прототипом юрты, его деревянной конструкции? Н. Харузин считает прототипом модификацию чума-остов составляли вбитые в землю кольца, к которым привязывались легкие жерди, соединенные и связанные вверху, тем самым образуя купол<sup>36</sup>. В подтверждение слов Н. Харузина можно привести сведения В.В. Радлова (60-е годы XIX в.) о юрте алтайцев «с постоянным, неразбирающимся каркасом...» В таких юртах «каркас состоит из воткнутых в землю вертикальных палок, скрепленных наверху поперечными перекладинами. К каждой вертикальной палке прикреплен нижний конец палок, образующих каркас крыши и сходящихся наверху конусом. Затем крыша и стены кроются кошмами... Дверью служит простеганное двойное войлочное одеяло...»<sup>37</sup> При переезде на новое место такую юрту не разбирали, а на новом месте сооружали новую, что

---

<sup>32</sup> Вайнштейн С.И. Памятники скифского времени в Западной Туве// Ученые записки Тувинского НИИ языка, литературы, истории. Кызыл, 1955, Вып. III. С. 82-87.

<sup>33</sup> Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища... Рис. 6 (7, 8, 9).

<sup>34</sup> Там же. С. 45. Рис. 6(10).

<sup>35</sup> История Казахской ССР. Алма-Ата, 1977. Т. I. С. 442.

<sup>36</sup> Харузин Н. История развития жилища... С. 22-23.

<sup>37</sup> Радлов В.В. Из Сибири. С. 138.



было возможно при лесном богатстве Алтая, и чего не могли позволить себе кочевники степной части Евразии, в том числе предки казахов и сами казахи. Это тоже пример тесной взаимосвязи человека и природы, когда ресурсная среда во многом определяет элементы быта.

Б.Х. Кармышева считает предшественником юрты «карлукский тип жилища», остов которого состоял из жердей, согнутых в дугу<sup>38</sup>. Диаметр такого жилища был от 4 до 15 м, верх закрывался войлоком, а внутри вдоль стенок обводился циновкой<sup>39</sup>. С.И. Вайнштейн прототипом юрты считает вышеописанный хуннуский тип шалаша,<sup>40</sup> и его мнение более близко к истине. И вот почему. Круг в виде обруча или с коническим завершением — неперенный атрибут юрты — присутствует только в жилище «хуннуского типа». А ведь это важная составная часть юрты. Здесь и дымоход и «окно», чего нет ни в чуме, ни в «карлукском типе» жилища.

Хуннуское жилище С. И. Вайнштейн определяет как шалаш. Это вызывает сомнение. Здесь более применимо определение — «хуннуский тип» жилища.

Наиболее важным этапом в истории развития юрты явился переход к созданию разборно-складного остова стен, который был осуществлен к середине I тысячелетия н. э. и связан с древнетюркской средой.

«Это было, — пишет С.И. Вайнштейн, — одним из весьма крупных достижений культуры кочевников, знаменовавшим переход от раннекочевнического к позднекочевническому этапу ее развития. Назовем это жилище юртой «древнетюркского типа»<sup>41</sup>. В этой юрте уже налицо все составные элементы: стены из ивовых палочек, куполообразующие жерди, которые скрещиваются со стенкой и обручем дымового отверстия вверху; с обручем же были связаны и концы перегнутых планок, создававших своеобразный заостренный купол<sup>42</sup>.

Архаичный тип этого жилища, реликт юрты монголов XIII в., описанный Э. Э. Гафферберг, сохранился у хазарейцев Афганистана<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Кармышева Б.Х. Жилище узбеков племени карлук южных районов Таджикистана и Узбекистана // Известия отделения общественных наук Таджикской ССР, 1956. Вып.10-11. С. 23.

<sup>39</sup> Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1962. Т. I. С. 284-286.

<sup>40</sup> Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища... С. 50.

<sup>41</sup> Там же. С. 46. Рис. 3, 6 (14-17).

<sup>42</sup> Там же. С. 50. Рис. 6 (17 а).

<sup>43</sup> Гафферберг Э. Э. Хазарейская юрта ханаи хурга. М. Л., 1953. Т. XIV. С. 91

Факты подтверждают, что юрта возникла в среде тюрков. В быту узбеков и туркмен, живущих в Афганистане, а также хазарейцев и джемшадов — иранизированных тюрко-монгольских групп, — ведущих скотоводческое хозяйство, господствующим типом жилища является юрта, в то время как ираноязычные народы, живущие рядом, ею не пользуются. Вплоть до начала XVI в. ираноязычные народы не знали юрту, о чем писал Фазылаллах бен Рузбехан Исфагани: «Я раньше не знал юрты; первый раз ее видел в окрестностях города Яссы. Я был поражен устройством их: некоторые юрты с окошками и разноцветными войлоками были установлены прямо на арбах»<sup>44</sup>.

Знакомство с юртой не привело к распространению ее в среде ираноязычных народов, впрочем, как и у других нетюркских народов Ближнего и Среднего Востока.

О том, что юрта возникла в тюркской среде, а затем была заимствована монголами подтверждают сочинения средневековых авторов, в которых говорится, что в начале XIII в. основная масса монголов пользовалась жилищем хуннуского типа, но знали и тюркскую юрту, которой пользовалась феодальная верхушка<sup>45</sup>. В Монгольской хронике 1240 г. (Юань чао биши) упоминается жилище тангутов *терме гер*; название его в несколько измененном звучании — *терме кер* — С.А. Козин переводит как «решетчатая юрта»<sup>46</sup>.

Упомянутый термин заставляет задуматься. Дело в том, что в казахском ткачестве существует традиционный прием *терме (теру)*, когда нити основы и утковая создают прочную ткань в виде полотняного переплетения, «ткань в виде решетки». Видимо, этот древний способ переплетения подсказал древним тюркам принцип создания жилищ хуннуского типа, в котором основа жилища, имеющая вид решетки, быстро растягивается при установке юрты и так же быстро собирается.

Кстати, у многих народов *терме* означает решетку: у западных монголов — *терме*; древняя форма — *терме, тербе* — сохранилась у тувинцев, алтайцев, юраков и других народов<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Алма-Ата, 1935. С. 110.

<sup>45</sup> Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища... С. 54; Кызласов Л.Р. Ранние монголы // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975. С. 173.

<sup>46</sup> Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240г. /Пер. С.А. Козина. М., 1940. Т. I. §§ 190, 265.

<sup>47</sup> Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища... С. 52.

Таким образом, юрта, состоящая из решетчатой сборно-раздвижной решетки — основной конструкции этого переносного жилища, — купольных жердей и верхнего круга, возникла в середине I тысячелетия н.э. в тюркской среде. Этот древнетюркский тип в дальнейшем совершенствовался и приобрел этнические особенности в среде тюрко-монгольских народов. Будет нелишним привести сведения о распространении юрт в быту кочевников-казахов.

Путешественник Ал-Якуби (IX в.) с восхищением писал о ребристых шатрах тюрков, покрытых войлоком<sup>48</sup>. Ибн Фадлан, проезжавший в X в. по территории нынешнего Западного Казахстана, писал о куполообразной тюркской юрте из войлока<sup>49</sup>. Анонимный автор «Худуд-ал-алам» («Границы мира»), сообщая о кимеках, живших по Иртышу, отмечал: «Люди живут в юртах летом и зимой, кочуют в поисках пастбища и воды»<sup>50</sup>.

Гильом де Рубрук во время своего путешествия (1252-1254 гг.) писал о «войлочных тюркских повозках»: «Дом, в котором они спят, ставят на колеса из сплетенных прутьев, бревнами ему служат прутья, сходящиеся кверху в виде маленького колеса, из которого поднимается ввысь шейка, наподобие печной трубы; ее они покрывают белым войлоком, чаще же пропитывают войлок известкой, белой землей и порошком из костей, чтобы он сверкал ярче, а иногда берут они черный войлок. Этот войлок около верхней шейки украшают красивой и разнообразной живописью. Перед входом они также вешают войлок, разнообразный от пестроты. Именно они сшивают цветной войлок или другой, составляя лозы и деревья, птиц и зверей»<sup>51</sup>. Ширина такой повозки у основания, измеренная Рубруком, равнялась 30 футам, то есть 9 метрам. В повозку впрягли тридцать три пары быков. Путешественника поражало скопление таких юрт на повозках в одном месте.

Ибн-Батута, посетив Дешт-и Кыпчак в первой половине XIV в., писал: «... на телегах устанавливают кибитки из разных деревянных палок, скрепленных между собой ремешком из тонкой кожи. Снаружи кибитки прикрываются кошмами или другой материей. Телеги имеют вставленные окна...»<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Материалы по истории туркмен и Туркмении. М., 1939, Т. I. С. 150.

<sup>49</sup> Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Пер. и комментарий под ред. Акад. И.Ю. Красковского. М.-Л., 1939. С. 65.

<sup>50</sup> Прошлое Казахстана... С. 29.

<sup>51</sup> Прошлое Казахстана. С. 52.

<sup>52</sup> Там же. С. 70.

Такие дома-повозки были широко распространены у казахов еще в XVIII в. вспомните, например, лирическую поэму «Кыз-Жибек», ее строки о первой встрече Тулегена и степной красавицы:

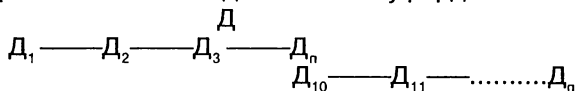
«На колесах — крытый дом,  
Дверь с окошком в доме том,  
На застежках дверь...»<sup>53</sup>

О широком распространении юрт в жизни казахов пишет Фазылаллах бен Рузбехан Исфагани, сопровождавший Шейбани-хана в одном из походов в казахскую степь (1509 г.): «... одних юрт (захваченных войском Шейбани-хана — М.М.) было свыше десяти тысяч..., они сделаны из дерева и разрисованных досок, сверху покрытых войлоком, тоже разукрашенным цветными узорами. Все юрты сверкали богатством убранства и украшений; большой величиной и вместительностью отличались юрты знатных казахов; в каждой юрте может размещаться не менее двадцати человек...; у простых казахов юрты бывают тоже с украшениями, хотя они и меньших размеров...»<sup>54</sup>

### Юрта

Историко-культурные традиции разных народов, особенности развития каждого этноса влияли на переносное жилище, на приобретение им новых черт. От единого ствола древнетюркской юрты развивались новые ветви.

Для наглядности можно применить систему множества и ее составные (дерево декомпозиции и дерево системы), разработанные М. Тодом и Э.Х. Шуфордом<sup>55</sup>



Д — множество, а системы, составляющие ее, должны быть одной модельности<sup>56</sup>, в данном случае — все они относятся к категории переносных жилищ, которые и составляют дерево декомпозиции: Д<sub>1</sub> — шалаш, Д<sub>2</sub> — чум, Д<sub>3</sub> — жилище «хуннуского типа».

Конечно, приведенное выше дерево декомпозиции, Д — множество, не является исчерпывающим (есть и другие виды

<sup>53</sup> Казахский эпос. Алма-Ата, 1958. С. 560.

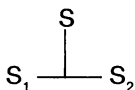
<sup>54</sup> Прошлое Казахстана... С. 124.

<sup>55</sup> Тод М. и Шуфорд Э.Х. Логика систем: введение в формальную теорию структуры // Исследования по общей теории систем. М., 1969. С. 336-348.

<sup>56</sup> Там же. С. 239.

переносных жилищ) и, может быть, не совсем точны уровни декомпозиции, но одно бесспорно — все они одной модельности<sup>57</sup>, бесспорно и то, что «юрты на колесах ( $D_{10}$ ) и «древнетюркский тип» юрты ( $D_{11}$ ) можно принять за нисходящий уровень жилища «хуннуского типа» ( $D_3$ ).

Нас интересует переносное жилище «древнетюркского типа» ( $D_{11}$ ) для большей наглядности можно применить дерево системы ( $S$ ) из любой части системы декомпозиции. В данном случае рассматриваем дифференциацию «древнетюркского типа» юрты.



$S_1$  — казахская юрта

$S_2$  — монгольская юрта

Каждая из этих юрт ( $S_1, S_2$ ) имеет единое исходное дерево, но в то же время обладает этнической спецификой в своей конструкции. К ним мы и перейдем.

«По внешнему виду, — писал Н. Харузин, — принято делить их (юрты — М.М.) на два типа, — так называемый **калмыцкий** и **киргизский** (казахский — М.М.) — на том основании, что один из них господствует среди калмыков, другой — у киргизов (казахов — М.М.), в общем следует отметить, что калмыцкий тип решетчатых юрт преобладает у монгольских народностей, киргизский — у тюркских, вследствие чего указанные названия типов — **калмыцкий** и **киргизский** — можно было бы заменить **монгольским** и **тюркским**, причем следует иметь в виду, что у тюрков нередко встречаются юрты монгольского типа..., и наоборот. Отличие калмыцкого типа от киргизского заключается в отношении к контуру; в том, что первый представляет конусообразный верх, а второй — шарообразный... Это различие объясняется тем, что жерди, образующие крышу юрт, у калмыков — прямые, у киргизов — выгнуты»<sup>58</sup>.

С.И. Вайнштейн также разделяет монгольский и тюркский типы жилищ<sup>59</sup>.

Казахская юрта, как одна из разновидностей тюркской, отличается от монгольской не только строением купола, но и многими другими элементами, которые будут рассмотрены

<sup>57</sup> Там же. С. 239.

<sup>58</sup> Харузин Н. История развития жилища... С. 24-25.

<sup>59</sup> Вайнштейн С.И. Проблемы жилища... С. 56-57.

ниже при характеристике *торгоут уй* (*қалмақ уй*) — торгоутского (калмыцкого) дома.

Казахская юрта, бывшая на протяжении многих веков основным жилищем населения<sup>60</sup>, имеет модификации в некоторых регионах Казахстана, возникшие в результате упрощения деревянной конструкции, использования войлочного покрытия юрты. Но сначала рассмотрим классический тип юрты со сферическим куполом (сфероидальным — по Ч.Ч. Валиханову, куполообразным — по Р.Карутцу, шарообразным — по Н.Харузину)<sup>61</sup>.

За казахской юртой закрепилось классическое наименование — *кииз уй*, *кигиз уй* (*киіз уй*, *кигіз уй*) — войлочный дом. Есть и другие термины этого переносного жилища: *ак боз уй* (*ақ боз уй*) или просто *боз уй* (*боз уй*). Вспомним хотя бы народные песни «Баянауыл» и «Шапибай-ау», где юрта называется именно так<sup>62</sup>. Но наиболее древнее название юрты бытует среди жителей Восточного Казахстана, что было нами обнаружено в этнографической экспедиции. Здесь юрта называется по ее основной части конструкции — *кереге* — сборно-раздвижной решетке (стенке). В «Гадательной книге» — памятнике орхоненейского (рунического) письма из лондонской коллекции А.Стейна — встречается древнетюркский термин «кегади», означающий *шатер, юрту*<sup>63</sup>. Значит, юрта, возникшая в древнетюркской среде, обозначалась термином *кереге*, *кереге*, по ее главному признаку — разборно-сборной решетке (стенке), которой она

---

<sup>60</sup> Андреев И.Г. Описание средней Орды киргиз-кайсаков // Новые ежемесячные сочинения СПб., 1796. Ч.СХV. С. 57; Валиханов Ч.Ч. Географический очерк Заилийского края// Собр. соч. Алма-Ата, 1964. Т.III. С. 26-29; Медведский П. Внутренняя киргизская орда в хозяйственно-статистическом отношении// Журнал Министерства государственных имуществ, 1862. Ч. 80. Август. С. 300-302; Костенко Л. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб., 1870. С. 39. Леваневский И. Очерки киргизских степей// Землеведение. 1894. Кн.II. С. 102; Маковецкий П. Юрта (летнее жилище киргизов)//Записки Западно-Сибирского отдела Русского географического общества. Омск, 1893. Кн. III. С. I-II; Карутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб., б/г С. 65-69; Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. XVIII. СПб., 1903. С. 206; Т. XIX, Туркменский край. СПб., 1913, С 371-372; Куфтин Б. Киргиз-казахи. М., 1926. С. 20-26, 29-35; Востров В.В. Казахи Джаныбекского района // ТИИАЭ. 1956. Т.3. С. 25-26; Захарова И.В. Материальная культура казахов-колхозников Юго-Восточного Казахстана//ТИИАЭ. 1956. Т.3.С. 113-115. Аргынбаев Х. Историко-культурные связи русского и казахского народов // ТИИАЭ, 1959. Т. 6. С. 5-7; Муканов М.С. Казахская юрта. Алма-Ата, 1981.

<sup>61</sup> Валиханов Ч.Ч. Географический очерк... С. 28; Карутц Р. Среди киргизов и туркмен... С. 13; Харузин Н. История развития жилища... С. 25.

<sup>62</sup> Ауыл кеші кеңілді. Алматы, 1976. С. 15, 16.

отличалась от предшествующих ей переносных жилищ. Бытование же этого термина среди населения Восточного Казахстана объясняется этнополитической историей региона: именно сюда бежали кереи и найманы из Северной Монголии после погрома, устроенного Чингисханом. И через века этот термин сохранился у жителей Восточного Казахстана.

### **Деревянный каркас юрты**

Жилище — одна из доминант культуры жизнеобеспечения. Однако, рассматривать его необходимо в связи с другими системами культуры этноса, иначе мы не получим исчерпывающего представления по интересующей нас теме. Жилище, относится к сфере потребления (КЖ) и тесно связано со сферой производства (КПП — культурой первичного производства), с гуманитарной культурой (ГК), а также — со сферой регулирования и распределения (СНК — соционормативной культурой). Только системный подход к изучению КЖ и ее составной части — жилища — может дать полную картину изучаемой проблемы. Ведь без изучения материалов, которые шли на изготовление деревянного каркаса, войлочного покрытия и других (КПП), без изучения декора (ГК), а также без обращения к социальному аспекту (СНК) невозможно определить в полной мере понятия юрты, как исторической категории, как отражения витальных потребностей и социальных норм, как показателя народного творчества.

Выделкой деревянного каркаса юрты занимались специальные мастера *уйши* (*үйші*). Этот вид производственной деятельности, зародившись в недрах натурального хозяйства, с веками и годами все более приобретал профессиональное направление. Однако, мы не можем говорить об окончательном выделении деревообделочников из среды натурального хозяйства в самостоятельную отрасль ремесленничества, ибо скотоводческое хозяйство (кочевое и полукочевое), пусть даже и трансформированное, все же было господствующим в экономике казахского общества.

Наиболее распространенной формой ремесленного производства следует считать выделку деревянного каркаса по заказу жителей своего или окрестных аулов. За труд *уйши* получал обычно плату натурой (скотом, изделиями домашних промыслов).

Г. Е. Грумм-Гржимайло, направляясь в Западную Монголию, посетил в начале своего путешествия кочевья абакереев на территории Усть-Каменогорского уезда (1903г.) Он писал, что среди мастеров по дереву более всего *уйчи* (*уйши* — М.М.) «по выделке юртовой основы. Работают они преимущественно **по заказу** (выделено нами — М.М.), и купить новую юрту, даже в таком центре киргизских (казахских — М. М.) кочевий, как город Зайсан, можно только случайно»<sup>64</sup>.

Однако товарно-денежные отношения проникли и в сферу ремесленного труда. А.К.Гейнс писал, что в Баимбетовской волости Кокчетавского округа, насчитывавшей до 1000 хозяйств, «все занимаются выделкой *кереге* (юрт — М.М.) на продажу. Продают они в Кокчетавском округе и баганалинцам (род племени найман — М.М.) при кочевках на Иртыш. Деревянная часть кибитки стоит от 10 до 25 рублей серебром»<sup>65</sup>.

*Уйши* имел мастерскую, включавшую печь для распарки деревянных частей — *мор*, станок для выпрямления и сгибания их — *тез*, механическое сверло — *үскі* и набор инструментов: топорик с лезвием, перпендикулярным ручке, — *шаппа шот*, скребок для ошкуживания, рубанок с плоским и зубчатым лезвием — *сызғыш*, набор молотков — *балта*, долот — *қашау*, шил — *біз* и т.д.<sup>66</sup>

Каркас юрты изготавливали из четырех частей: 1) *канат* (*қанат*)—сборно-раздвижная решетка; несколько соединенных друг с другом *канатов* составляют стенку юрты *кереге*, 2) *уык* (*уық*) — купольные жерди, 3) *шанрак* (*шаңырақ*) — круговое навершие юрты, 4) *есик*, *сықырлауык* (*есік*, *сықырлауық*) — двустворчатая дверь.

На части юрты шли различные породы деревьев: на *канаты* и *уыки* — ива, *тал*, на *шанрак* — береза, *қайың*, на дверь — сосновые или березовые доски и брусья *қарағай*, *қайың*.

*Тал*, растущий по берегам рек, заготавливали, ошкуживали и сушили продолжительное время (до года), сортировали: длинный шел на купольные жерди, короткий — на составные *каната* (*сағанак*).

В горячей золе, *коламта*<sup>67</sup>, печи *мор* распаривали *сағанак*

<sup>63</sup> Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. XXXV. 300.

<sup>64</sup> Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. М., 1930. Т.3. Вып. 2.С. 452.

<sup>65</sup> Гейнс А.К. Дневник 1865г.//Собрание литературных трудов. СПб., 1897. Т.1. С. 254.

<sup>66</sup> Муканов М.С. Казахская юрта. Алма-Ата, 1981. С. 20-23.



и на станке тез придавали им форму, выпуклую — в основной их части и с небольшим изгибом в противоположную сторону — в верхней части. Эта жердь, круглая в своей основе, имеет плоский срез с канкелюрами в верхней части.

*Сағанак*, составляющие *канат* юрты, раскладывали по диагональным осям, в местах их скрещивания сверлом *уски* делали отверстия. Крепление жердей *сағанак* между собой в секцию *канат* производили ремешками *көк*, отсюда и название процесса соединения жердей — *коктеу* (*көктеу*). Лучшими считаются крепления из верблюжьей кожи как наиболее прочные и эластичные. При *коктеу* на одном конце ремешка делается прорезь, в нее продергивается другой ее конец и подтягивается пока не образуется подобие шляпки гвоздя. Через отверстия скрещенных по диагонали *сағанак* пропускают свободный конец, в нем также делают прорезь, в которую проталкивают кончик ремешка — «гвоздика».

Соединенные в секцию таким образом жерди имеют разную длину: самые длинные (от 210 до 260 см) расположены в центре, по мере приближения их к краям *каната* длина уменьшается, в верхней части каната длина жердей равна 25-30 см.

Развилка, образуемая головками *сағанак*, называется *бас*, число головок в одном *канате* равно 15-ти, если говорить о шестиканатной юрте.

«У казахов, — писал С. Муқанов, — есть слова: «девяносто *бас кереге* для восьмидесяти *уыков*». Упоминаемые *бас* есть основание скрещений двух планок *кереге*. Планки, составляющие решетку *кереге*, называют *сағанак*. В каждом *канате кереге* таких *бас* пятнадцать. В ауле наиболее распространены шестиканатные юрты, отсюда-то и происходит «девяносто *бас кереге*». «Восемьдесят *уыков*» говорится потому, что *уыки* привязываются не к каждой развилке *бас*, а с некоторым пропуском, что придает устойчивость каркасу — *суйек* — при сильных ветрах»<sup>68</sup>.

В зависимости от размера сетки различается два вида *кереге*: *желкоз* (*желкөз*) *кереге* и *торкоз* (*торкөз*) *кереге*. Сетка первого *кереге* мельче, второго — крупнее, но каждый из них обладает определенными преимуществами: *желкоз кереге* более устойчив под ударами ветра, *торкоз кереге* — придает войлочному покрытию большую влагонепроницаемость,

---

<sup>67</sup> Муқанов С. Халық мұрасы. Алматы, 1974. С. 101.

отсюда и название *кереге*: *жел* — ветер, *тор* — сетка, *көз* — глаз<sup>69</sup>. Для ячеек кереге народ определил размеры: у желкоз — с кулак, у торкоз — с два кулака<sup>70</sup>.

Для *уыка* подбирали сравнительно ровные по длине и толщине стволы *тала*. Их ошкуривали скребком *сыз...ыш* и после просушки распаривали в горячей золе печи *мор*. Затем каждой жерди на станке *тез* придавали небольшую изогнутость, которая у основания имела заметный обратный изгиб в 35-40°.

Размеры купольных жердей *уык* зависят от размеров юрты, чем больше в них *канатов*, тем длиннее и массивнее *уыки*. Однако для какой бы юрты *уык* не предназначался, он имел всегда одну традиционную форму: небольшую выпуклость по всей длине и изгиб у основания. Такая форма *уыка* придает казахской юрте сферичность, чем она и отличается от шатрового купола монгольской юрты, в которой использовались прямые по всей длине купольные жерди.

Общая длина *уыка* в рассматриваемой нами шестиканатной юрте равна 250 см, а изгиб основания *қарын*, имеющий плоский срез с канкелюрами, равен 1/3 длины *уыка*.

В верхней части *уыка* делали четырехгранный срез — *қалам*<sup>71</sup>, который вставлялся в гнездо шанрака.

Диаметр *шанрака* — от 1 до 2 м, в зависимости от размера юрты. В рассматриваемой нами шестиканатной юрте он равен 140 см. Для *шанрака* подбирали ствол березы толщиной от 5 до 10 см. Диаметр ствола также зависит от размера юрты — чем больше юрта, тем массивнее *шанрак* как по своей толщине, так и по диаметру.

Обычно *шанрак* изготавливали из двух полукружий — найти березу высотой 3-5 м с одинаковой толщиной ствола не всегда удается.

Выбрав для *шанрака* две березы с примерно одинаковой толщиной ствола, срезали их, ошкуривали. Утолщения и сучки отсекали топориком *шаппа шот*, получая заготовки равной толщины. Их сгибали в полукружья с откосами на концах и скрепляли в круг при помощи штырей, проходящих насквозь в местах соединения.

Этот круг заворачивали в куски старой кошмы и закапывали во влажную почву, давая ему пропитаться дополнительной влагой в течение 10-15 дней.

<sup>68</sup> Мұқанов С. Халық мұрасы. С. 102.

<sup>69</sup> Там же. С. 101-102.

<sup>70</sup> Арғынбаев Х. Қазақ халқының қолөнері. С. 12.

У каждого мастера, обычно, есть набор готовых деревянных частей, которые могут в соединении образовать правильный круг. Этот круг и создает форму *шанрака*. Если не было такого набора, то сырой круг после выдержки во влажной почве освобождали от кошмы, обкладывали камнями, кирпичами для придания ему формы и засыпали горячей золой. На просушку и затверждение круга уходит около 3-4 часов.

Затем начинался процесс создания *шанрака*: внутреннюю сторону круга обрабатывали топориком *шаппа шот* так, чтобы его поверхность приобрела трехгранную форму. Внешняя сторона круга оставалась выпуклой. Диаметрально противоположные стороны скрепляли распорно-крепежными планками *күлдіреуіш*, которые вставлялись в заранее проделанные углубления. Таких планок бывает несколько, но не менее трех в каждой плоскости, скреплялись они ремешками или пластинами различной формы. Сами *күлдіреуіш* соединялись поперечными планками. По кругу *шанрака* проделывали четырехгранные отверстия. Их столько, на сколько *уыков* рассчитана юрта<sup>72</sup>.

*Шанрак* всегда соразмерен с величиной юрты, и нельзя *шанрак* от восьмиканатной юрты использовать в шестиканатной юрте. В этом случае она будет неустойчивой и может рухнуть под напором даже слабого ветра.

Планки *кереге*, купольные жерди и *шанрак* окрашивали в коричневый цвет, получаемый из корня *томар бояу*.

Важной частью деревянного каркаса юрты является дверь. Материалом для нее служат сосновые доски. В обработке дерева мастера достигали такого совершенства, что доски после распиливания ножовкой *ара* и обработки топориком *шаппа шот*, получались всегда ровными с гладкой поверхностью. Некоторые шероховатости в местах сучков обрабатывались рашпилем *егеу* и зачищались стеклом.

Дверь состоит из двух частей — косяка и двустворок. Косяк — из боковых стоек *босаға*, порога *табалдырык*, верхней планки *мандайша*. Боковые стойки вставляются в пазы порога и верхней планки. В рассматриваемой нами шестиканатной юрте проем косяка имел размеры 140x70 см.

Дверь юрты всегда двустворчатая, ширина каждой створки равна половине ширины проема косяка<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Муканов М.С. Казахская юрта. С. 27-28. Рис. 11, 12.

<sup>72</sup> Муканов М.С. Казахская юрта. С. 28-29. Рис. 13, 14, 15.

## Войлочное покрытие юрты

Один из важнейших элементов юрты — войлочное покрытие.

У народов, представляющих кочевую культуру степной Евразии, было много общего в производстве войлока, например в применяемом сырье. Однако были и существенные различия. Тувинцы для катания войлока использовали шерсть весенней стрижки, туркмены — осенней и летней стрижки<sup>74</sup>. Казахи использовали в прошлом и используют ныне — шерсть осенней стрижки — *күзем жүн* — хорошо уплотняемую в процессе обработки.

Производство войлока достаточно описано в этнографической литературе<sup>75</sup>, приведем лишь заключение большого знатока казахской этнографии В.В. Радлова. Он писал, что казахи «изготавливают обычные войлочные кошмы, которые по своей прочности превосходят калмыцкий и монгольский войлок. У киргизов (казахов — М.М.) этот войлок употребляют для покрытия юрт, и только очень бедные люди используют его как ковер на пол; кроме того, кошмы подкладывают под седло, матрацы и многое другое; множество таких кошм вывозят в Среднюю Азию и Россию»<sup>76</sup>.

Войлочные покрытия казахской юрты подразделяются по своему применению на три вида: покрытие основания — *туырлык* (*туырлық*), покрытие купола — *узюк* (*үзік*), покрытие шанрака — *тундик* (*түндік*). В рассматриваемой нами шестиканатной юрте *туырлык* сшит из двух кусков — *кесек* — войлока, имеет трапециевидную с округленными углами форму с размерами: по основанию — 450 см, поверху — 300 см; боковые стороны — 272 см, наименьшая высота по центру *туырлыка* — 260 см. *Туырлык* полностью закрывает *кереге* и одну треть купольных жердей. Верхний внутренний край *туырлыка* нередко украшается узорчатой полосой с аппликацией. Называется он *туырлык кас* (*туырлық қас*) — буквально, «бровь *туырлыка*». Узорчатая аппликация украшает также внешнюю сторону по основанию и боковинам *туырлыка*.

<sup>73</sup> Муканов М.С. Казахская юрта. С. 31-35.

<sup>74</sup> Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев. М., 1972. С. 253; Васильева Г.П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969. С. 140.

<sup>75</sup> Гейнс А.К. Собрание литературных трудов. СПб., 1897. Т.1. С. 158-159; Радлов В.В. Из Сибири. С. 266-267; Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1930. Т. 3. Вып.2.С.451; Муканов М.С. Казахские домашние... С. 37-41. Рис. 4-11.

<sup>76</sup> Радлов В.В. Из Сибири. С. 267.

Края *туырлыка* и остальных войлочных покрытий, обшиваются плетеным кантом *жиек*.

Шестиканатная юрта имеет три *туырлыка*, боковины которых накладывают друг на друга. На верхних концах каждого пришиты узкие узорчатые ленты *туырлык бау*, ими *туырлык* привязывается к купольным жердям юрты. По центру *туырлык* стягивается веревкой или узорчатой лентой *белдеу бау*.

*Узюк* имеет форму усеченного конуса с овальным основанием и верхом. Он сшивается из трех-четырёх кусков войлока. В шестиканатной юрте *узюк* имеет следующие размеры: по основанию — 957 см, по верхнему овальному вырезу — 135 см, по каждой боковой стороне — 250 см; кратчайшее расстояние от верха до основания — 230 см. *Узюков* — всего два и, настеленные краями друг на друга, они закрывают полностью купол юрты, своими основаниями нависая над головками *кереге*.

С внешней стороны *узюк* украшается крупным узором, аппликацией в виде крестовины роговых узоров *қос мүйіз*. По нижнему краю нашиваются узорчатые клапаны *дөдеге*, через которые проводится лента с узором.

К верхним концам *узюка* пришиты две узорчатые ленты *үзік бау*, которыми он крепится к купольным жердям юрты. Кроме них, *узюк* имеет шесть крепежных лент или веревок — по три с каждой боковой стороны, *Бас бау* — головная веревка, пришитая рядом с *узюк бау*, стягивает одновременно *узюк* и купольные жерди, протернутая поверх *туырлыка* привязывается к крепежной веревке *белдеу бау*. *Орта бау* — центровая веревка — стягивает *узюк* и, проведенная через часть купола юрты, также привязывается к *белдеу бау*, или же, протернутая через основание юрты, завязывается на *кереге*. *Аяк бау (аяқ бау)* — веревка, пришитая у основания *узюка*, стягивает его, проходит по внешней стороне *туырлыка*, и, проведенная через отверстие косяка двери, привязывается к *кереге* около входа юрты.

*Тундик* имеет форму квадрата, вытянутого по углам. Его размер в шестиканатной юрте 200x200 см. К концам его пришиты крепежные веревки, которые привязываются к *белдеу бау*. Если мало света в юрте, или нужен выход дыму при горящем очаге, освобождают одну-две веревки, и они, перекинутые через купол юрты на противоположную сторону, открывают часть *шанрака*.

Кроме трех основных видов войлочного покрытия был и четвертый — войлочная накладка с внешней стороны двери.

Ее размеры немногим более косяка двери. Она по мере надобности прикрывала вход в юрту, или же, свернутая в рулон, находилась в верхней части косяка. К этому полотну пришивалась узорчатая чиевая циновка, которая дала название этой части юрты — *шым есик (шым есік)*<sup>77</sup>

Непременным атрибутом юрты является другая узорчатая чиевая циновка — *шим ши*, — помещавшаяся между *кереге* и *туырлыком*. Она имела ряд региональных терминов: *кул ши (күл ши)* — в Кзыл-Ординской области, *шымралы ши* — в Актюбинской и Кустанайской областях<sup>78</sup>. Все эти термины объединяются одним понятием — узор. В одном случае *шым* — узор, *шымралы* — узорчатый, а в другом *кул* — цветок.

Материалом для циновок являются стебли степного тростника *чий (ши)*. Еще в последней четверти XIX в. А.П. Федченко дал такую характеристику чию: «Будучи тонкими, крепкими и на большом расстоянии ровными, без узлов, они (стебли — М.М.) очень удобны для выделывания циновок. Циновки из *чия* в большом употреблении у киргизов (казахов — М.М.) и бока кибитки непременно застилаются чием; он плотен настолько, что защищает кибитку от пыли, от сильного ветра и вместе с тем пропускает свежий воздух и отчасти свет»<sup>79</sup>.

Таким образом, юрта состояла и состоит из деревянного каркаса, войлочного покрытия и чиевой циновки. Все они являются объектами изучения культуры первичного производства (КПП) в системном подходе изучения культуры этноса, так как связаны с производственной деятельностью человека.

## Юрта — объект гуманитарной культуры (ГК)

Изучение юрты, как объект материальной культуры не ограничивается КПП и тесно связано с гуманитарной культурой (ГК) рассматривающей ту ее часть, которая относится к декоративно-прикладному искусству.

Народный орнамент является важной составной частью ГК. Его генезис и развитие связаны с трудовой деятельностью человека, общества, с рождением

---

<sup>77</sup> Муканов М.С. Казахская юрта. С. 36-39. Рис. 27-32.

<sup>78</sup> Полевые материалы этнографических экспедиций в Актюбинскую и Кустанайскую области (АКЭЭ-1956г.) и Кзыл-Ординскую область (К-ОЭЭ-1959г.).

<sup>79</sup> Федченко А.П. Путешествие в Туркестан. СПб., 1875. Т. I. Вып. II. С. 44.

художественного вкуса в сознании человека и осмыслением себя как возвышенного существа в нескончаемом хаосе природы, со стремлением понять и объяснить бытующие вокруг объекты и явления и свое место в этом мире рождения, движения и смерти. И в прямой линии, нанесенной первобытным человеком на глину, камень можно усмотреть его созерцание бытия и объяснение того, что он существует, а нанесенный круг еще нетвердой и неискусной рукой, быть может — первое философское объяснение окружающего его мира. Джеймс Джордж Фрэзер писал, что смена времен года производила огромное впечатление на людей и дикарь не мог не сознавать «насколько тесно его собственная жизнь связана с жизнью природы...»<sup>80</sup> Быть может, круг, начертанный первобытным человеком и был объяснением круговорота природы, явлений. Тут зачатки искусства, верований, магии настолько синкретичны, что можно говорить без всяких натяжек о философии духа древнего человека.

Объяснить начало и истоки искусства, в том числе и орнамента как его составной части дело специального исследования. Здесь же хочется только подчеркнуть, что казахский народный орнамент оформился как составная часть ГК на базе традиционного искусства многих и многих поколений, и корни его уходят в глубокую древность. Он является выражением интеллектуального и эстетического взгляда людей на многообразие окружающей природы, которая выражается в многоцветном украшении вещей элементами стилизованного образа посредством криволинейных и геометрических фигур, создаваемых по той или иной системе закономерностей (симметрии, ритма), в сочетании представляющих определенный орнаментальный стиль или же синтез разных стилей.

Узоры современного казахского орнамента можно увидеть даже на керамических сосудах эпохи андроновской культуры, на различных предметах племен раннего железа, сакского времени и более близких к нам изделиях культуры ранних кочевников<sup>81</sup>, обитавших на территории Казахстана, предков казахов.

По мнению многих дореволюционных авторов, казахи

---

<sup>80</sup> Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980. С. 362.

<sup>81</sup> Муканов М.С. Казахские домашние художественные ремесла. Алма-Ата, 1979. С. 22-34. Рис.1.

жили в мире орнамента, их жилище — юрта — представляла своеобразный музей искусств.

Орнамент казахов в первую очередь представлен в прикладном искусстве: каждая вещь помимо утилитарной сути содержала в себе и художественную ценность.

В создании большинства предметов быта применялись не только техника и технология, но и стили украшения. Поэтому любую вещь надо рассматривать как результат созидательного труда (КПП) и знаний в области духовной культуры (ГК). Но любая вещь создается для сферы потребления КЖ и предназначается либо непосредственному производителю, либо имеет социальный заказ, являясь показателем соционормативной культуры (СНК). Как видим, культура этноса объединяет все ее составные (КПП, КЖ, СНК, ГК), каждая из них зависима друг от друга, но при этом каждую из них можно рассматривать отвлеченно от других, когда это касается определенной направленности исследования.

### **Внутреннее убранство юрты. Общие и региональные различия**

Жизнь человека, коллектива, семьи проходит в окружении вещей, необходимых для жизнеобеспечения, и наличие их зависит в первую очередь от экономического состояния потребителей, социально-экономического положения владельца жилища. Чем состоятельнее человек, чем выше его положение в обществе, тем разнообразнее и богаче предметы бытового назначения, создающие в целом убранство юрты. И наоборот, чем меньше средств к существованию у человека, тем ограниченнее круг жизнеобеспечивающих предметов. Как видим, сферы культуры жизнеобеспечения (КЖ) и социо-нормативной культуры (СНК) тесно переплетаются и зависимы друг от друга.

О социально-экономической значимости юрты говорят цены, существовавшие в середине XIX в. на ее различные части. А.К.Гейнс сообщал о них: деревянный каркас стоил от 10 до 35 руб. серебром, 1 аршин хорошего войлока, шедшего на покрытие юрты — 1 руб. серебром<sup>82</sup>. У состоятельного владельца юрта по своим размерам больше и, следовательно, дороже, чем у бедного.

---

<sup>82</sup> Гейнс А.К. Собрание литературных трудов. Т. I. С. 255.



По сведениям Чокана Валиханова свадебная юрта *отау*, приготовленная состоятельным казахом для дочери, стоила от 200 до 400 баранов<sup>83</sup>. Если принять во внимание, что в то время трех-четырёхлетняя овца стоила 2 руб.<sup>84</sup>, станет ясным, насколько была высокой цена свадебной юрты: в нее включалась стоимость самой юрты и предметов внутреннего убранства.

В Акмолинской области в начале XX в. хорошая юрта стоила 150 руб., обыкновенная (надо понимать — для людей среднего достатка) — 80-100руб., а на Сырдарье, соответственно — 150 и наполовину меньше<sup>85</sup>. Как видим, цены середины XIX и начала XX веков приблизительно одинаковы. В сведениях А.К. Гейнса указывается только стоимость деревянного каркаса (10-35 руб.), но если приплюсовать к ней затраты на войлочное покрытие, цена средней юрты может колебаться в пределах 80 рублей.

Большой знаток казахской этнографии, писатель Габит Мусрепов оставил сведения о казахской юрте на страницах своих произведений. Вправе ли мы ссылаться на художественные произведения в своих научных поисках? Думаю, что вправе.

В основе художественного произведения лежит вымысел, даже если оно опирается на известный исторический факт. Но в описании народной жизни, будь то обряд или обычай, элемент материальной или духовной культуры — в этом фантазия недопустима. Таким писателем был Габит Мусрепов, досконально изучивший жизнь народа. И мы вправе в своих исследованиях по этнографии опираться на произведения наших гигантов *алыптар тобы*, в числе которых и Габит Мусрепов.

В «Пробужденном крае» писатель описывает двенадцатиканатную юрту Игилик бая и ее установку: джигиты еле подняли и растянули двенадцать *канатов*, на каждый потребовалось по четыре человека. Четыре джигита на *баканах* — шестах — еле подняли *шанрак*, всадники вдоль *кереге* вонзали в него *уьки* и закрепляли нижние их части на развилках *канатов*. Диаметр и высота юрты поразила даже издававших виды кочевников. Каркас юрты сделал Сандыбай уйши, мастер по выделке юрт с берегов Есиля, и заплатил

---

<sup>83</sup> Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. Алма-Ата, 1964. Т. III.С. 27.

<sup>84</sup> Радлов В.В. Из Сибири. С. 208.

<sup>85</sup> Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. XVIII. Киргизский край. СПб., 1913. С. 372.

Игилик за нее 10 жеребых кобыл. Цена довольно приличная.

В тех же местах Игилик баю накатали и войлочное покрытие из белой шерсти и перевезли их на *Майкудук*, осеннюю стоянку, на шести арбах. *Туырлыки* были отделаны узорчатой аппликацией из черного бархата. В юрте не было нагромождения вещей, как в обычной юрте, она была парадной, гостевой. *Кереге* двенадцатиканатной юрты сплошь покрыто ворсовыми коврами, как и весь пол. Эти ковры привезли со стороны Хивы и Бухары (в описываемых автором краях ковры, тем более ворсовые, не ткали. Их производили казахи в регионе Сырдарьи. Купить их можно было на рынках Средней Азии — М.М.) На четырех *адалбаканах*, подпиравших купол возле входа, висели сбруи с отделкой серебром, *бәрік, тымақ*<sup>86</sup>

Простором и богатством — этим и хотел удивить своих сородичей, а главное — вызвать глубокую зависть у своего недруга Жумана (каждый из них имел только лошадей свыше десяти тысяч, но им мала была широкая степь и они, как привязанные, сходились на сезонных пастбищах).

Владельцем юрты, описанной Габитом Мусреповым, мог быть только богатый человек, и такие юрты встречались. Вообще, юрту более восьми *канатов* можно отнести к жилищам больших размеров, а таких в степи было немало.

Юрты отличались не только размерами, но и убранством. По словам А.К. Гейнса, юрта, приготовленная Чингисом Валихановым для гостей «десятиканатная, т.е. *кереге* состоит из десяти решеток. *Кереге* красиво изогнуто и не крашено. Высота юрты более 14 футов. Юрта обложена белыми красивыми вышитыми войлоками. *Чи*, закрывающий низ юрты, состоит из высоких камышинок, узорчато вплетенных в шерсть. Вместо двери висело красивое стеганое сукно, подбитое китайской материей...»

А вот описание юрты братьев Казангаповых (управителей рода басентейн в Баян-Аульском округе) того же автора: «Весь пол был устлан отличными бухарскими коврами. *Кереге* были прекрасно выкрашены в яркие цвета; тесьма, *чи*, все было щегольское. Кроме гостевой, были поставлены юрты для председателя Степной комиссии, прибывшей в округ, самих хозяев, прислуги гостей и одна запасная»<sup>87</sup>

Внутреннее убранство юрт Валиханова и Казангаповых включало много разнообразных вещей, в том числе,

<sup>86</sup> Мусрепов Габит. Оянған өлке. Алматы, 1962. С. 6-8, 14.

<sup>87</sup> Гейнс А.К. Собрание литературных трудов. Т. I. С. 263.

определенные автором как «бухарские» (принято так называть многими авторами), на самом деле были изделиями казахских мастеров (вероятно, с берегов Сырдарьи). И каковой могла быть цена юрты с таким убранством, можно предположить. Изделия казахских промыслов, представленные на Всероссийской промышленно-художественной выставке в 1881 г. (Москва), были так оценены: текемет — 4 руб., бау — 4 руб., шым ши — 75 руб., тускииз — 50 руб. и т.д.<sup>88</sup>

Внутреннее убранство юрты складывается из предметов, изделий, созданных домашними промыслами в разных регионах Казахстана. Многолетние этнографические исследования позволили выявить регионы ковроделия, мозаичных ковров и широкоформатных вышивок<sup>89</sup>.

Ткачество на узконабойном станке *ормек* распространено по всему Казахстану. На нем ткали неширокие ленты — *бау* — для крепления войлочных покрытий — *үзік бау*, *туырлық бау*, *бас бау*, *орта бау*, *аяқ бау* — и широкие полосы, из которых составлялись *баскуры*, скрепляющие остов юрты, а также *алаша* — ковры. В технике изготовления *баскура* или *алаши* можно также обнаружить региональные особенности. *Кызыл баскур* (безворсовая узорчатая полоса с традиционным ромбическим построением роговых узоров) ткут по всему Казахстану, а *ак баскур* (различные ворсовые узоры на паласной основе) — только в бассейне Сырдарьи и в Прикаспии.

Если же говорить о ковроделии, то его ареал объясним историческими условиями, теми традициями, которые способствовали развитию этого промысла. По предположению В.Г. Мошковой, «туркмены и некоторые группы узбеков, казахов, киргизов, видимо, усвоили навыки ворсового ковроткачества в процессе общения и слияния с аборигенными народами Средней Азии — парфянскими племенами, сарматами, аланами и др., среди которых главным образом и было развито ковроделие»<sup>90</sup> Автор верно подчеркивает — «некоторые группы»... казахов», ибо регион казахского ковроделия ограничен и не имеет распространения по всему Казахстану. В этом и есть одно из проявлений традиций, обусловленных историческим развитием племен, влившихся позднее в казахскую народность.

<sup>88</sup> ЦГА РК. Ф. 460. Оп. I. Д. 26. Л. 27, 82, 83.

<sup>89</sup> *Муканов М.С.* Казахские домашние... С. 45, 52; Он же. Казахская юрта. С. 148, 167, 178.

<sup>90</sup> *Мошкова В.Г.* Ковры народов Средней Азии конца XIX - начала XX вв. Ташкент, 1970. С. 12.

Если очертить ареал безворсового ковроделия, то он охватывает юг (Кзыл-Ординская, Южно-Казахстанская, западная часть Жамбылской), запад (Мангыстауская и Гурьевская) и области Центрального и Северного Казахстана (Жезказганская, Тургайская, Кустанайская и Северо-Казахстанская). В свою очередь из этого ареала можно выделить регион ворсового ковроделия (в сочетании с безворсовым) — юг и запад, включающий вышеуказанные области.

Мы не можем говорить об этнических особенностях ковроделия казахов, подобных тем, что отличают туркменское ковроделие, в котором каждое племя (иомуд, теке и др.) имело узоры и их комбинации, характерные только для него<sup>91</sup>. При исследовании того или иного художественного промысла казахов можно говорить только об этнотерриториальном признаке. Так и в ковроделии. Например, присырдарьинские мастерицы племени керей ткали ворсовые и безворсовые ковры, мастерицы того же племени центральных и северных районов Казахстана — только безворсовые, а керей восточных районов вообще не знали ковроделия. Все это связано с вековыми традициями народных промыслов, очаговостью их распространения. В данном, рассматриваемом нами случае, влияние на народный промысел имеет древний очаг ковроделия — Средняя Азия и южные районы Казахстана. Культура ковроделия успешно развивалась на юге Казахстана и сохранилась в наши дни.

Другим важным регионом народных промыслов был восток и юго-восток Казахстана, где издревле существовало производство мозаичных войлочных ковров типа *сырмак* и крупных вышивок, таких как *тускииз*, *сейсеп* и др. Он охватывает территории нынешних Павлодарской, Семипалатинской, Восточно-Казахстанской, Талды-Корганской и Алматинской областей, а также восточные районы Акмолинской, Карагандинской и Жамбылской областей.

Этот обширный регион, а также Киргизия, Алтай, Тува, Бурятия и Монголия составляли ареал производства *сырмаков* и крупных вышивок с древнейших времен, на что указывают сохранившиеся до наших дней созвучные термины: казахский — *сырмак* (*сырдак*), *сырдамал*, киргизский — *шырдак*, *шырдамал*, тувинский — *шырток*, монгольский — *ширдэг*, бурятский — *ширдыг*, калмыцкий — *ширдг*, алтайский —

---

<sup>91</sup> Мошкова В.Г. Ковры Средней Азии... С.8, 68.

*сырма*<sup>92</sup>, то есть — этот вид искусства представляет культуры степных кочевников Евразии, а впоследствии и культуру многих народов, в том числе и казахов.

Подтверждая этот факт, можно сослаться на археологические находки в ноинулинских курганах Северной Монголии, которые явились свидетельством культуры кочевников Евразии. Исследуя их, С.И. Руденко, пришел к заключению, что культура хуннов (рубеж нашей эры) была тесно связана с культурой южно-сибирских, алтайских и сакоюечжыйских племен, эта связь усилилась после погрома хуннов коалицией китайцев и южных хуннов и переселения их в пределы Тарбагатай в середине I в.<sup>93</sup>

Изделия хуннов (мозаичные войлочные ковры, крупные вышивки) имеют свои аналоги по технологии и орнаменту в казахских предметах быта (*сырмак*, *тускииз*, и др.). По мнению С.И. Руденко, ромбическое построение орнамента, крупные крестообразные фигуры с трилистниками «имеют полную аналогию с подобными же крестообразными, вырезанными из дерева, украшениями из горно-алтайских курганов скифского времени, а позднее они явятся одним из характерных орнаментальных мотивов в изобразительном искусстве тюркских народов, в частности, казахов и киргизов».<sup>94</sup>

Производству мозаичных ковров, как и ковроделию, также характерен этнотерриториальный признак — их создавали и ныне создают казахи только вышеуказанного региона, в отдельных частях которого есть различия в композиционном построении орнамента и в бытующих среди населения терминах.

То же можно сказать и о вышивке. Ее технические приемы используются всему Казахстану, но крупные изделия, как *тускииз*, *сейсеп*, *тосек жапкыш* бытуют только в указанном регионе.

Таким образом, внутреннее убранство зависит от социально-экономического положения владельца юрты, искусства мастерицы, в котором тесно переплетаются

---

<sup>92</sup> Антипина К.И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962. С.32-37; Кочешков Н.В. Декоративное искусство монголо-язычных народов XIX - середины XX века. М., 1979. С.79, 86-87, 151, 188; Каплан Н.И. Очерки по народному искусству Алтая. М., 1961. С. 74-85; Вайнштейн С.И. Историческая этнография... С. 255.

<sup>93</sup> Руденко С.И. Культура хуннов... С.3, 75, 76.

<sup>94</sup> Там же. С.56, 86, 103.

технология (КПП) и знания в орнаментальном искусстве (ГК), все они в конечном счете проявляют себя в сфере потребления. Все эти составные культуры этноса — антропоцентричны, то есть создатель различных предметов быта — человек и создаются они — для человека.

Так уж было предназначено природой, что разделение человечества на два пола отразилось и на труде: мужчины были заняты устройством жилища и производящим хозяйством, женщины — рождением и воспитанием детей, домашним бытом. Мальчики с детства перенимали навыки ведения хозяйства, овладевали различными ремеслами, требовавшими физических усилий (созданием деревянного каркаса юрты, убранстве коня, ювелирным искусством), а девочки, в силу своей природы, постигали искусство домашних промыслов (кошмоделия, ковроделия, вышивки). И те и другие, приобретая навыки традиционного народного искусства, со времени становились мастерами, и новое поколение воспринимало мир вещей не только созерцательно, но и вносило что-то свое в традиционное народное искусство. В массовом творчестве проявлялась индивидуальная одаренность мастера. Это и было тем базисом, который питал народное творчество и являлся точкой отсчета поколениям в стремлении овладеть опытом и навыками богатого наследия предков. В этом и смысл антропоцентричности культуры всех составных ее систем.

Интерьер любой юрты, вне зависимости от ее величины и убранства, традиционен для всего Казахстана.

Круговая форма юрты, отсутствие внутреннего деления на секции, ограниченность площади привели к размещению бытовых предметов вдоль *кереге* и на его головках, а также на *уяках*. Но несмотря на отсутствие секций внутри юрты, каждая часть интерьера имеет свое традиционное назначение.

В центре юрты, считаемся по поверьям казахов «пуповиной» — *кіндік* — жилища<sup>95</sup>, располагается очаг — *ошақ*. На нем готовили пищу, а в холодное время разжигали костер, обогревая юрту. Очаг считался святыней и до сих почитается.

«Невеста, — писал Ч.Ч.Валиханов, — вступая в новое семейство, должна войти в юрту отца (мужа), принести в жертву огню ложку масла, сделав *салем* (преклонение колена), бьет головой (падает навзничь), приговаривая: «*аруақ разы болсын*» — «*аруах (дух предков), будь доволен*»<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Муканов М.С. Казахская юрта. С. 40.

<sup>96</sup> Валиханов Ч.Ч. Тенгри (Бог). Собр. соч. Алма-Ата: Наука, 1961, Т. I. С. 112.

Самое почетное место юрты — *тёр* (*төр*) — за очагом, напротив входа, предназначено для гостей и заслуженных людей. Среди казахов бытует пословица: «*Есіктен кіріп төрге озба*»<sup>97</sup> — «войдя в дверь, не стремись на почетное место», ее смысл — «знай свое место». Слева от *тёр* (в сторону входа) — место отдыха (сна) хозяев юрты, справа — место отдыха (сна) молодых, а в дневное время здесь обычно проводят время не занятые делом члены семьи, посетители.

Пространство около входа называют *босага* (*босаға*), оно условно делится на две части: слева от входа — место хранения конской сбруи, седел и другого инвентаря, связанного с хозяйством, справа — место хранения домашней утвари и различных предметов домашнего обихода, которые иногда отгораживались чиевой циновкой — *өре ши* — простого плетения.

Таково распределение внутреннего помещения юрты, которому следовало и расположение вещей.

Предметы быта выполняли не только утилитарную задачу, но имели художественное значение, создавая единую систему интерьера жилища, которая определяла эстетические вкусы и культуру мастеров и народа в целом.

«...Прекрасное собирают из многих красивых вещей, подобно тому, как из многих цветов собирается мед»<sup>98</sup>, — так писал в XV веке А. Дюрер, и это подтверждает наши выводы.

Традиционный интерьер юрты — результат коллективного опыта на сложном историческом пути развития этого переносного жилища. Во внутреннем убранстве, в орнаментальном искусстве и выборе пластических форм предметов быта прослеживается стремление добиться максимума удобств для проживания семьи.

Рассматривая интерьер юрты, необходимо учитывать разнообразные функции предметов в их взаимосвязи с пространством и конструкцией жилища. Это позволит понять назначение всего комплекса вещей, но в то же время — определить назначение и место каждого отдельного предмета в интерьере. Утилитарная суть предметов интерьера диктует особенности их художественного оформления. В нашем же эстетическом восприятии эти факторы объединяются в целое. А. Кучиньская подметила: «В подлинно ценном произведении

---

<sup>97</sup> Мұқанов С. Халық мұрасы. С. 102.

<sup>98</sup> Дюрер А. набросок введения к трактату о пропорциях. Мастера искусства об искусстве. М., 1966. Т. 2. С. 324.

искусства все элементы создают единое целое, отличающееся от простой суммы этих элементов»<sup>99</sup>.

Рассмотрим интерьер шестиканатной юрты, которой пользовалась значительная часть казахов в досоветское время, в основном, люди среднего достатка. Убранство ее соответствовало уровню жизни хозяев и размерам юрты.

Интерьер юрты надо рассматривать в единстве общего и частного: конкретности (вещи) должны подчиняться традиционно сложившимся закономерностям (внутреннему убранству). Первая закономерность — пол юрты застилался войлоками, простыми безузорными и войлочными коврами типа *текемет*.

Интерьер представлял целый комплекс предметов и изделий, характерных для любой юрты, в какой бы части Казахстана она не находилась. К ним в первую очередь относится деревянная мебель: кровать — *төсека ғаш*, хранилища продуктов — *кебеже*, сундуки для вещей — *сандық*, подставки — *жукаяк*, шести-вешалки — *адалбакан*. Отличались они отделкой (резьба, раскраска, инкрустация костью и серебром), и зависели от социально-экономического положения владельца юрты.

В каждой юрте можно было встретить набор кожаной и деревянной посуды: для кумыса — *саба*, *торсык*, его распития — *ожау*, *шара*, *тостаган*, а также изделия из металла: треножник — *мосы*, кувшин — *кумган*, чайник и т.д.

В разных регионах предметы интерьера юрты могли быть представлены по-разному с преобладанием или отсутствием некоторых.

В регионе мозаичных войлочных ковров пол юрты застилался бело-коричневыми *сырмаками*, сшитыми из войлоков белого и коричневого (темно-коричневого) цветов. В Семиречье бытует разновидность *сырмака*, название которого *откииз* (от — огонь, *киіз* — войлок), говорит о его прямом назначении — укрывать пол вокруг очага (огня). *Откииз* по своим размерам больше обычного *сырмака*: длина — более 300 см, а ширина доходит до 200 см<sup>100</sup>.

В регионе ковроделия пол юрты застилают не только *текеметами*, но и *алашой*, чаще всего без узоров, сшитой из разноцветных полос паласного типа<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> Кучиньская А. Прекрасное. Миф и действительность. М., 1977. С. 67.

<sup>100</sup> Муканов М. С. Казахская юрта. С. 152; Муканов М. С. Казахские домашние... С. 45. Рис. 13.

<sup>101</sup> Муканов М.С. Казахские домашние... С. 60.



Таким образом, даже в покрытии пола юрты имеются региональные различия, а если говорить об убранстве вообще, то их будет больше и зависит это в первую очередь от того, какими предметами быта занимались промыслы и ремесла в различных регионах Казахстана.

Естественно, в регионе ковроделия в интерьере юрты преобладали предметы ткачества, но в Северном и Центральном Казахстане — безворсовые изделия, на юге — ворсовые.

Рассмотрим юрту северных казахов<sup>102</sup>. В каждой юрте за почетным местом — *төр* — располагалось ее убранство: на подставках, *жүк аяқ* — сундуки в ковровых или войлочных с аппликацией чехлах, поверх укладывались горкой тюки (войлочные или ковровые), в которых хранились вещи, одеяла, матрасы, подушки.

Как уже говорилось, слева от *төр* — место отдыха владельцев юрты. Здесь размещалась деревянная кровать, сложно орнаментированная, с использованием различных способов художественной обработки: резьбы, раскраски, инкрустаций костяными и серебрянными пластинами различной формы<sup>103</sup>.

Ложе кровати застилалось несколькими *текеметами*, выполнявшими роль матрасов, поверх них — одеяла с покрывалом. Нередко покрывала заменялись текеметами, с шерстяной опушкой (бахромой) по краям. Такой *текемет* назывался *салбырама текемет* — свисающий *текемет*, он был шире ложа и края его свисали (от *салбырау* — свисать). Поверх покрывала раскладывалось несколько подушек.

*Кереге* вдоль кровати завешивали безворсовым ковром. В производстве таких ковров северо-казахстанские мастерицы достигли большого искусства, выработав в их оформлении несколько композиционных и орнаментальных стилей: *шаршы клем* (ковер, украшенный узорами в прямоугольных розетках), *такта клем* (ковер с богатым орнаментом, вписанным в полосы), *бодкос клем* (ковер с узорами, вписанными в многоугольник).<sup>104</sup>

Кровать закрывалась пологом из двух половин. В дневное время они собирались в пучок, открывая кровать, ее убранство

---

<sup>102</sup> Интерьеры юрт описаны на основе полевых материалов этнографических экспедиций за период 1956-1988 г.

<sup>103</sup> *Муканов М.С.* Резьба по дереву у казахов // ТИИЭА 1952. Т. 6. С. 100. Рис. 5. С. 103. Рис. 9.

<sup>104</sup> *Муканов М. С.* Казахские домашние... Иллюстрации 21-24.

и фон — согласно закону красоты, каждая вещь, тем более орнаментированная, обязательно участвует в декоративном оформлении жилища.

Справа от почетного места *тёр* — место отдыха остальных членов семьи. Оно застилалось *текеметами* в два слоя и днем здесь проводили время свободные от работы по хозяйству члены семьи. На *кереге* навешивали безворсовый ковер или *алашу* с узорами, на головки *кереге* — переметные сумы (*қоржын*)<sup>105</sup>, думбру. Между этим и почетным местом стоял *адалбақан* — шест-вешалка, подпирающий верхней своей развилкой *уық* юрты, придавая ей тем самым дополнительную устойчивость. На крючках *адалбакана* — верхняя одежда (чаще парадная), головные уборы (*тымақ, бөрік*).

В левой части *босага* на подставках находились седла, потники, на головках *кереге* — сбруя для верховой и гужевой езды, плетки. Здесь же мужчины, и хозяева, и гости, снимали калоши — *кебіс*, обувь.

Интереснее в своем убранстве была правая часть *босага*, женская половина, где мебель была более разнообразной и хранилась различная утварь: кожаные сосуды для кумыса — *саба*, деревянные коробки для хранения продуктов — *кебеже*, шкафчики для посуды — *асадал*. Во время работы этнографической экспедиции в Актюбинской области в 1956 г. мною был обнаружен старинный (XIX в.) деревянный *аяқ қап* (для хранения посуды), выдолбленный из цельного ствола дерева диаметром 50 см, богато украшенный резным орнаментом<sup>106</sup>.

Здесь же находились кадушки для закваски молока и сбивания масла — *күбі*. С этим предметом домашней утвари связана поговорка, подчеркивающая богатство владельца юрты. Говорили — «*күбі де май, күбінің түбі де май*» (дословно: сам *куби* в масле и дно его в масле). На головки *кереге* навешивали кожаные сосуды для кумыса — *торсық*, войлочные и ковровые сумки для хранения посуды — *аяқ қап*, белья — *кір салғыш*, соли — *тұз дорба*, переметные сумы — *қоржын*<sup>107</sup>. Здесь же хранилась металлическая посуда: чайники — *шәйнек*, котлы — *қазан*, сковороды — *таба* для выпечки хлеба, тазы — *леген*, длинные щипцы для горящих углей — *шымшуыр*. Это

---

<sup>105</sup> Муканов М. С. Казахская юрта. Иллюстрация 79 (в дальнейшем: Ил.).

<sup>106</sup> Муканов М. С. Резьба по дереву у казахов. С. 101-102. Рис. 6, 7-11.

<sup>107</sup> Муканов М. С. Казахские домашние... Ил. 10, 12, 13.

место нередко отгораживалось чиевой циновкой простого плетения.

Здесь обычно находились женщины. Женская половина была и местом трапезы семьи в обычные (без гостей) дни.

Надо сказать, что в конце XIX в. у северных казахов был в ходу низкий обеденный столик высотой 30-40 см, если его не было, то расстилали *дастархан*.

Таково примерное расположение вещей в интерьере юрты северных казахов. Она могла быть богаче или беднее, о чем судили по количеству вещей домашнего обихода и их качеству. В бедной семье на *кереге* вместо ковра могли навесить простенькую *алашу* (разноцветную, в виде чередующихся полос) или просто *текемет*. Но любое изделие носило в первую очередь утилитарную нагрузку: развешанные по стене вещи защищали помещение от холода, особенно в осеннее время (бедняки зимой в юртах не жили, убогое войлочное покрытие и малое число вещей во внутреннем убранстве заставляли их на зиму переселяться в полуземлянки — *жер толе*).

В начале XX в. А.А. Боголюбов писал следующее: «У кочевников ковер не прихоть, а необходимость, без которой ни богатый, ни бедный обойтись не может. Ковер и кошма (войлочная полость) прежде всего нужны для устройства переносного жилища кочевника — кибитки»<sup>108</sup>.

Интерьер юрты во многом дополняли различные тканые узорные ленты: свисающие с купола *уык бау*, крепившие войлочные покрытия к *уыкам туырлық бау*, *үзік бау*. Они хорошо выделялись на войлоке в виде орнаментированных дорожек. С *шанрака* свисали две узорчатые ленты *жел бау*, которые в ветреную погоду привязывались к кольям, вбитым у очага, и тем самым укрепляли юрту.

Интерьер юрты во многом дополняли: *баскур*, скреплявший юрту в месте стыка *кереге* и *уыков*, украшенная узорами, чиевая циновка *шым ши*, оборачивавшая юрту между *кереге* и *туырлыком*, создавая общий фон, а также узорчатая чиевая циновка, подшиваемая к войлочной накидке двери юрты *шым есік*.

С наружной стороны войлочные покрытия также украшались полосами аппликаций по нижнему краю *узюка*, по боковинам и основанию *туырлыка*, а также крупными

---

<sup>108</sup> Боголюбов А.А. Ковровые изделия Средней Азии. СПб., 1908. Вып. I. С. IV.

узорами по поверхности *узюка* и *тундика*<sup>109</sup> В интерьер юрты органично входили детали деревянного каркаса, украшенные резным орнаментом, инкрустированные костью и серебром. Подобные каркасы юрт — достояние богатых семей, так как к их украшению подключались резчики, ювелиры, косторезы, что делало юрту значительно дороже. Особенно украшались *шанрак* и дверь юрты, наиболее важные части жилища в понимании кочевников. Мы остановимся только на резном орнаменте.

«В юрте, — писал С. Муканов, — самым «достойным» считается *шанрак*. При разделе имущества родственниками, *шанрак*, то есть дом предков, переходил к младшему сыну, и его называют «большим домом». Владельцы юрт, называемые «младшими домами», приносят в «большой дом» часть своей летней и зимней пищи, которую называют «долей духа предков», новая невестка приносит в этот дом ценный подарок. «Большой дом» — «черный *шанрак*» — эти понятия дошли до нашего времени и сохраняются»<sup>110</sup>.

В *шанраке* орнаментом украшался сам круг и поперечные планки распорно-крепежных жердочек<sup>111</sup>

Следующей значительной частью деревянного каркаса юрты была дверь — *есік*, *сыкырлауык*, через которую владелец и члены семьи входили в свой микромир, где протекала их жизнь со дня рождения и до самой смерти. Дверь юрты была своеобразным парадным показателем. Гость по его оформлению, или отсутствию ее создавал первое впечатление о владельцах жилища — их достатке, культуре, мастерстве, что особенно резко проявлялось у кочевников. Поэтому дверь юрты украшалась в силу возможностей владельца: резным орнаментом или простой раскраской, или же тем и другим вместе; в богатых юртах резьба и полихромная раскраска дополнялись инкрустацией из кости, а в бедных юртах дверь представляла простые, сшитые из досок, две половины.

В юртах людей среднего достатка двери обычно украшались растительным орнаментом: в виде стилизации побегов, листьев<sup>112</sup>. Композицию орнамента на створках двери

---

<sup>109</sup> Музей антропологии и этнографии Российской Академии наук. Коллекция 4748-20. XIX век.; см. Муканов М. С. Казахские домашние...

<sup>110</sup> Муканов С. Халық мұрасы. С. 103.

<sup>111</sup> Захарова И. В. Об итогах этнографических экспедиций 1955 и 1956 годов // ТИИАЭ. Т. 6. С. 6. Рис. 5.

<sup>112</sup> Муканов М. С. Резьба по дереву... С. 162. Рис. 8.

составляли квадраты, повторяющие одни и те же узоры, а по притолоке *мандайша* и боковым стойкам *босага* — повторялась одна и та же деталь узора по всей полосе — здесь главенствует четкая ритмичность построения.

Убранство юрты в регионе ворсового ковроделия отличается от вышеописанного тем, что в нем наравне с безворсовыми изделиями много и ворсовых, а в некоторых юртах последние преобладают. И здесь мы видим взаимозависимость всех систем культуры этноса. Домашние промыслы (КПП) обусловили сферу потребления, которая, в свою очередь, тесно связана с традиционным искусством (ГК) и социально-экономическим положением владельца жилища (СНК). Но для общего представления интерьера юрты необходимо отвлечься от многого, хотя и важного для его понимания, и сосредоточиться только на двух системах, наиболее выпукло выступающих при описании интерьера — на КПП и КЖ.

Естественно, ворсовые изделия присутствуют в интерьере юрт там, где таковые изготавливались — в регионе ворсового ковроделия<sup>113</sup>, о чем говорилось выше.

Экономика и культура Южного и Западного Казахстана, Средней Азии и Ближнего Востока на протяжении многих веков тесно переплетались и взаимно влияли друг на друга. Так и ворсовое ковроделие было древним промыслом этого обширного культурного региона и унаследовано различными народами, живущими на этом пространстве. И ворсовое ковроделие было традиционным наследием казахов, полученным ими от предков, живших на окраине ойкумены этого древнего промысла (так уж распорядилась история). В ковроделии, в его технических приемах, в орнаментации, в названиях узоров казахи, туркмены, каракалпаки и другие народы Средней Азии<sup>114</sup> имели больше сходство. Но при этом казахские ворсовые ковры отличались собственным стилем, который сложился благодаря оригинальности орнаментов, композиционного построения и цвета узоров<sup>115</sup>.

И этот древний традиционный промысел не мог не влиять на убранство юрт южных и западных казахов.

Ворсовые и комбинированные *баскуры*, созданные здесь, придавали интерьеру юрт то своеобразие, которое стало

---

<sup>113</sup> Муканов М. С. Казахские ворсовые ковры. Промыслы и ремесла народов СССР. Сборник научных трудов. Л., 1986. С. 113-114.

<sup>114</sup> Муканов М. С. Казахские ворсовые ковры. С. 115-119.

<sup>115</sup> Там же. С. 121-123.

отличительной чертой этого региона. Останавливаясь на способе ткачества ворсового *баскура* не стоит, название говорит за себя, однако, комбинированным следует уделить внимание.

Для него характерно выделение ворсовых узоров на гладкой (паласной) белой полосе изделия — в одном изделии соединяются два вида ткачества. Такие *баскуры* казахи называют *ак баскур* — белый *баскур*, принимая во внимание, несомненно, цвет основы изделия<sup>116</sup>.

В этом регионе ткут и безворсовые *баскуры*, но в их орнаментации и цветовой гамме больше разнообразия и богатства, чем у таковых в Северном и Центральном Казахстане: ритмичное повторение крупного узора и сопутствующих ему мелких по всей полосе *баскура*, многоцветие узоров в сочетании с фоном дали повод называть их *ала баскур* — пестрый *баскур*, и они во многом украсили внутреннее убранство юрты.<sup>117</sup>

Мы уже говорили, что войлочные покрытия крепили к купольным жердям юрты лентами, рассекающими ее сферу узорчатыми дорожками<sup>118</sup>.

На головки *кереге* подвешивали объемные сумки для хранения вещей — *керме*, высотой от 100 до 180 см, шириной от 40 до 60 см. Орнаментальная композиция лицевой части сумок напоминает композицию небольших ворсовых ковриков, в которых центральное поле обрамлено узорчатыми рамками. Нижний край *керме* отделявали бахромой или многоцветными кисточками<sup>119</sup>.

В пространстве *босага* — на головках *кереге* или просто на полу — хранились *коржыны* (ворсовые и безворсовые), без которых нельзя обойтись при откочевке на дальний отгон, а также при длительном отъезде из дома.

В объемных карманах *коржына* хранили продукты и различные бытовые предметы<sup>120</sup>.

Ворсовые ковры развешивали по обеим сторонам от почетного места, их красота сразу же бросалась в глаза входящему в юрту. По манере их исполнения судили об искусстве хозяйки юрты, а по их количеству — о богатстве владельца дома.

---

<sup>116</sup> Муканов М. С. Казахские домашние... С. 64. Рис. 34.

<sup>117</sup> Там же. С. 64. Рис. 31, 32, 33.

<sup>118</sup> Там же. Рис. 37, 38.

<sup>119</sup> Муканов М. С. Казахская юрта. С. 175. Ил. 80, 81, 82, 83.

<sup>120</sup> Там же. Ил. 78.

Однако, о каком бы регионе мы не говорили, где бы не преобладали те или иные изделия, в каждом из них всегда имелись в немалом количестве войлочные предметы: *текемет, аяк кап, тен, шайнек кап*, которые органично входили в декор юрты. Любой посетитель всегда остановит свой взор на чехле для постели *тәсек қап* из белого войлока, богато орнаментированного шнуром и отороченного бахромой с ниспадающими кистями. В таких чехлах обычно перевозили постель, или хранили ее как приданое невесты<sup>121</sup>

Естественно, не все ковры выставлялись, их ткали про запас на все случаи жизни, особенно — для приданого невесты, которое молодая должна была для себя приготовить.

Девочки учились ткачеству ковров с 10-12 лет. Обычно, они группой собирались в одной из юрт, и обучаясь, перенимая навыки ковроткачества у опытной мастерицы, помогая друг другу, вместе ткали ковер до его завершения, потом переходили в юрту другой девочки из этой группы — и там ткали. Так ткались ковры для всей группы. При таком обучении через 2-3 года получались искусные мастерицы. Этим методом обучения пользуются и в наше время. Мы наблюдали во время этнографических экспедиций, как группа девочек ткала ковер, и автор этих строк сам принимал участие в их работе. Это было в 70-е годы в совхозе «Сунак-ата» Яны-Курганского района.

Возвращаемся к интерьеру. Неиспользуемые ковры многослойно хранились на «горке» почетного места, или же в специальном тюке — *тен (тен)*, лицевая часть которого представляла собой прекрасно орнаментированную ковровую дорожку, *тен* также являлся деталью декора внутреннего убранства юрты<sup>122</sup>.

Пол юрты застилали текеметами, поверх них стелили безворсовые ковры, *алаша*.

Предметы домашнего обихода, созданные мастерами традиционных народных промыслов, способствовали существенному отличию интерьера юрт восточных и юго-восточных казахов. Из тканых изделий здесь встречаются *баскур* и *алаша*; все же другое, что входит во внутреннее убранство юрты, состоит из войлочных и вышитых изделий.

Шов, которым с помощью крючка вышивается орнамент, называется *быз кесте* (*біз* — шило с крючком, *кесте* —

---

<sup>121</sup> *Муқанов М. С.* Казахская юрта. Ил. 35.

<sup>122</sup> *Муқанов М. С.* Казахская юрта. С. 176. Ил. 86.

вышивка). По фантазии и разнообразию орнамента эти изделия не уступают коврам, а во многих случаях они богаче и романтичнее. Детали вышивки (переплетение ветвей, листьев, плодов, цветов) более разнообразны, чем в коврах, а технические приемы более пластичны, создаваемые узоры полнее отражают окружающий мир, что объяснимо, в первую очередь, большими возможностями работы с иглой, чем с челноками или вязанием узлов в полотняных плетениях.

А это влечет за собой и особенности внутреннего убранства юрты. В Семиречье, юго-восточной части Казахстана, пол юрты застилали мозаичными коврами типа *откииз* (*откиіз*), по своим размерам они больше *сырмаков*: длиной — до 300 см, шириной — 200 см. Само название предмета (*от* — огонь, очаг, *киіз* — войлок) говорит о прямом его назначении — застилать пол вокруг очага. В отличие от *сырмаков*, *откииз* был двуцветным, чаще всего бело-коричневым, в котором центральное поле белого цвета украшалось крупным узором коричневого цвета, а противоположные полосы узорчатой рамки представляли чередование цветов: на одной стороне — коричневые узоры на белом фоне, на другой — наоборот.

Остальное пространство пола застилали *текеметами* и *сырмаками* различной цветовой гаммы. *Сырмаки* использовались также и на *кереге* юрты, но чаще *кереге* завешивалось вышитыми *тускиизами* на войлочной или тканевой основе<sup>123</sup>. *Тускиизы* вышивали хлопчатобумажными и шелковыми нитями. Но особенно надо отметить золотошвейное искусство, к сожалению, почти забытое в наше время.

Семиречье было тем регионом, через который проходил знаменитый Шелковый путь<sup>124</sup>. Предки и сами казахи приобретали у купцов транзитных караванов серебряные и позолоченные нити для своих вышивок. Золотошвейное дело было распространено среди казахов, о чем говорят образцы этого искусства, хранящиеся в музеях Алматы, областных городов республики, Санкт-Петербурга и других городов России, а также сохранившиеся предметы в некоторых семьях как память о предках.

Металлическими нитями (серебряными и

---

<sup>123</sup> Муканов М. С. Казахские домашние... С. 45, 46. Рис. 13, 14. Ил. 3, 4, 53, 55, 57.

<sup>124</sup> Даркевич В.П. Аргонавты средневековья. М., 1976. С. 43-44.



позолоченными) вышивали орнамент, чаще на покрывалах постели — *төсек жапқыш*. Два таких образца хранятся в Музее искусств им. А.Кастеева в Алматы. Они созданы мастерицей Т.Чонаевой (1825-1915г.) из Семиречья и представляют собой произведения высокого искусства<sup>125</sup>.

Узоры сырмаков юго-восточных казахов обычно представляют собой сложное ветвистое построение, расходящееся от единой оси. Зрительно они не отличаются от восточных, но названия их различны: на юго-востоке такой узор называют *тармакты мюиз* (*тармақты мүйіз*) — ответвление рогов. В Восточно-Казахстанской и Семипалатинской областях — *мюиздер* (*мүйіздер*) — множество рогов, в Павлодарской области — *сабакты мюиз* — (*сабакты мүйіз*) — ветвистые рога.<sup>126</sup>

Убранство юрты восточных казахов имеет много общего с уже рассмотренным нами — то же многообразие войлочных и вышитых предметов, нередко традиционный тканый *баскур* заменяется полосой сукна, хлопчатобумажной ткани, бархата с орнаментальной вышивкой, не уступающей по своей красоте ковровой, а по трудоемкости создания превосходящей ее.

Но и в орнаментах восточных сырмаков можно отметить свои особенности. Во-первых, здесь более распространены аппликации, основной техникой прием тот же — стегание (*сыру* — стегание, отсюда и название изделия *сырмак*). Во-вторых, для орнамента бордюра нередко используется цветная шерстяная нить, прошивающая изделие насквозь. Цветные нити четко выделяются на однотонном войлоке бордюра вокруг орнаментированного мозаичного центрального поля<sup>127</sup>, создавая контуры узоров.

Более разнообразна орнаментация в *тускиизах* с аппликациями по бархату, но еще больше разнообразия им придают вышивки тамбурным швом шелковыми и хлопчатобумажными нитями по ткани. Такие *тускиизы* в первую очередь прикрывали *кереге* у постели, с правой стороны от почетного места. Орнаменты в *тускиизах* располагаются П-образной полосой, или же во внутреннем прямоугольнике, выполненные сплошной вышивкой и в обрамляющих его П-образных полосах. Нередко (в зависимости от состояния владельца юрты) такие *тускиизы*

---

<sup>125</sup> *Муканов М. С.* Казахская юрта. С. 180. Ил. 103, 104.

<sup>126</sup> Там же. С. 149. Рис.41, 42.

<sup>127</sup> *Муканов М. С.* Казахская юрта. Ил.15.

украшались кораллами, серебряными бляшками, позументами и даже тигровыми шкурами, а тамбурная вышивка дополнялась шитьем металлическими нитями<sup>128</sup>.

Войлочные сумки с узорчатой аппликацией — *аяк кап*, *кесе кап*, *кір салғыш*, *дорба*, висащие на головках *кереге* по правую сторону от входа в юрту (в «женской» части), выполнялись часто в технике тамбурной вышивки<sup>129</sup>. Узорчатой вышивкой украшались также полог постели, края полотенец — *сулгі*, покрывала постелей или же их свисающая часть — *төсектің алды*. Нередко на сундуки надевали чехлы, лицевая часть которых была вышита сплошным орнаментом. Представьте себе фон почетного места: инкрустированная костью деревянная подставка — жук аяк, на ней — сундук — *сандық* с резным орнаментом и полихромной раскраской, и на все этом — также сундук, но меньших размеров в вышитом чехле — *сандық қап*<sup>130</sup>. А рядом — еще такие «горки» с уложенными друг на друга сундуками, одеялами, матрацами. Все это служит прекрасным фоном почетному месту *төр* казахской юрты.

В.В. Радлов, совершивший в 60-е годы XIX в. несколько путешествий, в том числе и по землям восточных и юго-восточных казахов,<sup>131</sup> писал: «своим внутренним устройством киргизская (казахская — М.М.) юрта нисколько не отличается от алтайской... Единственное различие заключается в том, что киргизские юрты сделаны значительно лучше, в них чище и они больше, чем юрты алтайцев... Поверх них (деревянных частей — М.М.) юрты покрыты войлоком, как и у алтайцев, однако у киргизов (казахов — М.М.) эти войлочные покрышки чистые и изготовлены из хорошего войлока, а у людей богатых даже из отменной светло-серой прочной шерсти, специально для этого подобранной. В таких юртах из-под войлока, лежащего на крыше, спускаются **расшитые ковры** (выделено нами — М.М.), кисти и другие украшения.

Внутреннее устройство киргизской юрты отличается лишь большим количеством утвари. *Саба* имеет очень правильную форму, а на концах мешалки *пистак* — богатые металлические украшения. Мисок и чашек больше, и они нередко украшены резьбой. Вместо мешков (кожаных мешков в юрте алтайцев — М.М.) — чаще всего сундуки, так как

<sup>128</sup> Там же. Ил. 93, 94, 95, 96, 101.

<sup>129</sup> Там же. Ил. 31.

<sup>130</sup> Там же. Ил. 2.

<sup>131</sup> Радлов В.В. Из Сибири. С. 9-13.

перевозка их на верблюдах не представляет трудностей. Место, где стоит кухонная утварь, отгорожено ширмой из камыша. Наконец, постели чистые, на них — хорошие подушки, полог нередко шелковый, и на всех местах, предназначенных для членов семьи и почетных гостей, лежат ковры, для простых же гостей расстилают войлочные кошмы».<sup>132</sup>

В приведенном описании интерьера юрты восточных казахов В. В. Радлов упоминает «расшитые ковры», под которыми надо понимать *тускиизы*, а под расстеленными коврами — мозаичные *сырмаки*. Автор верно говорит о «хорошей и чистой постели», сундуках — *сандық*, а также *кебеже* (короб для хранения продуктов), *асадал* (шкафчик для посуды).

Однако, внутреннее убранство казахской юрты отличается от убранства юрты алтайцев не только «большим количеством утвари». Различия более существенны, о них будет сказано, а здесь хотелось бы заметить, что почетное место в юрте алтайцев расположено в отличие от казахской (напротив входа) левее, т.е. находится на месте отдыха младших членов семьи в казахской юрте, а в убранстве юрты алтайцев преобладают кожаные мешки и расстеленные по полу шкуры<sup>133</sup>.

Названия вещей интерьера юрты у восточных казахов имеют свои отличия. Если в Семиречье покрывало постели называют *тосек жапкыш*, то на востоке Казахстана — *тосек жабу* (*төсек жабу*) — укрытие постели или *тосектын алды* (*төсектің алды*) — фасад постели, если на покрывале орнаментируется только ниспадающая ее часть.

В 1978 г. во время работы Восточно-Казахстанской этнографической экспедиции нами было обнаружено старинное покрывало и называлось оно *сейсеп*. Безусловно, это старое название покрывала. Такие покрывала были у восточных казахов. *Сейсеп*, хранящийся в Русском этнографическом музее (бывший Государственный музей этнографии народов СССР) был приобретен П. Бекетовым в Бескудукской волости Павлодарского уезда Семипалатинской области в 1906 г. Два *сейсеп* хранятся в коллекции Ф.Ф. Караваева (приобретение 1908 г.) в том же музее.

Выше говорилось, что в регион мозаичных ковров и крупных вышивок входят восточные районы Северного и

---

<sup>132</sup> Радлов В. В. Из Сибири. С. 289-290.

<sup>133</sup> Там же. С. 141.

Центрального Казахстана (современных Кокшетауской, Акмолинской и Карагандинской областей). Изделия промыслов, войлочные ковры этого региона отличаются не только орнаментом — созданные способом стегания, мозаики, они получили здесь два определения — *сырмак* и *битпес* (*бітпес* — нескончаемый, трудоемкое изделие).

*Сырмак* — ковер, в котором орнамент создается аппликацией из какой-либо ткани по однотонному войлоку, тот, в свою очередь, стежкой крепится к войлочной подкладке<sup>134</sup>.

Кроме того, в восточных районах Акмолинской, Карагандинской областей и прилегающих к ним районах Павлодарской области имеет распространение ковер, орнамент которого создается креплением шнура к войлочной основе. Такие ковры относятся к разряду *битпес*.

Но основное отличие *сырмаков* и *битпесов* рассматриваемого региона — в орнаменте этих изделий. Если на востоке и юго-востоке ведущим узором является *тармакты мюиз* (*мүйіздер, сабақты мүйіз*) с разветвлением множества рогов, то орнамент *сырмаков* и *битпесов*, о которых мы говорим, во многом сходен с орнаментом *текеметов*: центральное поле разбито в один или несколько рядов на ромбы, внутри которых традиционный узор *кос мюиз* (*қос мүйіз*) — крестовина рогов, а по бордюру — ритмическое повторение узоров *кошкар мюиз* (*қошқар мүйіз*) — бараньих рогов, *сынар мюиз* (*сыңар мүйіз*) — один рог и т.д.

Есть различия и в технике исполнения *тускиизов*. В восточных и юго-восточных *тускиизах* тамбурная вышивка выполняется при помощи крючка и такой шов называется *биз кесте* — в рассматриваемом регионе кроме этого шва применяют шов *шим кесте*, при котором используется только игла. Кроме *тускиизов* вышивается масса вещей: сумки, чехлы, подзоры и другие.

Таким образом, внутреннее убранство юрты зависит от тех домашних производств, которые в силу традиций существовали в различных регионах Казахстана и которыми создавались бытовые предметы, необходимые каждой семье для своего жизнеобеспечения. Каждая создаваемая вещь выполняла в первую очередь утилитарную функцию. Однако врожденное чувство красоты, влечение к прекрасному

---

<sup>134</sup> Полевые материалы Центрально-Казахстанской этнографической экспедиции 1982 г.

побуждало человека не только создавать полезную вещь, но и украшать ее.

Основным богатством кочевников был скот и в умножении его поголовья он видел свое благополучие. Скот обеспечивал каждую семью пищей, он давал сырье для создания предметов быта, его обменивали на нужные семье вещи, им платили *калым* за невесту сына, он был приданным для дочерей, в конце концов, им определялось положение человека в обществе. Поэтому животный мир, как символ благополучия, богатства и достоинства человека нашел отражение в орнаментальном искусстве кочевников, оформившись согласно современной классификации, в зооморфный орнамент.

Буйное весеннее цветение разнотравья, многоцветие дикорастущих полевых цветов, коврами, расстелившихся по лугам, косягорам, пастбищам, куда устремлялись после зимней отсидки многие караваны кочующих общин — все это вызывало восхищение кочевников и не могло не выразиться в их прикладном искусстве, согласно современной классификации — в растительном орнаменте.

Не вдаваясь подробно в общую теорию систем (целостность исследуемых объектов и единство их внутренней динамики)<sup>135</sup> отметим, что человек, как составная часть ландшафтной сферы, многое, если не все, воспринимал от природы и ее составной части — экосистемы, включающей растительный и животный мир. Несомненно, что орнамент явился порождением экосистемы и проявился в декоративно-прикладном искусстве благодаря разуму человека, его творческой деятельности.

Поэтому орнаментальное искусство находило свое отражение в быту кочевников, в жилище и его внутреннем убранстве, и в этом усматривается синкретичность промыслов, ремесел и узоротворчества.

Таким образом, внутреннее убранство юрты диктовалось самой конструкцией юрты, было составной частью жилища и должно рассматриваться в неразрывной связи не только с объектом, где оно размещается, но и с такими понятиями как орнаментальное искусство, социальное положение владельца юрты, что в едином контексте соответствует общей теории систем.

---

<sup>135</sup> Демек Я. Теория систем и изучение ландшафта. С. 13-15.

## Виды (типы) переносных жилищ

Хозяйство и соответствовавший ему уклад жизни, социальный фактор и среда обитания обусловили различные типы жилищ. У алтайцев, живших в лесной горной зоне и кочевавших на сравнительно небольшие расстояния, было два типа юрт: одна — с неразборным каркасом, постоянно находившаяся на зимовке, другая — с разборным каркасом, которую перевозили и ставили на летних пастбищах.<sup>136</sup>

Такой роскоши большинство казахов не могло себе позволить, и это понятно — в степях нет того изобилия леса, которое есть на Алтае. Такого нет и в горных местностях Казахстана. Иметь летние и зимние юрты могли только состоятельные люди, мы же говорим о большинстве народа, который совершенствовал свое жилище в соответствии с хозяйственной деятельностью и возможностями. Преемственность традиций в жилище можно проследить, начиная с жилища древнего человека.

Мы уже цитировали Геродота, но повторим, что он говорил о скифах: «Каждый живет под деревом. На зиму дерево всякий раз покрывают плотным белым войлоком, а летом оставляют без крыши». <sup>137</sup>

Следующий этап. Шалаш курке — предтеча юрты, его конструкция проста и гениальна. В хозяйстве скотовода-кочевника необходимо было такое жилище, которое можно быстро поставить, собрать и перевезти. И опыт подсказал кочевнику иметь при себе легкие жерди: они ставились по кругу, верх закрывали ветвями, травой, а в лучшем случае — войлоком.

Такой тип переносного жилища отмечен В. В. Радловым у алтайцев во второй половине XIX в. и назван им юртой. Вот описание автора: «Такие юрты на жердях очень похожи на самоедский чум, их остов состоит из 10-14 жердей длиной от семи до девяти аршин, установленных таким образом, что нижние, более толстые, концы расположены по окружности, а верхние концы сходятся, перевязываются в одной точке. Этот остов покрывается войлочными кошмами, обвязанными волосяными арканами...» Далее В. В. Радлов отмечает, что при лесных богатствах Алтая «он доступен бедным алтайцам». <sup>138</sup>

<sup>136</sup> Радлов В. В. Из Сибири. С. 138.

<sup>137</sup> Геродот. История. Л., 1972. С. 193.

<sup>138</sup> Радлов В. В. Из Сибири. С. 136, 138.

*Курке* по своим размерам был меньше и служил жилищем для чабана на пастбищах и во время кочевок.

Существовала и еще одна разновидность *курке*, составленная из двух *канатов кереге* и накрытый кошмой.<sup>139</sup>

К упрощенной конструкции юрт можно отнести *кос* (*ос*), или *жолым уй* (жолым *уй*), от *жол* — дорога, дорожный, кочевой дом. Вот что о нем писал Ч.Ч. Валиханов: «У киргиз-кайсаков (казахов — М.М.) есть еще другая юрта, называется *кос* (*кош*) или *джулум уй*. Она употребляется у них для табунщиков лошадей или во время походов, и в этих случаях для перевозки выючится на лошадей... *Кош* отличается от юрты прямыми *уыками* и отсутствием *чангарака*, вследствие чего имеет коническую вершину; нижние концы *уыков* вместо завязок заменены короткими петлями, которые скоро надеваются на головки *кереге*; *кош* редко бывает больше двух отделений решеток».<sup>140</sup>

Такой *кос* (*жолым уй*) закрывался одним-двумя полотнами войлока и имел еще одно название — *аблайша*. Появление такого жилья связано по преданию с именем Абылай хана, воины которого пользовались таким жилищем во время походов<sup>141</sup>.

*Кос* казахов долины реки Или, о которой писал Н. А. Баскаков, на самом деле представлял собой шалаш *курке*, состоявший из четырех жердей, покрытых войлоком<sup>142</sup>.

Такое жилище *кос*, *кош*, видимо, наиболее часто использовалось во время кочевок (*көшу-кочевать*), может быть, на летних пастбищах.

В.В. Востров и И.В. Захаров пишут, что в Семиречье наряду с термином *кос* бытует его синоним *жаппа*<sup>143</sup>. То же самое отмечено нами в 1978 г. в горах Тарбагатая, где *жаппа* была сооружена из двух *канатов кереге*, прикрытого войлоком.

А. И. Букейхан в конце 20-х годов писал о юртах Западного Казахстана: «Адаевский *уй* — кибитка — минимум жилища; она называется *жолма-уй*, т.е. дорожное жилище. Такой *уй* казаки других мест дают табунщикам отгонных табунов, такой *уй* бывает у караванов».<sup>144</sup>

<sup>139</sup> Востров В. В., Захарова И. В. Казахское народное жилище. Алма-Ата, 1989. С. 34.

<sup>140</sup> Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Алма-Ата, 1964. Т. Ш. С. 28.

<sup>141</sup> Харузин Н. История жилища... С. 16; Маковецкий П. Юрта. С. 11.

<sup>142</sup> Баскаков Н. А. Жилище приилийских казахов.// СЭ. 1971. С. 105.

<sup>143</sup> Востров В. В., Захаров И. В. Казахское народное жилище. С. 34.

<sup>144</sup> Букейханов А. И. Казахи Адаевского уезда.// Казаки. Антропологические очерки. Серия казахстанская. Л., 1927. Вып. 3. С. 71.

Как видим, названия переносного жилища у Ч. Ч. Валиханова *жолым уй* и у А. И. Букейхана *жолма-уй*, идентичны однако, в конструкции этих жилищ имеются различия. В конструкции жилища, описанного Ч.Ч.Валихановым и характерного для многих регионов Казахстана, отсутствует *шанрак*, в юрте же адаев он есть

Видимо, А. И. Букейхан описал характерную юрту адаев, часто кочевавших с пастбища на пастбище в поисках корма для скота («часто бывших в дороге») и отсюда название юрты — *жолма-уй*. Это, судя по всему, облегченная юрта. Вот ее описание: «*Кереге* у адаев имеет такую большую клетку, что в нее свободно проходит дворовая собака. *Уык* (купольные жерди): вместо 3-4 арш., имеют длину 1,5 арш., а числом, вместо 80-90 — 20-30 шт. В адаевской кибитке *шангарак* можно достать рукой; диаметр кибитки 4-5 арш.»<sup>145</sup> Такой дом (каркас и внутреннее убранство) перевозился на двух верблюдах, из расчета по 10-12 пудов на каждого.

Конечно, были и юрты больших размеров и даже такие, что каждая из них перевозилась на 20-30 верблюдах. Но преобладали, по заключению А. И. Букейхана, юрты облегченные, вышеописанные.<sup>146</sup>

На западе Казахстана, в бассейне рек Уила и Сагиза, была еще одна разновидность юрты — *туырлык уй* (*туырлық үй*). Она была также небольших размеров: стенка *кереге* составлялась из трех-четырёх секций *канат*, небольшого *шанрака* и соответствующего ему количества *уыков*. Каркас такой юрты закрывался *туырлыками* сверху донизу. Юрту же больших размеров западные казахи называли *узюк уй* (*үзік үй*). Ее *кереге* составляли восемь *канатов*, *шанрак* был значительно большим, чем в *туырлык уй*, а *уыков* было вдвое больше.<sup>147</sup>

С. И. Руденко отмечал, что *узюк уй* уступал по своим размерам и убранству юртам северо-тургайских, акмолинских и семипалатинских казахов<sup>148</sup>, т.е. жилищам казахов северных, центральных и восточных областей Казахстана.

На востоке Казахстана среди найманов бытовала юрта *ак тагыр* (*ақ тағыр*), *кереге* которой составлялся из двух

---

<sup>145</sup> Там же.

<sup>146</sup> Букейхан А. И. Казаки... С. 71.

<sup>147</sup> Руденко С. И. Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагиза. // Казаки. Антропологические очерки. Л., 1927. Вып. 3. С. 13.

<sup>148</sup> Там же.



канатов, она имела небольшое число *уыков* и маленький *шанрак*. Юрта сверху донизу закрывалась двумя *узюками*.<sup>149</sup>

С. И. Руденко отмечает следующий интересный факт. Алтайские найманы оставляли на зимовках свои большие юрты, а на жайляу кочевали в юртах меньших размеров: четырех, реже шестиканатных, имевших около 70 *уыков* и небольшой *шанрак* с крутым верхом (видимо распорно-крепежные планки были более изогнутые — М.М.). Такие юрты закрывались *туырлыками* (их число соответствовало количеству *канатов*) и двумя *узюками*. Но иногда встречались юрты, не имевшие *узюка* и они сверху донизу закрывались *туырлыками*. Найманы называли ее *узюксиз уй*<sup>150</sup> (*үзіксіз үй*), — дом без *узюков*.

Нечто подобное, когда войлочное покрытие составляет единое целое, встречено во время этнографических экспедиций в среде присырдарьинских казахов. Такое покрытие называют *котерме туырлык* (*көтерме туырлық*) — поднятый, вознесенный *туырлык*. Он сшивался из нескольких кусков войлока, и когда им закрывали юрту, то нижний край его не доходил до земли на 25-30 см. Поэтому он и назывался *котерме туырлык*. В юрте А. Ахметова из Джалагашского района Кзыл-Ординской области *котерме туырлык* имел следующие размеры: по основанию — 654 см, верхнему овальному вырезу — 567 см., кратчайшее расстояние по центральной осевой линии сверху вниз — 600 см. Этот *котерме туырлык* закрывал деревянный каркас *семиканатной* юрты. Юрта имела *шанрак* диаметром 250 см и высотой 416 см.

В культуре народов, живших в одинаковых географических условиях, имевших много общего в социально-экономическом укладе жизни и в большинстве относившихся к единому хозяйственно-культурному типу, отмечены не только общие элементы культуры, но и просматриваются процессы взаимовлияния и взаимообогащения во всех областях быта и хозяйственной деятельности. Этот факт подтверждается существовавшей в быту казахов юртой калмыков-торгоутов.

Ч. Ч. Валиханов писал, что наряду с казахской юртой и ее разновидностью *жолым уй*, в быту казахов «есть еще третий род юрты, которая называется *калмак юй* — калмыцкий дом.

---

<sup>149</sup> Руденко С. И. Очерк быта северо-восточных казахов.// Сборник статей антропологического отряда Казахстанской экспедиции. Л., 1927. Вып. 15. С. 32.

<sup>150</sup> Руденко С. И. Очерк быта северо-восточных казахов. С. 30-32.

По названию уже видно, что этот дом перешел от калмыков-торгоутов. *Калмак юй*, или иначе торгоут юй, от кайсацкой (казахской — М.М.) юрты отличается только тем, что *уыки* ее длиннее и менее изогнуты, *чангарак* в диаметре не более пяти четвертей, и вообще эта юрта имеет более коническую форму». <sup>151</sup>

Немного ранее, в дневниковой записи 1856г., Ч. Ч. Валиханов отмечал, что у пастухов-калмыков юрты подобны киргизским (казахским — М.М.), только верх составляется из прямых жердей, у киргизов же они делаются изогнутыми, почему имеют сфероидальный вид». <sup>152</sup>

В начале XX в. исследователи казахской степи отмечали следующее: «Среди обыкновенных юрт различают два типа — конусообразный, или торгоутский, и киргизский (казахский — М.М.); первый встречается редко и ставится в исключительных случаях». <sup>153</sup>

*Торгоут уй* — несомненно, был заимствован казахами у своих восточных соседей, и в прошлом встречался в «исключительных случаях», реже чем традиционная юрта, и то в районах, примыкающих к землям бывшего Джунгарского царства.

Такие юрты бытуют и в наше время, <sup>154</sup> одна из них, в которой проживала семья чабана Жукена Абдрашева (1897 года рождения), перегонявшая скот на летние пастбища Восточного Прибалхашья, была встречена в 1978 г. этнографической экспедицией.

По словам информатора *торгоут уй*, которым пользовались казахи, претерпел существенные изменения в сравнении со своим первоисточником — калмыцкой юртой. Если говорить о купольных жердях, придающих юрте конусообразность, то в *торгоут уй* они прямые, как в юрте Ж.Абдрашева, или имеют слабую прогнутость, описанную И. В. Захаровой.

В *торгоут уй* и в казахской юрте *кереге* одинаковые, планки *саганак*, составляющие его, соединены по диагональным осям ремешками-гвоздиками, продетыми через сквозные отверстия.

В калмыцкой юрте соединение планок иное: их просто

---

<sup>151</sup> Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 3. С. 29.

<sup>152</sup> Там же. Т. 2. С. 96-97.

<sup>153</sup> Россия. Т. XVIII. С. 207.

<sup>154</sup> Захарова И. В. Об итогах этнографических экспедиций 1955 и 1956 годов.// ТИИАЭ. 1959. Т. 6. С. 6.

связывают ремешками в местах скрещения<sup>155</sup>. Это главное отличие *торгоут уй* от калмыцкой.

Многие отличия казахской юрты от калмыцкой присущи также и *торгоут уй*, они являют пример заимствования каких-то черт у другого народа, которые преобразуются в своей среде согласно традициям.

В казахской юрте купольные жерди круглые, в калмыцкой — им придают форму сплюснутого четырехгранника или многогранника. У казахов их окрашивают в коричневый или желтый цвет, у калмыков — нередко в зеленый или синий цвета.

В калмыцкой юрте створки двери наглухо прибиваются к косяку, дверь перевозится в неразобранном виде, в казахской же при перекочевке дверь перевозится в разобранном виде (створки и косяк), при установке детали ее скрепляются арканом, ремешками.<sup>156</sup> Есть и другие различия.

Замеры, произведенные в юрте Ж.Абдрашева, — владельца *торгоут уй* — дали следующее: диаметр *шанрака* — 110 см, длина *уька* — 260 см, раздвинутый *канат* — 115 см.

### **Этнические признаки в переносных жилищах**

В самом широком смысле системой может быть отдельная сущность: Вселенная, физические объекты, каждый человек и общество в целом, процессы и понятия и так далее. Но в процессе изучения конкретного явления любую систему можно расчленить на подсистемы, вплоть до элементарных частиц. В нашем исследовании ХКТ кочевников можно расчленить на составные: производственная деятельность, сфера потребления, социально-нормативное устройство общества и духовная культура, то есть, на те подсистемы, которые в общем представляют культуру этноса.

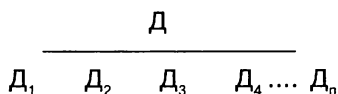
Анализ ХКТ кочевников в целом проводился именно в этом ракурсе, переносные жилища казахов рассматривались как одна из подсистем культуры этноса, как одна из доминант культуры жизнеобеспечения. Но и само переносное жилище при конкретном рассмотрении представляет Д-множество М-системы<sup>157</sup> и при его исследовании, применяя дерево декомпозиции и дерево системы, можно выявить этническую специфику этого объекта материальной культуры.

<sup>155</sup> Харузин Н. История развития... С. 27.

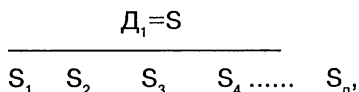
<sup>156</sup> Там же. С. 26-29.

<sup>157</sup> Исследование по общей теории систем. С. 334, 338, 348.

Схематически это можно изобразить так:



где, согласно дереву декомпозиции, Д — переносное жилище кочевого мира, Д<sub>1</sub> — переносное жилище казахов, Д<sub>2</sub> — туркменов, Д<sub>3</sub> — киргизов, Д<sub>4</sub> — узбеков и т до Д<sub>n</sub>. Каждая из составных дерева декомпозиции расчленяется на дерево системы:



т.е. переносные жилища казахов (Д<sub>1</sub>=S) можно подразделить на шалаш (S<sub>1</sub>), древнетюркский тип юрты (S<sub>2</sub>), юрту со сборным *кереге* (S<sub>3</sub>), *жолым уй* (S<sub>4</sub>) и т.д.

Ту же теорию систем можно применить и при исследовании переносных жилищ у других народов.

Здесь необходимо остановиться на общем, что роднит казахскую юрту с переносными жилищами других народов, но также выявить этническую ее специфику.

Как общее мы отмечаем: тип жилища тюркских и монгольских народов Евразии, живших в единых географических условиях и относившихся к одному ХКТ, основу которого составляло кочевое скотоводство и соответствующий ему быт, а также способы использования переносных жилищ. Претерпевая эволюционные преобразования, переносные жилища утвердились в быте кочевников-скотоводов в виде юрты, имевшей этнические особенности, возникшие в результате влияния на нее народных традиций в областях экономики и духовной культуры.

Выше уже говорилось, что в процессе эволюции в различных средах обитания сложилось два типа юрты: казахская и монгольская, которые можно различить уже по внешнему виду: сферический купол — в казахской юрте, конический — в монгольской.

Одна из особенностей монгольской юрты *гэр* — деревянный пол.<sup>158</sup> В казахской юрте, а также в *торгоут уй*, заимствованной у калмыков, такого пола нет.

<sup>158</sup> Майдар Д. Пюрвеев Д. От кочевой до мобильной архитектуры. М., 1980. С. 19.

Интересный факт был отмечен нами в этнографической экспедиции (1991г.). В юртах казахов, переселенцев из Монголии, которые обосновались в Кегеньском районе Алматинской области, также был деревянный пол, а деревянный каркас был покрыт сначала белой тканью — *кiшкi*, а только затем войлоком. Это и есть заимствования, привлеченные из монгольской юрты, объясняющиеся природно-климатическими условиями и средой обитания. Многие казахи Монголии с ранней весны кочуют на пастбища горного Алтая и возвращаются в села только поздней осенью — время достаточно холодное. Живя в иноэтнической среде, казахи переняли некоторые элементы монгольского *гэра*, которые создавали лучшие, более удобные условия для проживания.

Дверь в монгольском *гэре* часто бывает одностворчатой, а иногда имеет форму трапеции<sup>159</sup>, что и отличает ее от двустворчатой двери казахской юрты.

Жилой *гэр*, — пишут Д.Майдар и Д. Пюрвеев, — как правило, состоял из четырех-пяти *ханов* (решеток) и вмещал восемь человек со всей необходимой мебелью.<sup>160</sup> У казахов же самой распространенной была *шестиканатная* юрта.

Еще в конце XVIII в. П. С. Паллас писал, что казахи «по обыкновению других азиатских народов живут в войлочных кибитках, которые от калмыцких разнятся только тем, что обыкновенно бывают больше и чище, так что в их кибитке больше 20 человек сидеть могут».<sup>161</sup> И *торгоут уй* у казахов был более вместительным, чем юрта калмыков.

В монгольском *гэре* круговое навершие *тооно* по своим размерам меньше казахского *шанрака* и *тооно* имеет иногда форму конуса. *Шанрак торгоут уй* меньше *шанрака кииз уй*, но по форме они одинаковы и тем отличаются от *тооно гэра*.

По сведениям Н. Харузина калмыцкий (монгольский) *хорачи (тонг)* — круговое навершие — склеивается из отдельных кусков дерева (15 и более). С внутренней стороны обода наглухо прибиты «4 или более полуобручей (*царгык*), перекрещивающихся взаимно и возвышающихся над плоскостью круга».<sup>162</sup>

Круг *шанрака* в казахской юрте, как и в *торгоут уй*,

---

<sup>159</sup> Там же. С. 18, 19.

<sup>160</sup> Там же. С. 25.

<sup>161</sup> Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773. Ч.I. С. 568.

<sup>162</sup> Харузин Н. История развития... С. 28.

сшивается из двух равных полукружий, а распорно-крепежные планки *күлдіреуіш* не прибиваются, как в монгольской юрте, а вставляются в отверстия с внутренней стороны обода.

Во многом распределение внутреннего объема *гэра* отличается от такового в казахской юрте, в *кииз уй*: напротив входа, на почетном месте, расположена божница, а также сундуки с семейными ценностями; слева от входа хранится сбруя, бурдюк с кумысом, а дальше располагается место для гостей; справа от входа хранится кухонная утварь, дальше — место хозяина и хозяйки. Эти отличия можно объяснить влиянием буддизма. Буддизм с его десятками, если не сотнями храмов, не мог не наложить отпечатка на быт, в том числе и на обустройство жилища монголов.

У казахов иное отношение к религии. Центры культовых сооружений ислама находились в городах и крупных населенных пунктах. Духовное сословие, высшие и даже средние звенья духовенства, часто были выходцами из других народов (татар, башкир и др.), а аульные муллы не имели той власти, которой обладали буддийские монахи, да и число их было куда меньшее.

Немаловажную роль играло и то, что в исламе нет сакральных атрибутов, на которых держится буддизм (статуй Будды, различных божков), нет религиозных ритуалов, почти театрализованных, как в буддизме.

Но и в казахской среде религия играла важную роль: любое дело начиналось и заканчивалось с обращения ко Всевышнему, с подобного обращения начиналась трапеза; семейные отношения также были тесно связаны с религией, ее обрядами; микрокосмос кочевника — его юрта, также была связана со многими ритуалами. Но отсутствовал фанатизм, то религиозное давление, которое на себе испытывали монголы. Может быть, поэтому молитвенный коврик, которым пользовались казахи во время отправления религиозных обрядов — *жайнамаз* — после молитвы просто собирался, а не украшал юрту, подобно божнице в монгольском *гэре*. Но рассуждать об этом нет необходимости, это уже другая область, интересная и сложная.

На нижних концах купольных жердей в монгольском *гэре* имеются отверстия, через которые продергиваются, а затем накидываются на головки решетки-стенки петли. Основное давление купола приходится на них. В традиционной казахской юрте — иное строение купольных жердей и иное соединение конструкций (купола и стенки): основания *уыков*

имеют изгиб и соединяются со стенкой *кереге*, их привязывают к развилкам головок *бас кереге*. Плавный переход *уыков* к *кереге* создает своеобразное «плечо» жилища, благодаря чему казахская юрта более устойчива, а купол более возвышенный, придающий ей больший объем по высоте. В некоторых юртах восточных и юго-восточных казахов *уыки* имеют петли на нижних концах, но по конфигурации они традиционны, имеют изгиб в нижней своей части, что и отличает их от таковых в монгольском *гэре*. Накидные петли были заимствованы у монголов, сохранились в *торгоут уй*, прижившемся в казахской среде, и от него эти петли перешли в конструкцию некоторых казахских традиционных юрт.

Много общего в юртах народов Средней Азии и Казахстана. Иначе и быть не могло, ибо жизнь их во многом тесно переплеталась и взаимовлияние народов было существенным. Но своеобразие этнических процессов, в культуре каждого народа формировало и утверждало национальные черты, присущие определенному этносу. Отличительные черты имеют и переносные жилища.

«В казахской юрте, — отмечала К. Л. Задыхина, — *уки*... имеют выпуклую форму, чем достигается сферичность ее и некоторая приземистость. В узбекской же юрте *ук* на расстоянии 45 см от нижнего конца имеет сгиб, от которого он уже поднимается наклонно вверх до *чанграка*..., образуя таким образом довольно крутой и высокий скат, что придает узбекской юрте, как и каракалпакской, большую конусообразность и высоту по сравнению с казахской юртой».<sup>163</sup>

В узбекской юрте верхние концы планок *кереге* срезаны под прямым углом, в каракалпакской — заострены, как колышки, в казахской — закруглены.

Планки *кереге* узбекской юрты массивны. Поэтому она в три раза тяжелее, чем казахская или каракалпакская.<sup>164</sup> Казахи и каракалпаки вели кочевой образ жизни и их юрты должны были быть легкими. Оседлый же образ жизни узбеков привел к тому, что их юрта превратилась в оседлое жилище<sup>165</sup>, а такое жилище, естественно, требует более основательной конструкции.

По заключению У. Шалекенова, в Хорезмском оазисе бытовало четыре вида юрт: казахская, каракалпакская,

<sup>163</sup> Задыхина К. Л. Узбеки дельты Аму-Дарьи.// Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М., 1952. Т. I. С. 355.

<sup>164</sup> Там же. С. 355-356.

<sup>165</sup> Шалекенов У. Х. Казахи низовьев Амударьи. Ташкент, 1966. С. 208.

узбекская и туркменская. Принцип их одинаков, но внешний вид и детали отличаются. Казахские и туркменские юрты соответствовали кочевому образу жизни, каракалпакские — полуоседлому, узбекские — оседлому.<sup>166</sup>

Отметим наиболее значительные отличия. Если казахский *шанрак* имеет один круг, то каракалпакский — два: наружный и внутренний.<sup>167</sup>

Интересная особенность была подмечена У. Шалекеновым: «Казахи, живущие в дельтовых районах реки Амударьи, почти повсюду заменяют *туырлык* циновкой, сплетенной из стеблей тонкого тростника (камыша) по каракалпакскому образу... Тростниковый *ший* немного выше *кереге*. Верхний край *шия* закрывается нижним краем кошмы». <sup>168</sup> Несомненно, это *узюк*. Замену *туырлыка* камышовой циновкой автор объясняет отсутствием пастбищ в дельте Амударьи и, следовательно, ограниченным количеством баранов и сырья от него — шерсти. Но как тогда объяснить, если следовать логике автора, такую же замену в юртах туркменов? Видимо, не только сырье диктовало замену кошмы на циновку по стенке юрты, в меньшей степени оказывал влияние и климат: жара на грани выживаемости в большей части Туркмении требовала непрерывной вентиляции помещения юрты.

Этот пример лишний раз подтверждает — три агента географического ландшафта (среда обитания, ресурсы, экология) взаимосвязаны и взаимообусловлены. Казахи, жившие на протяжении многих веков бок о бок с каракалпаками, имея ограниченные ресурсы для традиционных промыслов, вынуждены были перенять обычаи своих соседей и заменить *туырлык* на камышовую циновку.

Уже говорилось о различиях в деревянной конструкции юрт казахов и узбеков. Они не столь значительны и прослеживаются лишь в деталях. Но если говорить о внутреннем убранстве юрты кыпчаков и других племен (карлуков, найманов) полуоседлых узбеков, то оно значительно отличается от убранства казахской юрты.

Почетное место, как в кыпчакской юрте *тур*, так и в казахской *тор*, располагается против входа.<sup>169</sup> Но если в

<sup>166</sup> Шалекенов У. Х. Казахи низовьев Амударьи. Ташкент, 1966. С. 208.

<sup>167</sup> Там же. С. 209.

<sup>168</sup> Там же. С. 211.

<sup>169</sup> Шаниязов К. Ш. К этнической истории узбекского народа (Историко-этнографическое исследование на материалах кыпчакского компонента). Ташкент, 1974. С. 229.



казахской юрте сундуки, тюки с вещами, одеяла, матрацы, подушки располагаются на деревянных подставках жук аяк позади почетного места вдоль кереге, то в кыпчакской юрте такая «горка» вещей возвышается справа от входа в юрту, ближе к тур и называют это место жук-жай.<sup>170</sup> Почетное место предназначается для знатных гостей.

Хозяева казахской юрты имеют место для отдыха, где стоит кровать, слева от тор, в кыпчакской юрте тур предназначался не только для почетных гостей, там же отдыхали (спали) и владельцы юрты.

Кыпчаки справа, ближе ко входу, хранят мешки с зерном, тут же складывают сбрую лошадей и хозяйственные предметы (веревки, ведра, серпы и др.).<sup>171</sup> В казахской же юрте вещи хозяйственного назначения хранятся в левой от входа части внутреннего помещения юрты.

Очаг в кыпчакской юрте находится чуть левее от входа, в казахской юрте — строго по центру. Этим и обусловлено место хранения у кыпчаков продуктов, кухонной утвари, различных сосудов для воды, молока, мешочков для хранения лепешек, соли — слева от очага, у стенки юрты.<sup>172</sup> В казахской же юрте все это находилось справа от входа.

Очаг кыпчаков имел вид углубления (8-10 см), огонь в нем поддерживался днем и ночью<sup>173</sup>, чего не было в казахской юрте. Узбекские племена и казахи считали и считают очаг священным местом — духом предков, оберегом. Но у кыпчаков культ огня имеет более древние корни, чем у казахов. Этот обычай (постоянный огонь в очаге) пришел от предков, но, видимо, у казахов был во многом утрачен, исчез культ постоянного огня, оставив почитание его только как оберега.

Отдельные группы кыпчаков, например, сары-кыпчаки Булунгурского района, кроме юрт использовали старинный тип переносного жилища кутарма, которая в неразобранном виде перевозилась на арбах и была жильем для семей кочевых скотоводов.<sup>174</sup> Подобные дома на повозках существовали и у предков казахов. Достаточно вспомнить сведения Гильома де Рубрука или страницы казахского эпоса, где детально и красочно описаны эти передвижные жилища.<sup>175</sup>

<sup>170</sup> Там же. С. 230.

<sup>171</sup> Там же. С. 231.

<sup>172</sup> Там же. С. 231-232.

<sup>173</sup> Шаниязов К. Ш. К этнической истории... С. 231.

<sup>174</sup> Там же. С. 234.

<sup>175</sup> Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб. I. Алма-Ата - Москва, 1935. С. 52-53; Казахский эпос. Алма-Ата, 1958. С. 560.

Киргизская юрта *боз уй, кыргыз уй, кара уй* наиболее близка к казахской, как по своей конструкции, так и по внутреннему убранству и соответствующим им терминам: она также имеет сферический купол и состоит из тех же частей, что и казахская юрта. Распределение объема и расположение в ней вещей одинаково как в той, так и в другой юрте.<sup>176</sup> Однако есть и различия. Например, деревянный обод (казахский *шанрак*) у киргизов называют *тундук*, а войлочное полотно, покрывающее юрту — *тундук жабуу*. Казахскому *шим ши* соответствует киргизский *чырмак чий*. Есть некоторые отличия и в убранстве юрт. Например, на почетное место *тор* в киргизской юрте клали подстилки из овечьих шкур *колдолон*, а для почетных гостей — крытые пестрым шелком подстилки из войлока с черной бархатной каймой *алтыгат*, которые во многом похожи на казахские *курак корпе*. Интересна подвесная полка из войлока *текче* для хранения женского головного убора, она располагается справа от почетного места.<sup>177</sup>

По циновке, войлочной накидке двери юрты можно отличить казахскую юрту от киргизской. В киргизской юрте узорчатая часть циновки находится под жердями купола и доходит только до верхней притолоки дверного косяка, а нижняя часть ее, без узора, пришита к войлочной накидке.<sup>178</sup> В казахской же юрте — наоборот.

Можно было бы привести массу сравнений с юртами и других народов, но мы не ставили себе задачу такого обширного сравнительного анализа. Главное — уяснить: типы юрт, их разновидности, связь со средой обитания, ресурсной средой, экологией, которые по понятийно-терминологической системе (ПТС), составляют географический ландшафт. Любые варианты указанных «сред» имеют два полюса: человек и природа, все они антропоцентричны. Поэтому юрты узбекских племен, перешедших к полуседлому и оседлому образу жизни более массивны, рассчитаны на продолжительное пользование, юрты казахов или каракалпаков, приспособлены к кочевому образу жизни — легки для перевозок, быстро собираются и разбираются (речь идет о кочевниках

<sup>176</sup> Антипина К. И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962. С. 154-167.

<sup>177</sup> Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан.// Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. XXXVII. М. 1958. С. 142-143.

<sup>178</sup> Народное декоративно-прикладное искусство киргизов.// Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. I. М., 1952. С. 562. Рис. 37.

прошедших времен). На культуру и быт узбеков влиял новый тип хозяйственной деятельности (земледелие) и новый образ жизни (оседлый). В юртах казахов, живших в дельте Амударьи *туырлык* был заменен камышовыми циновками — здесь явное влияние ресурсной среды, нехватка шерсти для производства войлочного покрытия.

Среда обитания приводила к тому, что на территории Казахстана сложились регионы ковроделия, мозаичных войлочных ковров, крупных вышивок. А это значит, что в очагах культуры древних племен традиции сохранялись на протяжении многих веков и дошли до нашего времени. Этим объясняется общее в ковроделии народов Средней Азии и казахов бассейна Сырдарьи и Прикаспия. Этим же можно объяснить существование мозаичных изделий и крупных вышивок в искусстве восточных и юго-восточных казахов, киргизов, тувинцев, бурят, монголов и других. Региональная специфика в производстве предметов быта отразилась на внутреннем убранстве юрт и по ним можно отличить восточно-казахстанскую юрту от сырдарьинской.

Но если отвлечься от частных случаев, то можно сказать, что казахская юрта, вычленившись из общего потока переносных жилищ кочевников Евразии, в своих принципиальных конструктивных решениях была единой для всего этноса, расселившегося на огромной территории от Каспия до Алтая, от Южно-Сибирской равнины до окраин Средней Азии. Это объясняется тем, что на протяжении многих веков на огромной территории главенствовал единый хозяйственно-культурный тип — кочевое и полукочевое скотоводство и соответствующий им быт. Это объясняется также единством духовной культуры, когда казахи разных племен и родов пели одни и те же песни, когда Бухар жырау или Абай были близки каждому, когда казахи исповедовали одну и ту же религию, придерживались одних и тех же обычаев и нравов, когда рождались, женились, умирали под одни и те же благословения и причитания.

Большая часть жизни кочевника проходила в его микрокосмосе — в юрте. Она была одной из доминант жизнеобеспечения казахов, она же была показателем искусства и достатка владельца юрты. Входя в юрту, человек попадал в мир орнамента, здесь каждая вещь, имеющая утилитарное, функциональное значение, способствовала своими качествами, проявившимися в декоративно-прикладном оформлении, духовности.

Века, годы поглотили имена многих мастериц,

создававших прекрасные вещи. Но, сохранившиеся в музеях и как семейные реликвии, предметы быта говорят о том, насколько велики были в своем мастерстве и искусстве наши предки! И несмотря на «годы великого бедствия» уже нашего столетия, их искусство сохранилось, есть еще мастера по юртам и мастерицы по изготовлению традиционных предметов быта.

---



## Очерк четвертый

### НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ У КАЗАХОВ И ИХ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧИВАЮЩИЕ ФУНКЦИИ

Кочевые и полукочевые скотоводы хорошо знали жизнь, разные ее стороны и использовали эти знания на практике. Накопленные веками, знания об окружающей природе и человеке, — результат положительного и рационального народного опыта. Они проявлялись в способах ведения различных видов хозяйства, в материальной и духовной жизни народа.

#### Народные календари и астрономия

Казахи с древнейших времен и до начала XX в. широко пользовались древним народным календарем, в основу которого лег двенадцатилетний животный цикл — *мушел*. Появился он на рубеже новой эры в Центральной Азии у древних кочевых племен, входивших в состав гуннского политического союза<sup>1</sup>, и стал применяться многими народами Азии<sup>2</sup>.

Казахи использовали эту систему не только для определения человеческого возраста, но также в политической

---

<sup>1</sup> Захарова И.В. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии //ТИИАЭ. Т.8. Алма-Ата, 1960. С. 60-61.

<sup>2</sup> Захарова И.В. Указ. раб.; Писарчик А.К. Таблицы двенадцатилетнего животного цикла с приведением соответствующих им годов современного летоисчисления. // Материалы Южно-Турменской археологической комплексной экспедиции. Вып. 1. Ашхабад, 1949. С. 173-181; Рахимов М.Р. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период, Сталинабад 1957. С. 167.

и экономической жизни. Об этом свидетельствуют многие письменные и устные источники. Так, известный исследователь казахского народного календаря М. Исаков отмечает, что в древности датировка фактов во многих важных документах тюрков и монголов осуществлялась на основании двенадцатилетнего животного цикла — *мүшел*, а с принятием ислама в письменных источниках Золотой Орды наряду с системой *мүшел* использовалась и *хиджра*. После распада Золотой Орды и образования Казахского ханства у казахов, как и у древних тюрков, год по системе *мүшел*, начинался с 22 марта — наурыз, — времени наступления весеннего равноденствия.<sup>3</sup>

Отличается эта система леточисления тем, что в ней годы обозначаются не цифрами, а названиями двенадцати животных, расположенными в определенном порядке. Через каждые двенадцать лет, цикл повторяется. Годы в двенадцатилетнем животном цикле — *мүшел* — называются: 1. *Тышқан жылы* — год мыши 2. *Сыыр жылы* — год коровы 3. *Барыс жылы* — год барса 4. *Қоян жылы* — год зайца 5. *Ұлу жылы* — год улитки или дракона 6. *Жылан жылы* — год змеи 7. *Жылқы жылы* — год лошади 8. *Қой жылы* — год овцы 9. *Мешін жылы* — год обезьяны 10. *Тауық жылы* — год курицы 11. *Ит жылы* — год собаки 12. *Доңыз жылы* — год свиньи.

Тотемизм, распространенный у древних племен Центральной Азии, повлиял на выбор животных для календаря. Племена и народы, связывали свое происхождение с определенными животными, считавшимися священными — тотемами.

Тотемы строго почитались, запрещалось их наказывать, убивать, употреблять их мясо в пищу. «Животный цикл, — пишет И.В. Захарова, — до сих пор переплетается у некоторых народов с пережитками тотемизма. В частности, это было обнаружено на Алтае, в Монголии. Пережитки эти выражались в определенной связи человека с животным, именем которого назван год его рождения. Как правило, человек не должен убивать это животное».<sup>4</sup> Другой исследователь истории народного календаря М. Исаков отмечает, что у тюркских народов во время Махмуда Кашгари запрещалось людям, рожденным в год овцы, коровы и лошади, резать этих домашних животных.<sup>5</sup> Видимо, эти запреты когда-то бытовали и у

<sup>3</sup>. Исаков М. Халық календары. Алматы, 1980. 256-258 бб.

<sup>4</sup>. Захарова И.В. Указ. раб. С.63.

<sup>5</sup>. Исаков М. Халық календары. Алматы, 1980. 276б.

казахов, но на современном этапе они оказались окончательно забытыми.

До Октябрьской революции казахи в основном пользовались для летоисчисления двенадцатилетним животным циклом *мұшел*. Но узкий круг принял и мусульманское летоисчисление по *хиджре*. Животный цикл имел преимущество перед *хиджрой*. «.. по циклу счет ведется на солнечные годы, в то время как по *хиджре* — на лунные годы, что гораздо сложнее и было доступно только ученым людям и духовенству».<sup>6</sup>

До революции казахи пользовались и различными системами счета месяцев. Из них самая древняя — *тоғыс айлары* — связана с приближением Луны к Плеядам, слиянием их. Это явление повторяется двенадцать раз в году, одиннадцать раз наблюдается, а один — не наблюдается, поскольку совпадает со временем, когда Плеяды в течение сорока дней (с 10 мая по 20 июня) на небе не видны, по народному представлению — *жерде жатады* — находятся на Земле. Время, между слияниями — *тоғысу* — Луны и Плеяд, равное примерно двадцати восьми суткам, считалось *тоғыс айы* — месяцем слияния. Это явление совершалось на разных стадиях луны. При молодой луне слияние происходило в мае, на стадии полнолуния — в ноябре-декабре.<sup>7</sup> Движение небесных светил наблюдали и правильно фиксировали моменты слияния Плеяд и Луны только народные астрономы — *есепші*, а для основной массы казахского населения система счета *тоғыс* — слияние — была недоступной. Но сама система *тоғыс* была известна всем казахам без исключения. Иногда Луна, не закрывая Плеяды, проходила мимо, это служило поводом для предсказания плохой погоды, но изменение движения Луны не влечет за собой перемен в погоде, такие предсказания оказывались ложными.

В зависимости от климатических условий и хозяйственных сезонов год у казахов с XI века делится на двенадцать месяцев, которые называются гражданскими.<sup>8</sup> Жизненный опыт подсказал им названия.

Каждый из четырех сезонов, *жылдың төрт мезгілі*, представляющих времена года: *көктем* — весна; *жаз* — лето; *күз* — осень; *қыс* — зима, состоит из трех месяцев. Весенние

<sup>6</sup>. Захарова И.В. Указ. раб. С. 34; Рахимов М.Р. Указ. раб. С.16.

Әбішев Х. Аспан сыры. Алматы, 1966. 177-181бб.; Исакаев М. Халық календары. Алматы, 1980 226-228 бб.

— көктем айлары: наурыз — март, көкек — апрель, мамыр — май. Летние — жаз айлары: отамалы или маусым — июнь, шілде — июль, сарша или тамыз — август. Осенние — күз айлары: қыркүйек — сентябрь, қазан — октябрь, қараша — ноябрь. Зимние — қыс айлары: желтоқсан — декабрь, қантар — январь, ақпан — февраль.

В каждом гражданском месяце — тридцать дней, в трехмесячном сезоне, четверти года — тоқсан — 90 дней. Продолжая счет, мы получим в году 360 дней, пять-шесть дней остаются за пределами этого счета, и назывались они у казахов бесқонақ.

По казахскому народному календарю начало года, 22 марта, отмечалось народом как праздник весеннего равноденствия — *Наурыз той*,<sup>9</sup> что соответствовало иранскому новому году — *Наврзу*. Во многих регионах Передней и Средней Азии с древнейших времен праздновалось наступление Нового года, что отмечалось многими исследователями.<sup>10</sup>

Во время *Наурыз тоя* в каждой казахской семье готовилось ритуальное блюдо *наурыз көже*, похлебка, приготовленная из семи компонентов — мяса, пшеницы, ячменя, пшена, соли, молока и воды. В этот день люди веселились, поздравляли с наступлением Нового года, желали добра друг другу, обнимались, пели песни, которые издавна были сложены специально для этого праздника — *Наурыз жыр*, устраивали борьбу мужчины с женщиной, состязания в скороговорках — *жаңылтпаш*, отгадывании загадок — *жұмбақ*.<sup>11</sup> В далеком прошлом казахи называли *Наурыз* Днем улуса — народа — или Великим днем улуса — *Ұлыстын ұлы күні*.<sup>12</sup> Все люди, независимо от пола, возраста и социальной принадлежности, освобождались от повседневных обязанностей и на равных правах принимали активное участие в весельи и играх. Во это время снимались всевозможные этические запреты во взаимоотношениях мужчин и женщин, даже те, что всегда

<sup>8</sup>.Искаков М. Халық календары. 240-245 бб.

<sup>9</sup>. Полевые материалы автора; Казахская советская энциклопедия. Т.8. Алматы, 1976. С.288; *Кармышева Дж. Х.* Земледельческая обрядность у казахов. / Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. М., 1986. С. 47-70.

*Рахимов М.Р.* Указ.раб. С. 192-193; Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.С. 186; *Кармышева Дж.* Указ. раб. С.50-52, и др.

<sup>11</sup>. Полевые материалы автора; Казахская Советская энциклопедия, Т.8. Алматы, 1986.С.288.

<sup>12</sup>. *Кармышева Дж.Х.* Указ.раб.С.51.



существовали между старшим деверем — *қайынаға* — и невесткой — *келін*. «По-видимому, — пишет Дж.Кармышева, — эта веселая игра ради забавы есть далекий отголосок свободных встреч и массовых совместных развлечений в дни возрождения умершей природы между двумя взаимобручающимися родами или фратриями, когда на какое-то короткое время снимались запреты и ограничения во взаимоотношениях мужчин и женщин, вступали в свои права древние законы группового брака и в неприкрытом виде выступал культ плодородия».<sup>13</sup>

Казахский фольклор донес до нас многочисленные сведения о том, что в дни *улуса* люди, которые могли себе это позволить, приносили в жертву самцов-производителей — жеребцов и баранов.

Наряду с традиционными казахскими названиями месяцев под влиянием мусульманского духовенства действовали и арабские названия по зодиакальным созвездиям: *қамал* — март, *сәуір* — апрель, *зауза* — май, *саратан* — июнь, *әсет* — июль, *сүмбіле* — август, *мизан* — сентябрь, *акрап* — октябрь, *ауыс* — ноябрь, *жәдді* — декабрь, *дәлу* — январь, *ут* — февраль.<sup>14</sup>

### Названия зодикальных созвездий

N	Современн. названия месяцев	На греческом языке	На арабском языке	На русском языке	На казахском языке
1.	Март	Криос	Эл-хамал	Овен	Тоқты
2.	Апрель	Таурос	Ас-сәуір	Телец	Торпақ
3.	Май	Дидиму	Эл-ждауза	Близнецы	Ерентүз
4.	Июнь	Карконос	Эс-саратан	Рак	Шаян
5.	Июль	Лаон	Эл-әсет	Лев	Қамбар
6.	Август	Парсанас	Эс-сүмбла	Дева	Бикеш
7.	Сентябрь	Зугас	Ал-мизан	Весы	Таразы
8.	Октябрь	Искарбиус	Эл-акрап	Скорпион	Бүйі
9.	Ноябрь	Такавтас	Эл-кауыс	Стрелец	Сұрмерген
10.	Декабрь	Агукарус	Эл-джәди	Козерог	Углақ
11.	Январь	Идрихус	Эд-дәлу	Водолей	Көнек
12.	Февраль	Иксиус	Эт-хут	Рыбы	Балық

<sup>13</sup>. Там же. С.52

<sup>14</sup>. Исаков М. Указ. раб. С.233.

Еще древние знали о двенадцати группах звезд, расположенных на солнечном пути. Древние греки дали этим созвездиям названия животных. По-гречески «зоон» — животное, отсюда термин «зодиак». Древние народы каждое зодиакальное созвездие связывали с отдельными месяцами и использовали в календаре.<sup>15</sup>

Казахский народ с древних времен знал и пользовался лунным календарем. *Туар ай* — лунный месяц. Этот термин был принят у казахов. Народные астрономы — *есепші* — хорошо знали, что в году 365,5 суток — двенадцать лунных месяцев и одиннадцать суток. Так как в лунном месяце 29,5 суток, начало лунного месяца ежегодно меняется на одиннадцать дней.<sup>16</sup>

Все эти расчеты были сложны для простого народа, но доступны народным астрономам — *есепші*. Однако, опытные скотоводы почти безошибочно определяли первые числа новолуния, а также знали, что на четырнадцатые сутки наступает полнолуние, которое затем постепенно убывает.

В зависимости от расположения новой луны казахи предсказывали погоду, но с тем случалось в действительности, эти предсказания не всегда совпадали.

Каждый месяц по казахскому календарю состоит из четырех недель — *апта*. В неделе семь дней: *дүйсенбі* — понедельник, *сейсенбі* — вторник, *сәрсенбі* — среда, *бейсенбі* — четверг, *жұма* — пятница, *сенбі* — суббота, *жексенбі* — воскресенье. По народным приметам вторник считался несчастливым днем, в этот день не рекомендовалось выезжать в путь или что-либо начинать в доме.<sup>17</sup> Счастливыми днями считали среду и четверг, они сопутствовали удаче. Но это — всего лишь поверье.

«Семидневная неделя, — пишут А.Буткевич и И.М. Зеликсон, — период производной (семь дней приблизительно соответствуют четверти лунного месяца или продолжительности одной фазы луны), созданной искусственно в странах Древнего Востока и имеющий религиозно-астрономическое происхождение. В древности людям были известны семь планет, т.е. «блуждающих» светил (Солнце, Луна, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн), каждой

<sup>15</sup>. Абишев Х. Элементы астрономии и погода в устном народном творчестве казахов. Алма-Ата, 1949. С.9; Исаков М. Указ раб. С.29-30.

<sup>16</sup>. Абишев Х. Указ. раб. Алматы, 1966. С.76

<sup>17</sup>. Полевые записи Павлодарской ЭЭ, 1961, Алма-Атинской ЭЭ, 1975.

из них посвящался один день недели. Отсюда происходит древний культ числа семь, донныне сохранившийся в пословицах и поговорках».<sup>18</sup>

По народному представлению сутки — *тәулік* — делятся на определенные промежутки времени — *мезгіл*. Разумеется, особой точностью они не отличаются, но все-таки казахи вполне определенно обозначают различные промежутки времени суток — *мезгіл*.<sup>19</sup> Наши полевые материалы подтверждают наличие восемнадцати подобных промежутков — *мезгіл*. Каждый из них имеет свое название — *атау*: проблеск утренней зари — *таң кылаң беру*; наступление утренней зари — *таңға жуық*, *таң алды*; рассвет, или наступление утра — *таң ату*; восход солнца — *күн шығу*; поднятие солнца на длину аркана — *күн арқан бойы көтерілді*; 8-9 часов утра — *сәске*; 10-11 часов дня — *сәске түс*, или по Куфтину, *жалған түс*; полдень, 12 часов дня, когда солнце над головой, — *тал түс*, *күн төбеге келу*; время после полудня, 13-14 часов дня, — *түс қайту*, *түс ауа*; 15-16 часов дня, когда солнце склоняется к западу, — *күннің еңкеюі*; 17-18 часов вечера, когда солнце подходит к западному горизонту, — *күннің жамбасқа келуі*; заход солнца — *күннің ұясына енуі*, *күннің батуы*; наступление вечера — *іңір үйірілуі*; наступление вечерней темноты — *іңір қараңғысы түсуі*, *қасқараю*; наступление ночи — *түн*, *түннің түсуі*; полночь — *түн ортасы*; после полуночи — *түн ортасы ауа*; короткое темное время перед зарей — *таң қараңғысы түсу*. В дальнейшем периоды суток повторяются в том же порядке. Разумеется, время наступления этих периодов зависит от времени года, от продолжительности дня и ночи. Каждый промежуток времени равняется приблизительно одному-полутора часам.

Из небесных светил после Солнца и Луны самыми популярными у казахов были: *Темір қазық* — Полярная звезда, *Жеті қарақшы* — Большая Медведица, *Үркек* — Плеяды, *Шолпан* — Венера, *Босаға* — Близнецы, *Үшарқар-таразы* — Орион, *Қамбар* — Лев, *Қарақұрт* — Кассиопея, *Есек қырған* — Юпитер, *Қос жұлдыз* Криос, *Сүмбіле* — Сириус, *Кұсжолы* — Млечный путь.

Все эти звезды и группы звезд наиболее заметны с Земли. Поэтому народ хорошо знал их, изучал их движение, знал место и время их появления и заката в каждом сезоне,

<sup>18</sup>. Буткевич А., Зеликсон М. Вечные календари. М., 1969. С.8.

<sup>19</sup>. Куфтин Б.А. Календарь и первобытная астрономия киргиз-кайсацкого народа. // ЭО. 1916. №3-4. С.141.

их расположение по отношению к другим светилам. Это помогало путнику правильно ориентироваться ночью, на местности, а также в ведении хозяйства. Главным ориентиром для казаха, оказавшегося ночью в дороге, в любое время года служила Полярная звезда — *Темір қазық*. Казахи хорошо знали, что Полярная звезда находится на севере и неподвижна. Даже название звезды в дословном переводе с казахского — Железный кол — красноречиво говорит об этом. Все остальные звезды — в постоянном движении, *қыдырма жұлдыздар*. Наблюдая за Полярной звездой, казахи никогда не отклонялись от основного направления. Из движущихся небесных светил в ночное время самым удобным ориентиром для определения времени, и направления движения являются Плеяды — *Үркек*. Они, во-первых, за исключением самых коротких ночей лета (с 10 мая по 20 июня)<sup>20</sup>, постоянно наблюдаются на небе, во-вторых, двигаются строго с востока на запад. Кроме того, в разное время года Плеяды наблюдаются на небе по-разному. Хорошо зная все эти особенности Плеяд, казахи почти безошибочно могли определить стороны света и приблизительно — время ночи. Эти знания были полезны и необходимы для ориентирования в бескрайних степных и пустынных регионах Казахстана.

Кочевой скотоводческий образ жизни казахов способствовал наблюдениям за планетой Венера — *Шолпан* — с ее сложным движением, при котором она могла наблюдаться в разное время года по-разному. С этими явлениями народ связывал различные приметы.

Появлению Венеры в летнее время на рассвете, до восхода солнца, с востока радовались как предвестнице ясной утренней зари, погожего дня, и называли ее *Таң шолпаны*, *Таң жұлдызы* — Звезда утренней зари. По сведениям Б.Куфтина, очень редко, но употреблялось под влиянием Туркестана персидское название Венеры — *Зура*, казахи часто называли ее и *Керуен жұлдыз* — Звезда караванов.<sup>21</sup> Обычно, восход Венеры перед восходом солнца служил сигналом для подъема путников и кочевого аула в путь до наступления жары,

---

<sup>20</sup>. В это время Плеяды в своем движении приближаются к Солнцу и ночью на небе не наблюдаются, а в народном представлении это явление объясняется тем, что Плеяды опустились на Землю (*Үркек жерге түсті*) Әбішев Х. Указ. раб. Алма-Ата, 1966. С.92-96.

<sup>21</sup>. *Куфтин Б.А.* Календарь и первобытная астрономия киргиз-кайсацкого народа. //ЭО. 1916, N3-4. С.138.

по утренней прохладе. А для чабана — это самое удобное время для выгона отары на пастбище, вероятно, поэтому она получила название Пастушьей звезды — *Қойшының қоңыр жұлдызы*. Появление Венеры зимним вечером с запада, когда на фоне темного неба ее свет становился все ярче и ярче, связывали с тяжелой зимой, сильными морозами, и называли Венеру в этом случае *Тұлқатын* — Злая баба. Конечно, плохую погоду нельзя было связывать с появлением этой планеты — таков уж путь ее в суровые зимние месяцы.

Казахи также знали, что Венера в течение пяти-шести месяцев на небе не наблюдается, и объяснили это явление тем, что Венера *жатып қалды* — легла. На самом деле в это время Венера восходит днем и не видна.<sup>22</sup>

Все эти наблюдения производились не ради любви к астрономии, условия кочевой жизни требовали их.

Народная астрономия казахов особо выделяла три небесных светила: Плеяды — *Үркек*, Орион — *Үшарқар-таразы* и Сириус — *Сүмбіле*. Постоянно наблюдая восход, движение и закат этих небесных светил, казахские народные астрономы—*есепші*—правильно определяли календарное время, время года. Эти наблюдения способствовали ведению хозяйств. Так, в народе говорят, что Плеяды, Орион и Сириус в разные месяцы восходят, но в один месяц, или даже в одну ночь, уходят за горизонт — *үш айда туып, бір айда, тіпті бір түнде батады*, приземляются — *жерге түседі*. На самом деле, ежегодно, 10 мая, в течение одного часа, первыми Плеяды, затем Орион и Сириус уходят за горизонт и долгое время ночью не наблюдаются, так как восходят и заходят днем. Через сорок суток, 20 июня, восходят Плеяды, в конце июля — Орион и в конце августа-начале сентября — Сириус.<sup>23</sup>

С восходами и закатами, расположением этих трех небесных светил казахи связывали изменения в погоде, в природе, которые безусловно сказывались на хозяйстве казахского *шаруа*. Казахи считали, если на ночном небе видны Плеяды, особенно в зените, то это предвещает холодную погоду, сильные морозы. Если Плеяды были видны к 11-12 часам ночи близкими к закату — *жамбасқа келу*, то такое

---

<sup>22</sup>. Так как Венера ближе к Солнцу, чем Земля, то и орбита ее короче орбиты Земли, поэтому Венеру мы наблюдаем всегда недалеко от Солнца перед восходом (на утренней заре), а если Венера ночью не наблюдается, то она находится на небе днем. См.: Абишев Х. Указ. раб. Алма-Ата, 1949. С. 16; *Әбішев Х. Указ. раб. Алматы, 1966. С. 41-49.*

<sup>23</sup>. *Әбішев Х. Указ. раб. Алматы, 1966. С. 165-166.*

явление вызывало радость — ожидалось наступление весны, а происходило это в середине марта.

После тяжелой зимы в народе с нетерпением ждали теплого лета, тучных пастбищ и, когда все это появлялось в середине мая, а с ночного неба на долгое время исчезали Плеяды, Орион и Сириус, говорили, что они спустились на Землю, чтобы помочь всходам.

С восходом Сириуса в конце августа — начале сентября казахи связывали наступление осени, созревание посевов, трав, прибавление веса у домашних и диких животных, а также похолодание. Обычно, *шаруа* при первом появлении Сириуса на небе начинают стрижку ягнят, привязывают баранам и козлам-производителям набедренные фартуки — *күйек* — чтобы предотвратить нежелательные ранние окоты. Разумеется, интенсивные всходы трав в летнее время не зависят от звезд, тут важно другое обстоятельство — народ, наблюдая за природой, подмечает ее различные явления и связывает их с движением небесных светил. Так, в начале зимы, с декабря, Плеяды и Орион появляются на небе вечером, к середине ночи они обычно поднимаются довольно высоко, и в это время восходит яркая звезда Сириус—*Сүмбіле*. На этот счет у казахов есть поговорки *Сүмбіле туса қошқар басын көтереді* — с восходом Сириуса баран поднимает голову и *Сүмбіле туа арқар тастан ұшады* — с восходом Сириуса архар прыгает со скалы. Они связаны с тем, что у муфлонов, горных козлов, архаров, сайгаков и других диких животных в это время наступает брачный сезон, у самцов повышается активность, что подмечено народом и сложилось в поговорки.

С появлением над горизонтом на утренней заре созвездия Плеяд — *Хулқар*, созвездия Ориона — *Таразы* и самой яркой звезды, Сириуса, — *Жарқырауық* узбеки — локайцы и таджики также связывали начало осени и приближение холодов.<sup>24</sup>

По казахскому представлению Юпитер — *Есекқырған* или *Сары жұлдыз* — относится к числу блуждающих светил — *қыдырма жұлдыз*. Эта большая и яркая звезда с желтоватым оттенком может появиться вечером, в любое время ночи, на рассвете с юга, запада или востока. Поэтому ее иногда путали с Венерой — *Шолпан*. В одной из легенд

---

<sup>24</sup>. Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Сталинабад, 1954, С.107.

рассказывается, как путники, остановившиеся вечером на ночлег, были подняты ночью сторожем, который принял появившуюся на небе звезду Юпитер за Венеру. Быстро навьючив ишаков, путники отправились в дорогу и заблудились. Рассвета все еще не было, но начался сильный буран и все их ишаки погибли. Поэтому Юпитеру дали название *Есекқырған*. По положению Юпитера — на зимнем небосклоне казахи могли предсказать погоду. Если Юпитер на востоке и поднимается вверх, казахи ждали морозной погоды, а если спускается, то — теплой<sup>25</sup>

Многие суеверные казахи-кочевники всякую неудачу в хозяйстве и даже изменения в общественной жизни связывали с положением Юпитера на небосклоне. Конечно, такие факты можно объяснить только случайным совпадением, поскольку от движения Юпитера ни изменения погоды, ни падеж скота, ни тем более, потрясения в общественной жизни не зависели.

Большая Медведица — *Жеті қарақшы*, — пожалуй, самая популярная и известная всем казахам группа звезд, которая всегда наблюдается на ночном небе, вокруг Полярной звезды — *Темір қазық*. Поэтому испокон веков казахи, особенно табунщики, сторожа отар овец и народные астрономы-*есепші* — безошибочно определяли время ночи — *түн мезгілін* по положению Большой Медведицы. А положение ее вокруг Полярной звезды менялось в зависимости от времени года, что не оставалось незамеченным опытными табунщиками, тем более народными астрономами — *есепші*.

В старину, когда не было у казахов часов, они прекрасно определяли время ночи пользуясь «услугами» Большой Медведицы, так как двигаясь вокруг Полярной звезды, она всегда присутствовала на ночном небе. Поэтому наблюдательные скотоводы хорошо запоминали ее положение по отношению к Полярной звезде, изменение которого в течение ночи, давало возможность точно определить наступление полночи, приход рассвета, распределить все ночное время.

О Большой Медведице казахи сложили красивую легенду «Жеті қарақшы» — «Семеро разбойников». Так переводится и казахское название созвездия.

Семеро отъявленных разбойников когда-то бесчинствовали на земле. И их оттуда прогнали. Поднявшись

---

<sup>25</sup>. Әбішев Х. Аспан сыры. Алматы, 1962. 51б.; Куфтин Б.А. Календарь и первобытная астрономия киргиз-кайсацкого народа. // ЭО. 1916. № 3-4. С. 139.

на небо, они продолжили свое привычное воровское дело. Похитили дочь Плеяды, но поскольку созвездие состоит из одних девушек, не оставляли преследования. А Плеяды, опасаясь разбойников, постоянно бегут, пытаются скрыться. Множество и других разбойничьих дел творят эти семеро. Вокруг Полярной звезды кружится кроме Большой Медведицы множество других светил. Среди них выделяются своей яркостью четыре звезды. Две из них *Ақбозат* и *Көкбозат* — Малая Медведица — это пасущиеся на привязи кони двух богатырей *Агласына*—Вега и *Айдасына*—Капелла. От этих двух коней тянется цепочка из трех звезд к Полярной звезде — *Темір қазық* в виде длинной привязи — *арқан*. Чуть ниже двух коней расположена еле заметная звезда под названием — *Күзетші* — сторож, ниже ее, совсем рядом с хвостом Большой Медведицы, — маленькая звезда под названием *Үркердін ұрланған қызы* — похищенная дочь Плеяды. Легенда гласит, что семеро разбойников постоянно охотятся за лошадьми, чтобы на них догнать и похитить остальных дочерей Плеяды, но бдительный сторож зорко охраняет коней, не позволяет разбойникам их украсть.<sup>26</sup>

Казахи очень хорошо знали и созвездие, состоящее из восьми ярких звезд, под названием *Қамбар* — Лев. *Қамбар* является созвездием зодиака,двигающимся по эклиптике. Поэтому *Қамбар* появляясь на востоке, двигаясь по пути Луны, ежемесячно встречается с ней, что называется у казахов *тоғысу* — слияние, совмещение. Расположение восьми звезд *амбара* перед Луной напоминает силуэт льва, готового к решающему броску. Кочевники, увидев такую картину, особенно весной или осенью, воздерживались от перекочевки, ожидая непогоды. На самом деле от слияния этих светил погода не зависило. Просто в народе живет память о трагедии, унесшей во время сильной непогоды большое количество истощенных за зиму животных. Произошло это в момент слияния — *тоғыс* — Льва с Луной.<sup>27</sup>

Казахи знали также, что *Құс жолы* — Млечный путь — является ориентиром для птиц, улетающих осенью на юг, а к лету возвращающихся на север. Кроме того, казахи-кочевники в ночное время по расположению Млечного пути могли точно определить стороны света, а также могли ориентироваться и во времени.<sup>28</sup> Астрономические познания казахов нашли

<sup>26</sup>. Әбішев Х. Указ. раб. Алматы, 1962. С.70-75.

<sup>27</sup>. Әбішев Х. Аспан сыры. 132-135 бб.

<sup>28</sup>. Әбішев Х. Аспан сыры. 196-209 бб.



отражение и в устном народном творчестве. Акыны-импровизаторы во время айтысов часто использовали знания о небесных светилах. В загадках и их в разгадках, проявляя остроумие и красноречие, они обращались к тайнам звезд. Многие народные поговорки и пословицы также свидетельствуют о глубине и обширности знания казахами астрономии (Подробнее о народной астрономии казахов смотрите труды Хасена Абишева).<sup>29</sup>

## Народная медицина

Говоря о народной медицине казахов, следует различать сложившийся веками народный опыт в этой области и различные магические способы «лечения», всегда полезными. Поэтому мы намерены остановиться лишь на некоторых сторонах лечебной практики народных лекарей, опыт которых, передавался из поколения в поколение, оказывая людям несомненную пользу.

Корни казахской медицины уходят в глубокую древность. Об этом свидетельствуют археологические находки. Она имеет много общего с народной медициной народов Средней Азии и других восточных стран. На казахскую народную медицину большое влияние оказали труды по медицине великого средневекового ученого Средней Азии Ибн Сины. «Действительно, — пишет казахский ученый-медик Ж. Оспанов, — если сравнить казахскую народную медицину с учением Ибн Сины, то мы находим в них много общего. Например, народные лекари пользовались теми же методами обследования больных, какие описаны в «Каноне» или в других восточных источниках. Это, в основном, методы опроса, осмотра, осмотра больного органа, пальпации его при травмах, осмотр выделений (рвотных масс, мочи, кала), ощупывание пульса, определение запаха пота, наблюдение за характером дыхания, кашля и т.д.»<sup>30</sup>

Народные лекари у казахов назывались по-разному, в основном по роду их деятельности, по способам лечения.

Знахарей называли — *тәуіп* (от арабского слова *таиб*), лечащих травами и лекарственными препаратами — *дәрігер* (от арабского слова *дәрі* — лекарство), хирургов — *оташы* (от

---

<sup>29</sup>. Абишев Х. Элементы астрономии и погода в устном народном творчестве казахов; Его же. Халық астрономиясы. Алматы, 1959; Его же. Аспан сыры, и др.

<sup>30</sup>. Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978. С.99.

казахских слов *ота* — режь, *отау* — резать, *оташы* — специалист, лечащий путем операционного вмешательства), костоправов — *сыныкшы* (от казахского слова — *сынық* — перелом).

Среди казахских *дәрігер*ов встречались и образованные люди, обучавшиеся в медресе Бухары и Самарканда, которые были знакомы с трудами Ибн Сины и других восточных врачей.<sup>31</sup>

Народные лекари широко применяли для лечения болезней различные лекарственные препараты и даже сильно действующие ядовитые вещества: хинин, квасцы — *ашутас*, камфару, скипидар, медный купорос — *тотыяйын*, киноварь — *сыр*, ртуть — *сынап*, ртутную мазь, сулему — *алмас*, опий — *апиын* и другие.

Народ хорошо знал лекарственные свойства различных растений. Опытные народные лекари небезуспешно применяли лекарственные травы. По сведениям врача Г.А. Колосова, в конце XIX — начале XX в.в. в Туркестанском крае широко применялось 227 лекарственных средств растительного происхождения. Из них 62 представляли индийскую флору — это опий, мандрагора, гашиш и другие, 12 — хивинскую и китайскую флору, 9 — бухарскую, 7 — персидскую, 6 — аравийскую флору, 4 — европейскую и египетскую флору.<sup>32</sup> Этот факт говорит о том, что в области народной медицины уже в начале XX века ясно прослеживается взаимовлияние разных культур.

Тем не менее из лекарственных трав наиболее широко применялись растения местной флоры: различные виды полыни — *жусан*, *ермен*, *дәрмене*, девясил — *қара андыз*, ревень — *саумалдық*, *қымыздық*, чилибуха — *күшала*, можжевельник — *арша*, золотой корень — *киік оты*, *арала*, гвоздика — *қалампыр*, ивовая кора — *тал қабығы*, гранатовая кора — *нарпоз*, черный перец — *қара бұрыш*, плоды боярышника — *долана*, черная смородина — *қарақат*, черная белена — *мендуана*, желтая трава — *сана*, табак — *темекі*, зерно черемицы — *ақсырғақ*, *бозбұға*, корни шиповника — *итмұрын түбірі*, солодковый корень — *мия түбірі*, корень джингиля — *тобылга*<sup>33</sup> и другие.

Широко использовались и лекарственные средства животного происхождения: медвежья желчь, лебединая желчь, жиры — барсучий, сурковый, гусиный, конский, бараний; свежее мясо, бульон, кумыс, шубат, курт, сливочное масло, молоко, мед,

<sup>31</sup>. Там же. С. 102.

<sup>32</sup>. Очерки... Алма-ата, 1978. С. 84.

<sup>33</sup>. Полевые записки разных лет ЭЭ 1958 - 1976.

рога сайгака, марала; фекальные и костяные масла, соль и другие.

Народные лекари хорошо знали анатомию и физиологию человека. Это подтверждают казахские ученые—медики Ж.Оспанов и Ж.Алимжанов: «В.Г. Грицкевич (1968), исследовавший медицину у ацтеков и майя, пишет что в их словаре содержится около 150 анатомических терминов, касающихся строения человеческого тела. И на основании этого автор приходит к выводу, что анатомические знания майя и ацтеков в XVI-XVII вв. были нисколько не хуже, чем у европейцев вплоть до XVI века. То же самое можно сказать и в отношении казахов и их познаний в области медицины и анатомии».<sup>34</sup> Отсюда следует, что казахи знали почти все органы человека, их основные функции, что и обеспечивало успех наиболее опытным народным лекарям, особенно хирургам и костоправам.

Зачастую народные лекари по внешнему виду, по частоте дыхания, по ритму пульса и другим признакам могли поставить диагноз и определить состояние больного, старались предсказать исход болезни и назначить лечение — это сразу же вызывало у больного и его близких доверие к лекарю.

В народе все болезни делились на две группы: наружные — *сыртқы*: раны, язвы, переломы, вывихи, высыпания и другие; внутренние — *ішкі*: болезни, не имеющие явных наружных признаков. Казахи имели ясное представление о заразных — *жұқпалы* — и незаразных — *жұқпайтын* — болезнях. «Перечень наименований и симптомов довольно обширен, более 200 названий».<sup>35</sup> Все они в казахском языке имеют собственную терминологию.

Казахи изучили множество болезней и знали немало лечебных средств, но не все они были применимы. Однако сам факт поиска в этой области является немаловажным явлением в истории народной медицины.

При простуде и заболеваниях органов дыхания: насморке — *тұмау*, кашле — *жөтел*, ангине — *тамақ ауруы*, воспалении легких — *өкпе қабынуы* и других — применялись в первую очередь согревающие средства, вызывающие сильное потоотделение — *терлеу*. С этой целью давали больному горячую пищу — свежее мясо, бульон, лапшу с черным перцем, черный чай с опиумом, отвары солодкового корня — *мия*,

---

<sup>34</sup>. Очерки .... Алма-ата, 1978. С.83.

<sup>35</sup>. Там же. С.101.

девяссила — *қара андыз*, горной мяты, натирали на ночь горло и грудь теплым курдючным жиром и скипидаром.<sup>36</sup> Полезность всех этих средств не вызывает сомнения.

Туберкулез легких, хронический бронхит лечили в основном усиленным питанием. В первую очередь рекомендовали больным по возможности питаться свежим мясом, постоянно употреблять кумыс, шубат, барсучий жир. Нам остается только подтвердить полезность этих средств для легочников.

При кишечно-желудочных заболеваниях предпочитали диету и режим питания. Об этом красноречиво свидетельствует казахская поговорка *ішің ауырса аузыңды тый, көзің ауырса қолыңды тый* — при расстройстве желудка умерь еду, при глазных болезнях рукам не давай воли. В случае расстройства желудка дают крепкий черный чай, крутую рисовую кашу, поят настоем листьев черной смородины, кумысом, по утрам — крутым раствором курта на воде, иногда поят ртутью.<sup>37</sup> По мнению врачей, все эти народные средства кроме ртути, дают положительные результаты.

Для лечения ломоты — *сүйек сырқырау*, болезней суставов — *буын аурулары*, радикулита — *бел шойрылуы*, простудных заболеваний, головной боли казахи широко использовали тепловые ванны — сухие, водные, и животного происхождения.

В пустынных и полупустынных районах с середины июля, когда песок прогревается до большой глубины, больные принимают песчаные ванны в течение одной недели. Для этого вблизи от песчаных массивов ставят юрты, к одиннадцати часам дня зарываются в песок полностью, оставляя открытой только голову. В первый день продолжительность ванны — десять-пятнадцать минут, с каждым днем продолжительность постепенно увеличивается и доходит до одного часа. После ванны обычно назначается усиленное питание свежим мясом и бульоном, в большом количестве шубат и особенно, чай для восстановления баланса жидкости в организме, ибо песчаные ванны — сильное потогенное средство.

Песчаные ванны как рассказывают местные жители, помогают от многих болезней и практикуются до сих пор. Местные врачи не отрицают их эффективности.<sup>38</sup>

<sup>36</sup>. Васильев А. Народные способы и средства, употребляемые при лечении болезней киргизами Тургайской области. //ТГ 1901. №8; Очерки... С.103; Полевые материалы автора

<sup>37</sup> Васильев А. Народные способы...//ТГ 1901. № 49

<sup>38</sup>. Полевые записи Мангышлакской ЭЭ 1968.

Теплые водные ванны — *жылы суға тусу* — принимали в основном в зимнее время в деревянной бочке или в большом котле — *казан* ежедневно в течение одной-двух недель. Для этого подогревали воду до нужной температуры, иногда растворяли в ней необходимое количество соли.<sup>39</sup>

Широкое распространение имели ванны в шкуре домашнего животного которые назывались — *тепиге тусу*. Для этого пользовались свежеснятыми шкурами взрослой упитанной овцы, козы, жеребенка или бычка.<sup>40</sup> С овец и коз шкуры снимали цельным чулком, не разрезая брюшины, — больной человек в сидячем положении мог полностью в ней поместиться; с крупных животных снимали шкуру обычным способом, заворачивали в нее больного, сверху укрывали войлоком и оставляли на ночь, иногда даже на целые сутки. Если больной сильно потел и быстро засыпал, то это считалось положительным признаком. При необходимости, по усмотрению лекаря, на другой день, или через два-три дня, могли повторить подобную ванну в той же шкуре, предварительно смочив ее теплой водой и посыпав немного порошком камфары. Но в большинстве случаев довольствовались одноразовой ванной, так как обильное и продолжительное потоотделение сильно изнуряет больного.

Казахи издавна знали целебные свойства соленых озер — *тұз* — и теплых минеральных источников — *арасан*. Их на территории Казахстана очень много. С начала июля больные выезжали к таким источникам, ставили там юрту и лечились в течение двух-четырёх недель. Подобные источники помогали при многих заболеваниях: суставных, наружных и внутренних. Непременным условием приема всяких ванн, как утверждают народные лекари, являлось усиленное питание.

Народные лекари могли небезуспешно лечить сифилис — *мерез*. Они готовили из различных лекарственных растений, корней и древесной коры крепкий настой *тамыр дәрі* — декокт, состав которого держался в секрете, и давали его два раза в день внутрь. «Действие декокта, — писал А. Алекторов, — сильно потогонное; при помощи его организм, возбужденный к противодействию болезни, избавляется от сифилитического яда и его отложений в жизненных соках».<sup>41</sup> Казахские народные лекари по примеру русских врачей лечили больных

<sup>39</sup>. Полевые материалы Талдыкорганской ЭЭ1960 Павлодарской ЭЭ 1961.

<sup>40</sup>. Васильев А. Указ.раб. //ТГ 1901. №5.

<sup>41</sup>. Алекторов А.Е. О рождении и воспитании детей у киргизов, о правах и власти родителей // ОЛ. 1891. № 31, 33.

сифилисом и препаратами Меркурия или раствором сулемы, которые при умелом применении могли давать положительные результаты.<sup>42</sup>

Подробные сведения о лечении сифилиса тургайскими казахами мы находим в материалах врача А. Васильева. Он приводит множество способов народного лечения этой заразной болезни. Первое, что делали, ставили небольшой войлочный шалаш-курке — на окраине аула, там в течение нескольких дней пока длился процесс лечения, находился больной в изоляции от других жителей аула. В эти дни никто не мог посещать его, кроме специально приставленной прислуги. Лечение, обычно, начиналось с организации *тас булау*. Для этого собирали гальки, разогревали их на огне, несли на подносе в шалаш, больной тут же садился над раскаленными камнями, сверху его укрывали большим стеганым халатом — *шапан* — и понемногу поливали камни водой, вызывая у больного сильное потоотделение. Эту процедуру повторяли в течение нескольких дней, в результате чего наступало некоторое облегчение.<sup>43</sup>

Наряду с паровым прогреванием в *тас булау* лечили больного и различными лекарственными препаратами, давали на ночь отвар из гвоздики, имбиря, белого и желтого калгана, красного и черного перца, это называлось у казахов *шар-дәрі*. Кроме того, приготовив отвар на воде из корня дорогостоящей травы *томар-дәрі*, поили им больного в течение нескольких дней. В другом случае брали пять золотников ртути, растирали ее с бараньим салом и мукой, из этой смеси делали пятнадцать небольших шариков и давали больному по три шарика в день. Все эти лечебные препараты вместе с пропариванием в *тас булау* обладали большим потогонным действием, что и давало главный положительный результат в лечении сифилиса.

Разновидность сифилиса — *мерез*, обычно, поражает область шеи, и когда опухоль исчезает, из раны начинает выделяться гной. Для лечения этой раны пользовались теплым настоем чилибухи — *кушала* — с добавлением в него опия или сулемы в небольшом количестве, смазывали также специально приготовленной мазью из киновари и ртути на бараньем жире.

Некоторые лекари для лечения гнойной раны — *мерез* — специально убивали сороку, прикладывали к ране ее парное

---

<sup>42</sup>. Там же.

<sup>43</sup>. Васильев А. Указ. раб. //ТГ 1901. №50.

мясо и прибинтовывали на пару суток. Парное мясо птицы хорошо вытягивало гной, что способствовало скорому заживлению раны.

Разновидность сифилиса — *самал* — поражает дыхательные пути, нос. В его лечении кроме пропаривания в *тас булау* и дающихся внутрь лечебных препаратов использовали окуривание больного свечой, приготовленной из вышеуказанных мазей, чтобы он мог длительное время дышать через нос целебным дымом.<sup>44</sup>

Довольно часто среди казахов встречалась легкая форма сибирской язвы — *күйдіргі*. Казахи хорошо понимали, что *күйдіргі* — опасная инфекционная болезнь, но особого значения ее лечению не придавали, поскольку смертельных исходов у людей почти не было. Зато они хорошо знали о смертельной опасности сибирской язвы для домашних животных.

При обработке павших от этой болезни животных всегда опасались порезов, строго предупреждали молодежь, что порезавшись можно заразиться *күйдіргі*. При появлении у людей карбункулезной формы сибирской язвы — *күйдіргі* — казахские лекари принимали срочные меры, чтобы в зародыше остановить болезнь и ее тяжелые последствия. По свидетельству русского врача Васильева А. казахские лекари для лечения *күйдіргі* прикладывали к ране порошок нашатыря, а вскрывшуюся язву прижигали расплавленной на огне каплей сургуча. Эти способы, по мнению того же врача, могли дать положительные результаты только при очень легких формах болезни. Можно сомневаться в результативности еще одного способа лечения *күйдіргі*, приведенного А.Васильевым, но назовем его. К изъязвленным местам человека прикладывали животом живую болотную лягушку, крепили ее к телу человека бечевками, привязанными к лапкам. А.Васильев утверждает, используя сведения очевидца Еремкина, что «минуты через две лягушка издыхает, причем живот у нее делается совершенно черным. Таких лягушек применяют 4-5; последняя издыхает уже через полчаса. Черное пятно у больного исчезает, а на его месте образуется ранка, на которую накладывают обыкновенно смазанную маслом бумагу. Рана через несколько дней заживает».<sup>45</sup>

Наши полевые материалы подтверждают, что живые

---

<sup>44</sup>. Васильев А. Указ.раб.// ТГ 1901. №50

<sup>45</sup>. Васильев А. Указ. раб.// ТГ 1901. №50.

лягушки использовались не только в лечении сибирской язвы — *күйдіргі* — у людей, но также нагнета у лошадей — *лоқы*, и положительный эффект при этом наблюдался.<sup>46</sup>

Наиболее опытные народные лекари — *оташы* — карбункулезную форму сибирскую язвы у людей — *күйдіргі* — успешно лечили оперативным путем, применяя при этом сулему, о чем свидетельствуют наши полевые материалы. Мой отец Аргынбай (1893-1981) летом 1927 года<sup>47</sup> накануне поездки на Куяндинскую ярмарку заметил на подошве левой ноги воспаленную карбункулезную язву, показал ее отцу Какабаю (1862-1946), моему деду, который хотя и не занимался специально лечением, но знал, что многие болезни животных вылечиваются в результате вскрытия. Дед сразу определил язву как *күйдіргі* (или *қарасүйел*), дал отцу немного сулемы, посоветовав, чтобы тот сам вскрыл себе карбункул. Отец, придя домой, наточил бритву, на мягком оселке ножом натер сулему, смешивая ее с небольшим количеством воды; подготовил тонкий слой свежего курдючного сала и небольшой лоскут из свежей шкуры заколотого барана; после этого остро наточенной бритвой быстро и ловко вскрыл нарыв, наложил на рану жидкую сулемную массу, поверх нее — курдючное сало и лоскут шкурки, туго перевязал ногу и лег спать. На следующее утро процедуру повторил и, надев сапоги, выехал на ярмарку. Примерно через неделю, приехав на Куяндинскую ярмарку, снял повязку и обнаружил, что от раны не осталось и следа, все зажило полностью. Об этом случае из собственной жизни поведал мне отец много лет спустя.<sup>48</sup>

Во время беременности невестки казахи строго соблюдают множество различных запретов, связанных со всевозможными суевериями. Поскольку женщина веками выполняла тяжелую физическую работу, то в последние месяцы беременности старшее поколение следило за невесткой, оберегало ее, запрещало заниматься физическим трудом. Однако, не всем женщинам удавалось соблюдать эти правила, так, как в подавляющем большинстве они были из бедных семей, обслуживали хозяйство богатых, в кочевых условиях рожали иногда прямо в степи.

Во время родов большая ответственность ложилась на плечи свекрови и жен близких родственников мужа. Те,

<sup>46</sup>. Павлодарская ЭЭ 1960.

<sup>47</sup> В то время он жил в Баян-аульском районе Павлодарской области.

<sup>48</sup>. Талдыкорганская ЭЭ 1960.



соблюдая обычаи и поверья, якобы ускоряющие роды, окружали роженицу заботой и вниманием, все эти обычаи были связаны с желанием окружающих, чтобы роженица разрешилась быстро и легко.

У казахов был обычай *бел тарту*. Позади роженицы садился ее деверь или сильная женщина. Осторожно массируя сверху вниз обеими ладонями ее живот, втирая курдючный жир, способствовали тем самым родам. О пользе этого народного способа помощи родам и его распространенности у многих народов Европы, Азии и Америки говорили многие авторы и даже специалисты — врачи, долгое время работавшие среди казахского населения.<sup>49</sup>

Когда же родам ничто не могло помочь и роженица часто теряла сознание, объясняли причину вмешательством нечистых сил, злых духов — *албасты* и *марту*. Поэтому дальнейшие меры всецело были направлены на изгнание злых духов, которое зачастую заканчивалось смертельным исходом роженицы. Суеверные женщины очищали роженицу огнем, над ее головой обнажали саблю,<sup>50</sup> у порога привязывали голубоглазого — *шағыр* — жеребца, впускали в юрту мужчин, которые бряцали оружием, бросали в костер соль, стреляли из ружья, подносили к роженице боевое оружие, оставшееся от предков, звали на помощь кузнецов, которые возле роженицы ковали раскаленные куски железа,<sup>51</sup> приглашали мулл для чтения молитв и даже шаманов — *бақсы* — для проведения заклинаний — *зікір*.

Если роды осложнялись из-за того, что ребенок шел неправильно — *теріс келу*, — приглашали опытных женщин или дәрігеров, которые могли выправить положение плода

---

<sup>49</sup>. Андреев И.Г. Описание средней орды киргиз-кайсаков. Новые ежемсячные сочинения. Ч.СХV111. СПб, 1795-1796. С.39; Спасский Г.И. Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой Орды. Сибирский вестник. Ч. XXI. СПб, 1820.С.156; Броневский С.Б. Записки генерала-майора Броневского о киргиз-кайсаках Средней орды. //Отечественные записки. Ч.41-42. СПб, 1830.С.195; Левшин А. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч. III. СПб, 1832. С. 94-95; Белиловский А.К. Об обычаях и обрядах, при родах инородческих женщин народов Сибири и Средней Азии. //Живая старина. 1894. т.111-1V.С.375-378; Леваневский М.А. Очерки киргизских степей (Эмбенский уезд). //Землеведение. СПб, 1894. Кн.2-3. С.72; Колбасенко И.С. Некоторые киргизские обычаи и поверья, имеющие акушерские значения. //Протоколы Киевского акушерско-гинекологического общества, 1889. Вып.5. С.47.

<sup>50</sup>. Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894.С.35-36.

<sup>51</sup>. Там же. С.57.

снаружи, или рукой через родовой канал — *қол салу*. Если же ребенок был уже мертв, то некоторые искусные народные лекари — *оташы* — хирургическим путем удаляли его, спасая роженицу.<sup>52</sup>

Прием родов обычно доверяли всеми уважаемой пожилой женщине, а обрезание пуповины ребенка — близкой приятельнице роженицы — *кіндік шеше*, — иногда доверяли эту миссию, особенно при рождении долгожданного сына, и представителям мужского пола. Подруга роженицы, которой она доверяла, — *кіндік шеше* — в тайне от посторонних взоров закапывала в укромном месте послед ребенка. В народе считалось, если к последу прикоснется бесплодная женщина — способность деторождения передет от роженицы к ней. Отпавший кончик пуповины также прятали подальше, чтобы бесплодная женщина его не обнаружила. Все эти обряды были связаны, как указывает известный этнограф Г.П.Снесарев, с древними домусульманскими верованиями, согласно которым в последе и пуповине заключена частица души ребенка.<sup>53</sup>

После благополучных родов роженица в течение одной недели не занималась домашними делами. Все домашние заботы, уход за ребенком и роженицей, берет на себя *кіндік шеше*, отрезавшая пуповину ребенка. В честь рождения ребенка обязательно режут жирного барана — *қалжа*. Роженицу хорошо кормят свежим мясом и сурпой. Такой уход позволяет роженице в течение одной недели восстановить силы. Казахи считали, что хорошая и обильная еда, питье, покой и отдых помогают образованию молока. А грудное молоко матери — это надежная гарантия нормального развития крепкого и здорового ребенка. Поэтому пожилые женщины охотно делились своим опытом, оберегая молодых от простуд и маститов. После отпадения кончика пуповины ребенка в течение сорока дней ежедневно купали в мыльной, а через день — в соленой воде, обтирали мягкой тканью и делали тщательный массаж всего тела, растирая курдючным жиром. Считалось, что соленая вода укрепляет тело ребенка, предупреждает появление различных кожных заболеваний. Казахи считали, что порезы и раны быстрее заживают у людей, которых в первые месяцы жизни часто купали в соленой воде. Полезность этих процедур подтверждает и научная медицина.

<sup>52</sup>. Колбасенко И.С. Указ.раб. С.48.

<sup>53</sup>. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков. М., 1969.С.91.

Примерно через неделю после рождения ребенка укладывали в люльку. Существовал обряд укладывания в люльку — *бесікке салар*. К этому обряду тщательно готовили все принадлежности люльки — *бесік*. Традиционная казахская люлька была замечательным творением. Удобная и для ребенка и для всех окружающих, она соответствовала условиям кочевой жизни.

Легкая деревянная казахская люлька состояла из двух дуг, стоящих вертикально и прямоугольной рамы (дна), соединяющей снизу дуги между собой; верхушки обеих дуг соединялись продольным брусом — *арқалық*; к нижним концам каждой дуги крепились полукруглые планки, чтобы люлька плавно качалась. На дне люльки делали отверстие для войлочного мешочка — *тубек*, — который частично заполнялся золой. Экскременты и моча поступали в *тубек* по костяной трубочке — *шумек*. *Шумек* изготавливали из трубчатой кости барана — *асықты жілік*. Для люльки готовили специальную постель — пуховый матрац — *құс төсек*, пуховую подушку — *жастық*, из двойной мягкой ткани защитного цвета пеленку — *жәргек*, две широкие тесемки для фиксации ребенка в люльке — *қол бау* и *тізе бау* и, наконец, легкое покрывало — *бесік көрпе*.

После пеленания ребенка на люльку сверху набрасывали легкое покрывало — *бесік көрпе*, оно создавало микроклимат в люльке и предохраняло ребенка от мух и сквозняков.

При таком устройстве люльки у ребенка не было опрелости, экземы, не требовалось часто менять пеленки. Всегда сухая чистая и теплая, казахская люлька создавала ребенку множество удобств для спокойного сна и отдыха. А то, что ребенок долго находился в одном положении, с лихвой компенсировалось частыми разминаниями, и массажем и растираниями жиром всего тела ребенка.

Казахская люлька очень удобна при кочевках. Ее вместе с ребенком можно перевозить на телеге, вьюком на верблюде, даже мать, которая едет верхом может ее везти сама. А ребенок при этом спокойно спит. Казахи умели выходить даже недоношенного ребенка. Его после купания заворачивали в теплую пеленку, укладывали в большую меховую шапку — *тымак* и подвешивали на головку решетки юрты — *кереге*. Тем самым поддерживалась постоянная температура тела. Недоношенного ребенка пеленали и кормили чаще, чем рожденные в срок. «В тымаке недоношенный ребенок, — пишут А.Бисенова, Ж.Оспанов, — находился до сорокадневного

возраста, что, по современным взглядам, соответствует окончанию периода адаптации к условиям внешней среды».<sup>54</sup>

Первые сорок дней жизни ребенка считались особенно опасными, даже для рожденных вовремя. Поэтому в эти дни ребенку уделяли особое внимание, соблюдали исключительную чистоту и укрепляли его регулярным купанием, растиранием, массажем.

Казахи знали, каким должен быть уход за ребенком, что делать, если он заболел. Если у грудного ребенка появлялся легкий понос, ограничивали питание кормящей матери. Широко применяли лекарственные средства растительного происхождения — крепкий чай, настой плодов черной смородины, использовали также небольшие дозы ртути и киновари. Кормили рисовой кашей, кумысом и кислым молоком — *айран*, которые повышали кислотность желудка.

В случае запора у грудных детей кормилица должна была есть мясо, пить бульон и цельное молоко, запрещалось при этом употреблять кислое.

Для лечения чахотки, малокровия, желудочных и сердечно-сосудистых заболеваний широко применяли целебный напиток — *кумыс*. При рахите детям давали кисломолочные продукты. Некоторые опытные женщины этим не ограничивались, лечили рахит более эффективными способами — *жынға салу*. Резали взрослого барана, в его брюху — *қарын* — со всем содержимым — *жын* — помещали ребенка, выкупанного предварительно в теплой воде. Через некоторое время ребенок засыпал, и это считалось хорошим признаком — лечение пошло на пользу. В конце 40-х годов я был свидетелем подобного лечения. Моя мать применила *жынға салу*, теплую ванну животного происхождения, для лечения одного из своих внуков.

При болезнях простудного характера ребенка помещали в теплое место, тепло одевали, давали еду и питье, способствующие потению больного. При насморке грудным детям капали в нос грудное молоко. При кашле грудь и шею смазывали курдючным жиром на ночь.

При отитах, конъюнктивитах новорожденным в уши или глаза закапывали грудное молоко. На уши накладывали сухое тепло. Положительные результаты давало промывание глаз теплым чаем и мочей мальчиков. Различные грибковые — *теміреткі* — заболевания на теле ребенка лечили фекальной,

---

<sup>54</sup>. Очерки...С.95.

костяной и древесной смолой. Зубную боль у детей народные лекари лечили, прикладывая к больному месту сухую белену, семена гвоздики, опиум.<sup>55</sup> Иногда смело применяли сулему и добивались положительных результатов.

В трехлетнем возрасте у моего отца Аргынбая заболели зубы, верхние передние резцы — *жегі құрт*. Отец рассказывал, что в течение двух-трех дней он не знал ни сна, ни покоя, мучили страшные боли. У моего деда Какабая не оставалось выбора — он применил сулему. Взял кусочек сулемы величиной с семя проса, растер его ножом на мягком оселке, добавив несколько капель воды. Придерживая ребенка перед собой лицом вниз, он большим пальцем правой руки приложил к небу, туда, где ощущалась боль, растертую массу сулемы. Подобное положение не позволяло ребенку глотать слюну. Через некоторое время мальчик перестал беспокоиться, сильно пропотел и уснул на руках. Дед держал спящего сына в том же положении, лицом вниз, чтобы он не смог проглотить слюну. Через некоторое время уложили ребенка в постель, и он проспал очень долго. На следующее утро зубы перстали болеть, но четырех верхних резцов отец лишился навсегда, и прожил без них 88 лет, рассказал об этом в 1960 году.<sup>56</sup>

Ломоту в суставах и боли в животе лечили бараньим жиром, а также сухим теплом, прикладывая небольшие мешочки, наполненные теплым песком или согретой поваренной солью.

Были и такие народные лекари, которые при осложненных ангинах легко могли удалить гной из миндалин.

«Правильным был подход, — пишут А.Бисенова, Ж.Оспанов, в лечении детских инфекций — кори и ветряной оспы. Ребенка содержали в чистоте, не купали, делали теплые обертывания и согревали. Обеспечивали ребенка калорийным питанием, обильно поили, давали горячее молоко с маслом, тем самым вызывали усиленное потоотделение, снимали интоксикацию и гиперемию».<sup>57</sup>

В народной медицине казахов, пожалуй, более всего себя проявили хирургические приемы и костоправство.

При головных болях, связанных с давлением крови, и других болезнях казахские *дәрігер-қаншы* очень часто и небезуспешно практиковали кровопускание — *қан алу* — из

<sup>55</sup>. Очерки... С.97; Оразаков Е. Қазақ халық медицинасы. Алматы, 1989. 216.

<sup>56</sup>. Талдықорганская ЭЭ 1960.

<sup>57</sup>. Очерки... С.98.

нескольких подкожных вен — височной, лобной, локтевой, тыла кисти, подъязычной.<sup>58</sup> Для кровопускания использовали специальный железный инструмент — *қандауыр* — им осуществляли продольный надрез вены. Некоторые лекари из нескольких надрезов вытягивали кровь при помощи рога (своеобразные банки).<sup>59</sup>

Казахские лекари издавна умели лечить и пиявками — *сүлік*.<sup>60</sup> Считалось, что пиявки высасывают кровь только из больного органа, испорченную — *бұзылған қан*. Надо сказать, что кровопускание и пиявки при умелом использовании давали положительные результаты.

Кровотечение из свежей раны в народе останавливали свежей золой, или же обожженным куском старой кошмы — *күйдірілген құрым киіз*.<sup>61</sup> Несмотря на то, что кошма на первый взгляд кажется не очень чистым, с точки зрения гигиены, предметом, она дезинфицирует рану и останавливает кровотечение.

«Казахские народные лекари, — пишет ученый-медик Ж. Ш. Оспанов, — с большим успехом лечили всевозможные раны и язвы, поверхностные гнойнички и опухоли. Гнойнички вскрывали или прокалывали, опухоли вылущивали».<sup>62</sup>

Наиболее опытным лекарям были доступны и более сложные хирургические операции. По данным Е.Кабекеева<sup>63</sup> и Ж.Ш.Оспанова<sup>64</sup> некоторые лекари спасали роженицу, применяя кесарево сечение, а по данным И.С.Колбасенко производили при необходимости даже плодоразрушающую операцию.<sup>65</sup> По свидетельству врача А.Г.Колосова, казахские лекари умели делать прокол живота при асците, вскрывать тазобедренные суставы.<sup>66</sup>

Выше мы говорили о лечении сибирской язвы путем вскрытия, но<sup>67</sup> положительные результаты давало также и

---

<sup>58</sup>. Ягмин А. Киргиз-кайсацкие степи и их жители. СПб. 1845. С.44; Алекторов А. Указ раб. // ОЛ. 1891. №4; Очерки... С.103.

<sup>59</sup>. Полевые записи Алма-атинской ЭЭ 1975.

<sup>60</sup>. Ягмин А. Указ. раб. С.44-45; Алекторов А. Указ. раб. //ОЛ. 1891. № 7.

<sup>61</sup>. Полевые записи Талдыкорганской ЭЭ 1960.

<sup>62</sup>. Очерки... Алма-Ата, 1978. С.109.

<sup>63</sup>. Кабекеев Е. Наши нужды в медицинской помощи.// Киргизская степная газета. 1896. №30.

<sup>64</sup>. Очерки... Алма-ата, 1978. С.89.

<sup>65</sup>. Колбасенко И.С. Некоторые киргизские обычаи и поверья, имеющие акушерское значение.// Протоколы Киевского акушерско-гинекологического общества. Киев. 1889. вып.5. С.48.

<sup>66</sup>. Очерки... Алма-ата, 1978. С.108.

<sup>67</sup>. Полевые записи Талдыкорганской ЭЭ 1960.

прижигание раскаленным железом<sup>68</sup> и расплавленным сургучем.<sup>69</sup>

Ж.Ш.Оспанов на основе собственного полевого материала приходит к выводу, что «некоторые опытные лекари производили операцию вылущивания лимфатических желез, по-видимому, при актиномикозе или туберкулезе».<sup>70</sup>

Разумеется, хирургическое вмешательство было вынужденным — у народа и лекарей не было других средств для спасения больных. И не имея даже мало-мальский сносных социально-гигиенических условий, не имея понятия об обезболивающих средствах, они прибегали к очень смелым хирургическим операциям и добивались положительных результатов.

Искусство казахских костоправов — *сынықшы* — общеизвестно. О большом мастерстве *сынықшы* в свое время писали А. Левшин, А. Ягмин, А. Алекторов, Н. Зеланд, В. Ненецкий и другие дореволюционные авторы, а также многие советские медики.<sup>71</sup>

Народные костоправы легко и почти безошибочно лечили любые переломы конечностей, ключицы и даже бедра, а также всевозможные суставные вывихи. Знание анатомии человека, интуиция и чувствительность пальцев были хорошими помощниками в их работе.

Обычно, костоправ, приступая к лечению вывиха или перелома конечности внимательно осматривал поврежденную конечность, сопоставляя ее со здоровой, обильно смазывал растопленным конским жиром и массировал обеими ладонями, нащупывая перелом или вывих, затем, продолжая массировать пальцами их вправлял и опять сопоставлял на глазок со здоровой конечностью, только после этого обертывал больной участок тела вываренной в соленой воде шерстью с шей верблюда — *шуда* — и поверху накладывал самодельную шину, закрепляя ее бечевкой.<sup>72</sup> Признаком правильного вправления переломов и вывихов считалось прекращение боли в поврежденной области, после чего у больного наступал спокойный, продолжительный сон.

---

<sup>68</sup>. Ягмин А. Указ. раб. С.70; Алекторов А. Указ. раб.// ОЛ. 1891. №5; Полевые записи Павлодарской ЭЭ 1961.

<sup>69</sup>. Васильев А.Указ.раб.//ТГ 1901. №50.

<sup>70</sup>. Очерки... С.110.

<sup>71</sup>. Очерки... С.112.

<sup>72</sup>. Ягмин А. Указ.раб. С.45; Алекторов А. Указ. раб.// ОЛ.1891. №7;

Васильев А. Указ.раб. //ТГ 1901. №47; Полевые записи Талдыкорганской ЭЭ 1960.

Шину держали, как советовали костоправы, до полного сращения перелома, а это зависело от его характера и от возраста больного. При вывихах делали ежедневный самомассаж соленой водой, чтобы опухоль на месте вывиха, рассасывалась, при переломах ежедневно подливали соленую воду под шину, а после ее снятия также полагался легкий массаж. При своевременной помощи опытных костоправов, пострадавшие непременно выздоравливали. Это свидетельствует о высоком мастерстве врачей — костоправов.

«Казахский народ, пишут медики Б.А.Крутоногий и Ж.Ш.Оспанов, — с незапамятных времен выработал эмпирическим путем ряд правильных мер предохранения от инфекционных заболеваний.<sup>73</sup> Хорошо зная опустошительные последствия эпидемий чумы, холеры, тифа и натуральной оспы, заболевших ими людей старались изолировать, иногда даже оставляли их на произвол судьбы на месте стоянки, немедленно откочевывали в другие места; после смерти больных их трупы, одежда и вещи в большинстве случаев сжигались.<sup>74</sup> Из всех перечисленных инфекционных болезней наиболее частыми и опустошительными были вспышки натуральной оспы — *қорасан*<sup>75</sup>, что объяснилось почти полным отсутствием прививок в Казахстане. К тому же в XIX веке степняки боялись оспенников,<sup>76</sup> даже просили их не беспокоить детей. В начале же XX века, как отмечает А.Васильев<sup>77</sup>, народ с охотой приглашал оспенников, которых, к сожалению, было слишком мало, чтобы обеспечить потребности всех казахов-кочевников. Поэтому оспу прививали сами — искусственно заражали здоровых детей, но при этом принимали предохранительные меры, чтобы заболевание протекало легче. «Детрит, употребляемый ими при прививке оспы, — пишет А.Васильев, — берется у детей, больных натуральной оспой».<sup>78</sup> Обыкновенными швейными иглами делали уколы между пальцами или в мочку уха, а некоторые лекари накладывали на кожный надрез сухие корочки оспин, добавляя в них немного сулемы, вероятно, для

---

<sup>73</sup>. Очерки... Алма-ата, 1978. С.130.

<sup>74</sup>. Там же. С.131.

<sup>75</sup>. Казахи боялись произносить собственное название этой болезни, называя ее иносказательно - «әулие» - святой или «қонақ» - гость.

<sup>76</sup>. Ягмин А.Указ. раб. С.46.

<sup>77</sup>. Васильев А.Указ.раб. // ТГ.1901. №47.

<sup>78</sup>. Васильев А.Указ. раб. //ТГ. 1901. №48.



ослабления действия детрита.<sup>79</sup> В большинстве случаев здоровых детей просто допускали к контакту с уже выздоравливающими от натуральной оспы.

Разумеется, все эти народные меры не могли полностью пресечь опасные инфекционные заболевания, но основаны были на ценных догадках о возможности их предупреждения.

Мы ставили перед собой задачу вкратце остановиться на некоторых сторонах практической казахской народной медицины. Общеизвестно, что в народной медицине казахов бытовало множество и других способов лечения, основанных на магии и различных религиозных суевериях, которые должны стать предметом специального исследования.

### **Народная ветеринария.**

В жизни казахского народа животноводство издавна играла главенствующую роль. Оно оказывало существенное влияние на развитие материальной и духовной культуры народа. Многие века казахский народ копил опыт, способствовавший развитию домашнего животноводства. Для этого необходимы были знания о содержании скота, лечении его, природе болезней животных, ориентированные на кочевой образ жизни.

Этот опыт передавался из поколения в поколение, совершенствовался и достиг определенных высот.

Постараемся дать краткую этнографическую характеристику казахской народной ветеринарии.

Сведения, изложенные в настоящем очерке, собирались автором в течение десятилетий в этнографических экспедициях в животноводческие регионы Казахстана. Они складывались из бесед со знающими народную жизнь стариками и опытными лекарями, из собственных наблюдений за лечением животных. Автором использованы опубликованные ранее по данной теме этнографические материалы.

В народной ветеринарии казахов мы выделяем те направления, которые сложились на основе длительного опыта и давали положительные результаты. Это хирургия, костоправство, применение лекарственных препаратов, применение лекарственных трав.

Во всех зонах дореволюционного Казахстана

---

<sup>79</sup>. Очерки... С.132.

существовала повальная болезнь, поражающая, особенно летом, все виды домашних животных, — сибирская язва. Сибирскую язву у различных видов домашних животных казахи называли по-разному: у лошадей — *жамандат, ісік, тегене*; у верблюдов — *қара без, ақ шелек*; у крупного рогатого скота — *қара талақ, ылаң, ошақ*; у овец — *топалаң, ұшпа, секіртпе*, у коз — *шек-шек*.

Казахи хорошо знали, что сибирская язва у лошадей, верблюдов и коров не всегда поражала весь табун — горячая болезненная опухоль на различных местах тела могла появиться у отдельных особей; у овец и коз она носила повальный характер. По внешнему виду, по поведению животных и другим признакам скотоводы, особенно народные лекари, почти безошибочно могли определить диагноз. Народными лекарями замечено, что животные, пораженные сибирской язвой, внезапно теряют аппетит, по их телу пробегает мелкая дрожь, они скрежещут зубами, появляется одышка, сопровождаемая сильным хрипом, а наружные опухоли быстро увеличиваются. Больных животных с подобными признаками немедленно отделяли от табуна и содержали на привязи.

При наиболее легкой, карбункулезной, форме сибирской язвы у лошадей — *ісік* — опухоль в первую очередь прижигали раскаленным железным инструментом, или в небольшой надрез под кожу вводили кусочек опия. Опытные народные лекари — *оташы* — вскрывали подкожные опухоли и вылущивали их ножом, обильно припудривая затем рану пищевой солью. Такое лечение, по свидетельству лекарей, давало положительные результаты.<sup>80</sup> Все остальные виды домашних животных, пораженные сибирской язвой, лечению не поддавались, народ обращался к магии, но это уже не из области народной ветеринарии.

Эмфизематозный карбункул (Эмкар), именуемый у казахов *қарасан*, что значит черная ляжка, хотя не так часто встречается, но является опасной болезнью крупного рогатого скота. Пораженные мышцы ляжки моментально становятся черными — *қарасан*. Причину эмкара казахи не знали и никаких мер для лечения животных не принимали.

Оспа — *кул* — одно из наиболее часто встречающихся инфекционных заболеваний овец. Она чаще всего появляется

---

<sup>80</sup>. Добросмыслов А.И. Скотоводство в Тургайской области. Оренбург, 1895. С.151; Сейдалин С. Ветеринария у киргизов.// Вестник общественной ветеринарии. СПб, 1906. №4; Полевые записи Павлодарской ЭЭ 1961.

весной и получает массовое губительное распространение. У заболевших овец изо рта постоянно течет слюна, вокруг рта и глаз, у основания уха, на конечностях, в области паха появляются водянистые пузырьки, которые впоследствии лопаются, на поверхности кожи образуются обширные мокнущие раны — животные могут пасть в течение четырех-пяти дней. Народные методы борьбы с этой инфекцией основаны, главным образом, на искусственном перезаражении овец, прививке, которую они легко переносят, и становятся иммунными, невосприимчивыми к более тяжелому естественному заболеванию. Для проведения прививки использовались измельченные легкие павших от оспы животных. Здоровых овец загоняли в юрты, делали надрез на коже уха, отделяющий ее от хряща, в образовавшуюся полость помещали кусочек легкого. Был и другой способ прививки, при котором прокалывали одно ухо здорового животного и протягивали нитку, смоченную в водянистом содержимом легкого павшей овцы. После таких прививок оспенные пузырьки появлялись только в области уха, и овцы быстро выздоравливали. Эффективность этих мер не отрицает и научная ветеринария.

Общеизвестно, что современная научная ветеринария в качестве главного средства борьбы с оспой овец и подобными ей инфекционными заболеваниями рекомендует применять прививки специальными вакцинами, которые являются ослабленным вирусом болезни. Следовательно, ничего неправдоподобного в том, что народный метод прививок в свое время оказывал пользу в ликвидации этой опасной болезни, нет.

Частая смена пастбищ являлась также важной мерой борьбы с оспой. Чтобы ликвидировать источник инфекции, останки павших овец тщательно закапывались в землю.

Таким образом, народный способ искусственных прививок, смена пастбищ и тщательное уничтожение возможных источников инфекции являлись основными мерами борьбы с эпизоотиями оспы, которые не противоречат современным методам научной ветеринарии.

Чума крупного рогатого скота, известная у казахов под названием *мәлік*, являлась одной из опаснейших эпизоотических заболеваний. Она встречалась в любое время года. Народ, не зная причин возникновения болезни, внезапное появление чумы рассматривал как божью кару и не предпринимал никаких лечебных мер, даже старались не

произносить настоящее название этой страшной болезни, называя ее иносказательно, *кыз* — дева, *кемпір* — старуха и *ақ байпақ* — белый чулок.

При вспышке инфекционных болезней — сибирской язвы, эмкара, оспы и чумы единственной правильной и эффективной мерой борьбы с ними являлась планомерная смена пастбищ и закапывание в землю останков павших больных животных.<sup>81</sup>

Яшур (у крупного рогатого скота — *аусыл*, у верблюдов — *тілбас*, у овец и коз — *сарыл*) являлся одной из наиболее часто встречавшихся болезней всех парнокопытных домашних животных. Клиническое проявление яшура у всех видов парнокопытных одинаковое. По рассказам народных лекарей, через два-три дня после начала заболевания язык высовывается изо рта, усиливается слюнотечение, на нёбе, деснах, губах и на поверхности языка появляются пузырьки серозной жидкости, которые затем самопроизвольно вскрываются. Обнаружив такое состояние у крупных домашних животных, тут же приступали к лечению — обработке языка и полости рта протиранием до крови прокаленными порошками пищевой соли и медного купороса, дегтем и сажей. Кроме того, на юге Казахстана некоторые лекари лечили кровопусканием из подъязычной вены. Во всех случаях указанные меры лечения проводились в течение трех дней. Больных животных не выпускали на пастбище, по возможности держали в тени, кормили мягкой травой и вволю давали соль-лизунец.

Старые лекари считали, что указанные меры лечения необходимо применять вовремя, чтобы выздоровление животных было быстрым. Если же лечение запаздывало, то болезнь осложнялось переходом на копыта. В межкопытной щели появляются язвы, которые затем лопаются и образуется мокнущая раневая поверхность; иногда копытный рог отслаивается, и полностью спадает роговой башмак.

С целью предохранения больных животных от осложнения их часто и подолгу держали на ногах в прохладных речках или соленых озерах. При отсутствии такой возможности межкопытная щель промывалась соленой водой, смазывалась дегтем, а иногда копыто целиком обертывалось кошмой и обливалось соленой водой. При появлении ящура опытные лекари нередко практиковали сразу же искусственное

---

<sup>81</sup> *Добросмыслов А.И.* Ветеринарный надзор в Тургайской области. Оренбург. С.68; Арғынбаев Х. Мал ауруларын емдеудегі қазақтың халық тәжірибесі туралы. Алматы. 1963. 136.

перезаражение всех здоровых животных, и после появления признаков болезни животные подвергались поголовному лечению. Искусственно зараженные животные, как правило, переносят болезнь легче, чем больные при естественном заражении, и эпизоотия ящура в короткое время прекращалась.

Ящур у овец и коз — *сарып* — чаще всего порождает ноги. Межкопытная щель воспаляется и опухает, животное начинает хромать. Клиническое проявление и методы лечения ящура у овец и коз соответствует осложненной форме болезни крупного рогатого скота и верблюдов.

Ящур у разных животных называется по-разному, но его сущность, как считает народ, — едина, о чем свидетельствуют одинаковые методы его лечения. Ящур у животных протекает довольно тяжело, но благодаря кропотливому труду и применению действенных мер борьбы, падеж среди взрослого скота был незначительным. Так, в 1912 году из 3628 голов крупного рогатого скота, заболевших ящуром в Ташкентском, Аулие-атинском и Чимкентском уездах, пало всего лишь 160 голов.<sup>82</sup>

Следовательно, научная ветеринария не может не признать полезности народного опыта в лечении ящура.

Казахи, хорошо зная клинические признаки инфекционных болезней лошадей — *маңқа* — сапа и *мандам* — эпизоотического лимфонгоита, почти безошибочно могли диагностировать их и немедленно изолировали больных животных. Некоторые наивные меры против сапа никакого эффекта не давали, но правильными являлись меры изоляции и зарывания в землю останков павших животных.

По свидетельству народных лекарей, эпизоотический лимфонгоит в зачаточном состоянии поддавался лечению. Радикальным средством считалась резекция лимфонгоитных узлов вместе с сосудами, за которой следовала обработка раны порошками сулемы или медного купороса. Процесс лечения обычно длился двадцать-тридцать дней, так как в один прием нельзя вскрыть все лимфонгоитные узлы. Животное может не выдержать действия яда, поэтому операцию повторяли через три дня, обрабатывая каждый раз по семь узелков.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup>. Здезеницкий С.С. Животноводство в Сыр-Дарьинской области. // Туркестанское сельское хозяйство. Ташкент, 1915. №7. С.663.

<sup>83</sup>. Аргынбаев Х.А. Указ.раб. С.18.

При запущенном состоянии лимфонгоит не поддавался лечению, и животные погибали через два-три месяца, останки их обязательно зарывались в землю, что являлось совершенно правильной мерой.

У домашних животных довольно часто встречались различные заболевания кожи, вызывающие сильный зуд. Народ по своему понимал сущность болезней, и они у каждого вида животных имели особые названия: у овец — *қотыр, көнтек, көн қотыр*; у лошадей — *қыршаңқы, құм сірке, бөген*; у крупного рогатого скота и верблюдов — *қотыр*. Все указанные названия являются синонимами собирательного названия чесотки, ее лечение для всех видов животных проводилось однотипно: пораженные места смазывались фекальной — *қый майы*<sup>84</sup> или костяной — *сүйек майы*<sup>85</sup> — смолой. Иногда чесотку неоднократно промывали отваром корней ядовитых растений: анабазиса афиллы — *усойқы, итсигек, девясила* — *қара андыз*, а также отваром эфедры — *қылша*, табака — *темекі*<sup>86</sup> и другими. При отсутствии подобных лечебных средств, использовали самодельное мыло — *қара сабын*,<sup>87</sup> керосин, горячий бульон — *сорпа* или горячий щелок — *қоламта*. Чесотку лошадей — *қыршаңқы* — лечили также кровопусканием.<sup>88</sup> Все эти народные способы лечения

---

<sup>84</sup>. Қый майы — буквально, фекальное масло. Для получения этой смолы котел, имеющий на дне отверстие наполняется сухими овечьими фекалиями и плотно закрывается сверху. Отверстие дна казана закрывается мелко изрешеченным листом железа и снизу ставится сосуд для стекания жидкости. Навоз подвергают сухой перегонке путем его сжигания в герметическом пространстве, в результате чего из отверстия казана вытекает в нижний сосуд коричневатая маслообразная жидкость, т.н. «*қый майы*».

<sup>85</sup>. Сүйек майы — буквально, костяное масло. Для перегонки костяной смолы обычно собирают кости забитых на зиму жирных лошадей и коров, а весной из них перегоняют костяное масло. Для этого берется большой казан с отверстием на дне и наполняется костями животных, к дну казана подставляют сосуд, казан плотно закрывается жестяной крышкой. Разжигают интенсивный огонь сверху казана и по бокам его. Когда внутри казана температура доходит до кондиции, из кости выделяется черная смола, т.н. «*сүйек майы*» и стекает в нижний сосуд.

<sup>86</sup>. Корни этих растений предварительно тщательно сушат, измельчают и толкут в чугунных ступках, превращая в порошок, а затем этот порошок заваривают в кипящем чайнике. Такой отвар через три дня может применяться в качестве лекарства.

<sup>87</sup>. Для приготовления «*қара сабын*» осенью собирают лебеду (алабота), сжигают и собирают золу. Затем казан накрывают шийом наподобие сита, всыпают золу и промывают ее горячей водой. Профильтрованную таким образом воду, кипятят до полного испарения. На дне казана остается желтоватый осадок щелочи, что называется «*сақаром*», которую сушат, варят мыло — *қара сабын*. Обычно на три килограмма *сақара* необходимо 1,5-2 кг сала.

<sup>88</sup>. *Аргынбаев Х.А.* Указ. раб. С. 21

чесотки домашних животных несли пользу, поэтому их не отрицает и научная ветеринария.

Общеизвестно противочесоточное действие фекального или костяного масел.ль Такие растения, как *усойқы*, *сырттан*, *қара андыз*, эфедра и табак, вместе с ядовитыми веществами содержат эфирные масла, красящие вещества, витамины и некоторые другие соединения. Из этих растений производят лекарственные препараты, применяемые в медицине и ветеринарии.

Казахам были известны различные легочные болезни у домашних животных. Воспаление легких у лошадей и верблюдов называлось *қара өкпе* — черные легкие, у коз — *кебенек* инфекционная плевропневмония, у ягнят — *сүт өкпе* — молочные легкие, у крупного рогатого скота — *ала өкпе*, пестрые легкие, *тас өкпе* — каменные легкие, у овец легкие — *өкпе*. Клинические проявления этой болезни, как замечают лекари, проявляются в том, что животные часто кашляют, тяжело дышат и дремлют стоя. Лошади мало пьют, лишь часто прополаскивают водой полость рта. Больных лошадей и верблюдов не использовали в работе, старались дать им полный покой, держали на привязи и поили на месте. Эти меры преследовали предотвращение дальнейшего распространения и обострения болезни. Появление сильной одышки считалось плохим признаком, приводящим часто к смертельному исходу. Обязательно в начале лечения делали больным лошадям кровопускание. Опытные народные лекари легко находили вены под мышкой, на верхней губе и ловко разрезали их острым кончиком ножа. Первые капли крови собирали в пиалу с холодной водой, если кровь падала на дно — это считалось признаком тяжелого заболевания, требующего длительного лечения; если же капля крови расплывалась по воде — это указывало на начал болезни.

В начальной стадии болезни кроме кровопускания других мер не принимали. При тяжелой форме болезни лошадь поили натошак в течение трех дней отваром корней девясила — *қара андыз*, иногда подмешивали в корм измельченные корни девясила, или же они вводились в рот в виде удила, и животное постепенно вместе со слюной проглатывало размягченные части этого растения.<sup>89</sup>

Ягнятам-молочникам при воспалении легких давали внутрь порошок из высушенных корней брионии — *сырттан*,

---

<sup>89</sup> Аргынбаев Х.А. Указ. раб. С. 22.

— или же в течение трех дней — зерна черной белены — *мендуана* — в смеси со сметаной. В случае отсутствия этих средств, содержащих ядовитые вещества, по утрам натошак давали по одной столовой ложке керосина или кислого кумыса.

Вышеуказанные легочные болезни у верблюдов, крупного рогатого скота и коз, как считалось в народе, не поддавалось лечению.

У лошадей, которых часто эксплуатировали, использовали для погони, появлялась одышка в результате эмфиземы легких — *демikle*. Такие животные очень плохо переносят быструю езду, легко утомляются, их дыхательные пути (трахея) переполняются пенистой жидкостью, которая сильно затрудняет дыхание, иногда от удушья наступает смерть. В этих случаях опытные лекари разрезают поперек два кольца трахеи и делают небольшое отверстие, через которое пенная жидкость вытекает наружу, освобождая дыхательные пути.

Несомненно, если эта операция трахеотомия<sup>90</sup> будет проведена вовремя и правильно, — она спасет животное от гибели.

Несмотря на то, что эта операция трудна, она необходима, если вопрос касается жизни животного.

У лошадей, крупного рогатого скота и овец, истощенных после зимовки, были частыми кишечные гельминтозы — *ишек құрт*. Казахские названия гельминтозов связаны с внешней формой паразитов: *кыл құрт* — нитевидные и *таспа құрт* — лентовидные. Сложный цикл развития гельминтозов, конечно, казахам не был известен, но они правильно догадывались, что кишечным паразитам создаются благоприятные условия на тех пастбищах, где отсутствуют различные виды полыни — *жусан* и *ермен*. Действительно, горькие химические соединения, содержащиеся в полыни, обладают в известной степени антигельминтным свойством.

Если не принимать мер для лечения, животные могут пасть от истощения. Лечение, применяемое при гельминтозах, направлено на изгнание паразитов из организма. Для изгнания кишечных гельминтов лошадей заставляли проглатывать специально убитых ядовитых змей, поили отваром опия на молоке, вместе с кормом давали измельченную чилибуху — *күшала* — с серой — *күкірт*, — или

---

<sup>90</sup> Аргынбаев Х. А. Указ. раб. С. 24.



же несколько шариков сушеной заготовки из золы лебеды — *сақар* — для варения мыла. По рассказам врачей, при гельминтозах овцам давали внутрь раствор медного купороса, отвар полыни, растопленный конский жир. Все эти способы лечения давали положительные результаты. Отвары полыни и лебеды также обладают антигельминтным свойством.

У лошадей и овец отмечались заболевания, связанные с поражением желудочно-кишечного тракта. Особенно частыми были колики. Которые назывались *өлі* — у лошадей, *қара түйнек* — у овец. Внешние признаки колик у лошадей и овец одинаковые. Больное животное сильно беспокоится, выгибает спину, ложится, встает, часто заглядывает на живот. Лошади часто перекатываются через спину, стоят с растопыренными конечностями. Затрудняется мочеиспускание, от сильной боли животное обильно потеет, живот заметно вздувается.

Способы лечения колик, на первый взгляд, кажутся связанными с суевериями: больное животное дважды переворачивают через спину, читают молитву из Корана, после чего сухим лошадиным калом трижды похлопывают бока, или же на больной лошади скачут к ближайшему кладбищу, трижды объезжают его вокруг, берут горсть земли с могилы и осыпают ею больное животное. В чем-то можно усмотреть и рациональное зерно. Переворачивание лошади через спину — эта процедура при коликах из-за заворота кишечника может его выпрямить. Некоторые врачи к бокам больной лошади прикладывали мешочки с прогретым зерном, что оказывало известную пользу — тепло прогретого зерна успокаивает боль, усиливает и перистальтику, которая в легких случаях заворота может способствовать выпрямлению петель кишечника. В народе считается, что колики у овец возникают от перекручивания петель кишечника с мочеточником. Перекрученные участки кишечника принимают черный оттенок, поэтому казахи эту болезнь называли *қара түйнек* — черные колики. Процедура лечения колик у овец направлена на выпрямление перекрученного участка кишечника. Способы, которые применялись в лечении овец отличались от тех, с помощью которых лечили лошадей. Они кажутся и более разумными.

При появлении признаков колики овцу валили на землю и вытягивали попеременно конечности, тупым концом ножа имитировали снятие шкуры, скалкой массировали живот, завершая процедуру лечения, зажимали рукой ноздри и рот, не давая дышать. Животное сильно натуживалось и

происходило произвольное мочеиспускание, мочу собирали и вливали в рот овцы.

Заболевших ягнят или ярок приподнимали за задние конечности и несколько раз сильно встряхивали. У взрослых овец связывали задние конечности в области скакательного сустава, перевязь подвешивали к верхушке шеста — *бақан*. Два человека несколько раз подряд приподнимали шест с животным и резко опускали. При этом животное дергалось всем туловищем. После освобождения от пут овца, обычно, встряхивалась и самостоятельно мочилась. В народе это считалось признаком выздоровления. Все эти способы лечения кажутся на первый взгляд несерьезными, но они доступны каждому животноводу и не требуют вмешательства опытных врачей. Они не связаны с религиозными суевериями, истоки их в повседневном народном опыте.

Если лечение не давало положительного результата, животное забивалось на мясо. Только очень опытные народные хирурги — *оташы* могли оперативным путем спасти овцу. Для этого животное подвешивали к стенке юрты за задние конечности вниз головой, делали разрез в области паха, рукой в брюшной полости выпрямляли перекрученные участки кишечника, разрез зашивали сухожильной нитью. При удачном исходе операции в течение одной недели рана зарубцовывалась и животное выздоравливало. К этой радикальной операции прибегали в крайних случаях, поскольку она требовала большого мастерства и опыта врача и тяжело переносилась животным. Надо сказать, что колики у овец протекают гораздо тяжелее, чем у лошадей, вызывая довольно большой падеж, иногда, как рассказывают старики, не успевали принять каких-либо мер против этой болезни, животные быстро гибли.

У ездовых лошадей могли возникнуть болезни, известные в народе под названием *шөміршекқата* — затвердение хряща, *құмқата*. *Қуқұмалақ* — запоры и *тышқан* — мышка. По внешним признакам они ничем не отличаются от колик, но народ считал, что это другие заболевания и должны иначе лечиться. Без лечения животное может пасть в течение одних суток.

Болезни, известные под названием *шөміршекқата* и *тышқан* возникают чаще всего у разгоряченных лошадей после водопоя, а запоры — чаще — *құмқата* и *қуқұмалақ* — возникают в зимнее время после длительного выпаса на песчаных пастбищах, или после поедания большого

количества сухого сена при малом употреблении воды.

Опытные лекари по внешним признакам легко отличали одну форму болезни от другой. Для распознавания *шеміршекқата* прощупывали верхнюю губу с наружной боковой стороны. Если обнаруживали там затвердевший хрящ, больную лошадь валили, делали надрез кожи в области хряща и полностью его вылуцивали, для остановки кровотечения к ране прикладывали жженую кошму.

При заболевании *тышқан* под челюстью — *сағақ* — происходит припухание железы, которую народные лекари быстро находят пальцами. Существовало несколько народных способов лечения этой болезни, но все они были связаны с лечением железы. В одних случаях производилось кровопускание путем прокола железы толстым шилом, в других — ее раздавливали клещами или зубами, или натягивали веревочную петлю, что также приводило к раздавливанию железы. Если за этим следовало мочеиспускание, то считалось, что животное будет здоровым.

При запорах, если их своевременно не лечили, животные погибали от разрыва кишечника. Основным лечением считалось освобождение кишечника от скопившихся комовых масс и песка — вливали в рот «болтушку» из ведра воды или коровьего молока и половины ведра отрубей.

Затем лошадь седлали, проезжали на ней легкой рысью один-два километра и давали ей выстойку. Некоторые лекари, если того требовало время, руками через прямую кишку приводили в движение накопившиеся массы кала. Обычно, сразу же происходил акт дефекации, и животное выздоравливало.

На всей территории Казахстана очень часто встречалось у лошадей и крупного рогатого скота заболевание глаз, известное под названием *ноғала* — бельмо. Считалось, что это заболевание возникает на почве ненормального развития хряща в глазном яблоке. Этот хрящик по мере своего роста приближается к центру зрачка и утолщает образовавшуюся там белую пелену, из глаза постоянно течет слеза, появляется светобоязнь. Если не лечить, центр белой пелены постепенно превращается в язву и, истончаясь, лопается, внутриглазная жидкость вытекает, и животное слепнет. Поэтому при первой же возможности приглашали лекаря, который вылуцивал хрящ. Больное животное валили на здоровый бок, ноги и голову прочно фиксировали веревкой. Лекарь открывал ему глаз, цеплял иглой край третьего века и вытягивал его из

орбиты. С наружной стороны третьего века нащупывал продолговатый хрящ и легко вылуцивал его ножом. Рана припудривалась порошком из смеси сахара и древесного угля. Конечно, подобная операция переносилась очень тяжело и была небезопасной, ведь антисептика и обезболивание не применялись, но во многих случаях операция давала положительный результат. По-видимому, сахар и древесный уголь способствовали заживлению раны.

У верблюдов, истощенных после зимовки, часто в трахее, глотке обнаруживались личинки овода. Считалось, что в летнее время в глотку попадали взрослые мухи овода и откладывали личинки. Увеличиваясь, они из гортани попадали в трахею и затрудняли дыхание верблюда. Эту болезнь казахи называли *көмейқұрт* — глоточные глисты, или *өкпеқұрт* — легочные глисты. Опытные лекари объясняли, что глисты появлялись в легких.

При обнаружении личинок у верблюда, прежде всего приводили животное в лежащее положение, стремясь раскрыть рот и руками тщательно очищали от них пораженные места глотки. Если же обнаруживалась легочная локализация личинок, то через длинную соломенную трубочку вливали в глотку отвар семени *күшала* — чилибухи, содержащей алкалоид стрихнина, сильно поперхнувшись, животное с кашлем, освобождается от личинок овода из трахеи и легких.

Легочные глисты встречаются и у овец. В народе считалось, что болезнь появляется от употребления илистой, затхлой воды на болотистых пастбищах. Потому старались держаться подальше от таких мест. У пораженных этой болезнью овец трахея и бронхи забивались личинками, что грозило животным удушьем. Лечение проводилось такое же, как и у верблюдов — удаляли личинки руками, или вливали в трахею отвар *күшалы*. Оводы откладывали свои яйца в глотке, из них развивались личинки. Если их вовремя не удалить руками, они могут как печеночные гельминты, разесть всю глотку. Личинки попадают в легкие не из гортани, наоборот, из легких переходят в трахею, гортань и глотку, перекрывая дыхательные пути. Природы этой болезни у верблюдов и овец одинакова. Оводы размножаются в болотистых и затхлых местах. Болотистые пастбища, гнилая вода способствуют заражению. Казахи старались избегать таких пастбищ, что было профилактикой заболевания. Нужно помнить, что механическое удаление личинок руками из гортани или

выведение их при помощи отваров *кушалы* полностью не вылечивали животных. При массовом появлении личинок эти меры лишь приостанавливали гибель животных от удушья. Количество личинок в легких быстро росло и животное падало от истощения. Не нужно считать, что отвар *кушалы* не убивает личинок — это сильный яд, просто он не доходит при сильном кашле животного до легких.

Если летний аул долго находился на одном месте, то навозной пылью у верблюдов и овец засорялись дыхательные пути. Прочищали их вливанием в ноздри растопленного конского жира. Иногда руками зажимали ноздри больного животного или погружали его голову в ведро с водой — при сильном отфыркивании ноздри очищались от накопившейся грязи. Иногда прогоняли овец через глубокие водоемы, купаясь и отфыркиваясь, они очищали дыхательные пути. Лечение было хлопотным, потому что часто этому заболеванию подвергалась вся отара. Поэтому казахи старались чаще менять летние стойбища.

У крупного рогатого скота и овец в летнее время часто встречалось заболевание, известное под названием *ценуроз* или *вертячка* — *айналма* или *тентек*. Заболевшее животное прекращает пастись и передвигается круговыми движениями. В народе считалось, что это заболевание возникает от того, что мозг животного поражается определенным видом паразитов. Без лечения больное животное сильно истощается и погибает. Поэтому заболевших овец, не доводя до истощения, забивают на мясо.

Опытные лекари лечили только крупный рогатый скот. Больное животное отделяли от стада и вели за ним постоянное наблюдение, ежедневно прощупывали лобные кости, которые по мере созревания паразитов постепенно истончались. Когда чувствовали, что мозговой пузырек с паразитами созрел, животное заваливали, фиксировали и делали крестообразный надрез кожи над истонченным местом лобной кости, края надреза раздвигались. В обнаженной мягкой кости острием ножа вырезали круглое отверстие, гнездящийся в мозгу пузырек захватывали специальным крючком, сделанным из иглы, и осторожным круговым движением вынимали его из отверстия. Круглая пластина кости вставлялась на место, кожу расправляли, к раневой поверхности прикладывали жженую кошму и на два-три дня накладывали повязку<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> Аргынбаев Х. А. Указ. раб. С. 34.

На севере Казахстана лобную кость больных животных пробурывали толстой иглой и через полученное отверстие вводили кусочек сулемы. О положительном эффекте этой операции еще в конце прошлого столетия сообщил М. Ибрагимов — чиновник, живший тогда в Омске<sup>92</sup>. Тем не менее, приходится сомневаться, что такое ядовитое вещество, как сулема, может уничтожить без вреда для организма только одних паразитов в ценурозном пузырьке.

Надо, однако, признать, что казахский народ умел правильно диагностировать у домашних животных ценуроз и разработал очень смелую операцию, которая в настоящее время научно обосновывается врачами.

Современная научная ветеринария доказала, что ценуроз или вертячка домашних животных является следствием внедрения в мозг личинок определенного вида паразитических гельминтов, которые по мере своего развития давят не только на мозг, но и на лобные кости, вызывая их сильное истончение. Разработаны способы оперативного удаления ценурозных пузырьков, которые в основе своей совпадают с казахским народным способом. Тем не менее и сейчас считается предпочтительным убой больных овец на мясо и профилактическая дегельминтизация собак — основных носителей ценурозных форм гельминтов. Лишь только ценные племенные производители подвергаются хирургическому лечению, которое из-за своей сложности все еще не находит широкого применения в условиях животноводческих хозяйств.

Таким образом, несомненно, что народный опыт лечения ценуроза — вертячки — домашних животных научно вполне оправдан.

Казахи знали очень опасную болезнь у верблюдов под названием *сары су* (трипонозомоз — гнилая вода). Заболевшие трипонозомозом животные имеют понурый вид, полностью перестают принимать корм, изо рта течет слюна, а из глаз слезы, быстро худеют. Народ не знал причины возникновения болезни, в большинстве случаев не предпринимали и лечения. Лишь только после вскрытия павших или вынужденно прирезанных животных каждый по-своему определял изменения во внутренних органах, которые происходили при этой болезни. Одни отмечали почернение

---

<sup>92</sup> Ибрагимов М. Киргизский способ лечения некоторых болезней скота. // Особое прибавление к Акмолинскому областям ведомостям. 1890. № 51.

легких и переполнение брюшной полости желтой серозной жидкостью, другие наблюдали дряблость и увеличение селезенки.

По-видимому, наличие в брюшной полости желтой серозной жидкости послужило основанием дать этой болезни название *сары су*, что означает — желтая вода. От этой болезни в прошлом погибало очень много верблюдов. Так, по данным А. И. Добросмылова, лишь только в 1851 году в казахских аулах, расположенных восточнее Оренбурга, пало 11380 верблюдов<sup>93</sup>.

Другую, не менее опасную для верблюдов, связанную с сильным истощением животного, болезнь казахи называли *қатпа*.

Болезнь напоминает *сары су* — трипонозомоз, но казахи считают *қатпу* самостоятельным неизлечимым заболеванием верблюдов. Заболевшие *қатпой* верблюды имеют понурый вид, шерсть у них тускла и взъерошена, они сильно худеют, появляются сильные отеки в области живота и конечностей.

Истощение и слабость доходят до того, что животное не в состоянии самостоятельно приподняться на ноги, образуются многочисленные пролежни и наступает смерть. В народе говорят, что больные *қатпой* верблюды не могут выдержать даже слабых порывов ветра, чуть только появляется небольшой ветерок, ищут спасения в затишье скотных дворов или юрт.

Обычно *қатпа* у верблюдов начинается весной, к зиме заканчивается. В это время наблюдается большой падеж среди заболевших верблюдов. Так, по данным ветеринарного врача А. И. Добросмылова только в одном Тургайском уезде в 1882 году из 8505 заболевших *қатпой* верблюдов пало 7525 голов<sup>94</sup>.

По нашим полевым этнографическим материалам лишь мангыстауские казахи предпринимали меры лечения при *қатпе*. Они использовали корни колючего растения, известного под названием *кеуіл*, измельчив их и заварив в воде, в течение трех дней спаивали верблюду, каждый раз по ведру отвара. Обычно, после этого верблюд обильно испражнялся и выздоравливал. Болезнь *қатпа*, по-видимому, поражает желудочно-кишечный тракт и поэтому меры лечения, применяемые казахами Мангыстау, которые давно занимались

---

<sup>93</sup> Добросмылов А. И. Ветеринарный надзор в Тургайской области. Оренбург, 1897. С. 22.

<sup>94</sup> Там же.

массовым разведением верблюдов, нельзя считать бесполезными.

Казахи знали и по-своему лечили различные, незлокачественные опухоли, в ротовой полости у лошадей. К ним относится: *танлақ* или *тандай*, *ұры тіс*, *қашау тіс* и *жалмаң*. При болезни *тандай*, русское народное название — насос, опухает твердое нёбо, которое выступает за поверхность резцов. Когда у молодняка вырастают по бокам от коренных зубов дополнительные зубы, их называют *ұры тіс* — волчьи или ложные. У взрослых лошадей при неправильном стирании зубов бывает, что один коренной зуб растет намного длиннее остальных и мешает пережевывать корм. Заболевание известное у казахов под названием *жалмаң*, несколько отличается от названных нами болезней и характеризуется тем, что больная лошадь часто выплевывает пищевой ком, не проглатывая его, что впоследствии входит в привычку. Все перечисленные болезни сильно истощают животных, а иногда, как *ұры тіс*, приводят к гибели.

При своевременно принятых мерах все указанные заболевания вполне излечимы. Например, *танлақ* у лошадей лечили кровопусканием из надреза в твердом нёбе, а *ұры тіс* и *қашау тіс* просто удалялись железными клещами. Что же касается выплевывания пищевого кома изо рта — *жалмаң*, — то лошади вставлялась в рот уздечка из ивовых прутьев вместе с корой, давали ей несколько раз ночную выстойку, после чего она забывала свою вредную привычку.

В казахской степи очень часто у лошадей встречалась опасная болезнь — свища, появляющиеся на щеках или над глазной впадиной. Это заболевание у казахов называется *шеке құрт* — щёчные червячки. По сообщением К. Реезе, который в начале настоящего столетия служил ветеринарным врачом в Кустанайском уезде, свищи относятся к группе наиболее часто встречающихся и опасных болезней. В 1907 году только в одном уезде, где служил К. Реезе, подвергалось лечению по поводу свищей свыше ста лошадей. Больные свищами лошади постепенно переставали принимать корм, после пережевывания сена выплевывали его. Через два-три дня над одной из глазных впадин появлялась опухоль. Если опухоль не лечить, то на этом месте образуется гноящийся свищ. Иногда свищи появляются на висках. Заболевание вызывает сильное истощение, отчего животное может пасть. Для лечения пораженное место, свищ, разрезается ножом, рана присыпается порошком серы, к ее поверхности прикладывают



раскаленное железо. Мы слышали от многих старых лекарей, что после такого лечения лошади выздоравливали. Ветеринарный врач К. Реезе, еще в 1908 году, описав эту болезнь, и применив народный способ лечения, сообщил, что им получены хорошие результаты<sup>95</sup>. Раскаленное железо и сера способствуют излечению больных животных. Этот факт подтвержден профессионалами.

Относительно редкой, но опасной болезнью лошадей является *делбе* — инфекционный энцефаломиезлит (ИЭМ). В восточных районах Казахстана эту болезнь называют еще *албыт*. *Делбе* встречается чаще всего у ездовых лошадей, которые заболевая внезапно, проявляют признаки буйства; у них затруднено дыхание, часто высовывается язык. Если лошадь держать без привязи, то она набрасывается на любой встречающийся объект и обычно погибает от увечья. Часто, если животное имеет удовлетворительную упитанность, его прирезают на мясо. Если заболевшую лошадь держать на привязи и принимать меры для лечения, она может и выжить. Лечение основано на кровопускании из разных мест тела животного. Наиболее часто кровопускание производилось из языка, отрезался его кончик, или делался надрез ножом в носовой перегородке, ушах, паховой области и некоторых других местах. Об этом слышали от многих лекарей. В южных районах Казахстана в дополнение к кровопусканию применялось прижигание лба животного раскаленным железом или кирпичом. Некоторые лекари производили даже сверление лобной кости толстым шилом, а затем в образовавшееся отверстие вдували через трубочку порошок ружейного пороха. В Семипалатинской области вливали в ноздри животного волчью желчь.

Утверждения о положительных результатах лечения *делбе* — сомнительны, многие лекари считали, что болезнь излечится, если только бог того пожелает. Трупы животных уничтожались или закапывались глубоко в землю. С точки зрения научной ветеринарии *делбе*, энцефаломиезлит, является инфекционным заболеванием, вызываемым нейротропным вирусом. Болезнь передается от одного животного к другому контактным путем и в лечении применяется целый ряд лекарственных препаратов. Полезность обильного кровопускания в научной ветеринарии не отрицается.

У лошадей иногда воспаляется и парализуется лицевой

---

<sup>95</sup> Вестник общественной ветеринарии. 1908. № 21. С. 864-866

нерв, от чего лицо перекашивается в одну сторону. Эту болезнь казахи называют *киеңкі*. Заболевшее животное принимать корм не перестает, но вид у него понурый. По рассказам многих старых лекарей, лечили эту болезнь хирургическим путем. Делали разрез кожи, острием тонкой деревянной палочки перекручивали и разрывали нерв, который хорошо выступал на выходе из подглазного канала.

Народные лекари могли диагностировать и по-своему лечить болезни половых органов, случные болезни. При частых позывах к мочеиспусканию — *шыжың*, являющихся одним из признаков случной болезни кобыл, во влагалище вводили кусок кислого курта, сухого концентрата, изготовленного из кислого молока, и медную монету, привязанную к длинной шелковой нити, оставляли на три дня, после чего монету вынимали, а курт растворялся. Опытные лекари — *оташы* — при частом мочеиспускании кобыл — *шыжың* — прощупывали воспаленный клитор у преддверия влагалища и, если животное проявляло при этом беспокойство, валили на бок и отрезали небольшой придаток клитора, вытекала густая черная кровь. Рану припудривали порошком медного купороса. Очевидцы подтверждали положительный эффект этой операции. Трудно поверить, но многие народные лекари и ветеринарный врач А. И. Добросмыслов считали, что случная болезнь кобыл — *шыжың* — через пару месяцев проходит самостоятельно без лечения<sup>96</sup>.

По рассказам ряда лекарей жеребцы-производители, покрывавшие страдающих случной болезнью — *шыжың* — кобыл, заболевали. Эту болезнь и называют *қара қаптал*. Это инфекционное заболевание, поэтому жеребцов немедленно изолировали от табуна, кастрировали, а половой орган, покрытый язвами, неоднократно промывали самодельным мылом *қара сабын*, или же смазывали конским жиром, смешанным с порошком сулемы. Народные лекари утверждали, что эти меры давали положительные результаты. А ветеринарный врач А. С. Боштаев, отмечая факт применения казахами сулемы при лечении *қара қаптал*, сожалел о том, что они не были эффективными<sup>97</sup>.

Кастрация большого жеребца, конечно, играла свою роль, но не в лечении болезни, а в её профилактике.

---

<sup>96</sup> Добросмыслов А. И. Скотоводство в Тургайской области. Оренбург, 1895. С. 154.

<sup>97</sup> Боштаев А. С. Названия и лечение домашних животных у киргизов. // Вестник общественной ветеринарии. СПб., 1911. № 10. С. 552.

Также нужно отметить, что некоторые кобылы и коровы бывает, что в течение всего лета, находятся в состоянии охоты (нимфомания) и остаются яловыми. Чтобы такого не случилось, подогревали на костре концы трех *сабау*, прутьев для выбивания шерсти, и в течение трех дней прижигали ими стенки влагалища больной кобылы. По словам народных лекарей это давало положительный результат.

У верблюдов, овец, особенно, у лошадей часты болезни, поражающие суставы. Народ по-своему понимал причины их возникновения и своеобразно их лечил. При поражении поясничного отдела позвоночника лошадь трудно вставала на задние конечности и часто принимала позу сидячей собаки. Эту болезнь казахи называют *кирең* или *шойрылма* — полупаралич<sup>98</sup>. Поражение суставов у лошадей называется *уа*, у верблюдов — *сүмек*, при этом животные не наступают на больную конечность, а в случае осложнения не могут встать на ноги.

Лечение болезней однотипное: к больному суставу прикладывали курдючное баранье сало или сало из горба верблюда, сверху плотно прижимали раскаленный камень или кирпич, сало с шипением растапливалось и частично всасывалось в сустав животного. Возможно, что горячее растопленное сало действовало как согревающий компресс.

При параличе зада лошади в ямке, которая образуется на месте соприкосновения крыльев тазовой кости, пробуравливают небольшое отверстие, куда двуушковой иглой вводят тампон, закрепленный на нити, с небольшим кристалликом сулемы или медного купороса. При поражении суставов у лошади — *уа* — и у верблюдов — *сүмек* — аналогичную процедуру производили на внутренней стороне скакательного сустава. При отсутствии указанных лекарственных средств применяли корни ядовитого растения *уқорғасын* — иссык-кульский корень. Через два-три дня тампон удаляли.

На южном Алтае, богатом хвойными лесами, в больной сустав лошади обильно втиралась пихтовая смола и накладывалась тугая повязка. Известно, что в древесной смоле содержится скипидар, который обладает лечебным свойством. По словам пожилых лекарей применение названного нами

---

<sup>98</sup>Поскольку не были известны причины болезни *кирең* — полупаралитического состояния зада, — то болезнь рассматривали как поражение суставов конечности. В настоящее время известно, что полупаралич зада является одним из часто встречающихся признаков случной болезни лошадей.

лечения через десять-пятнадцать дней поднимало на ноги больное животное. Некоторые из них полностью выздоравливали, а у некоторых оставалась легкая хромота.

На полуострове Мангыстау поражение конечностей у верблюдов местные жители называют *көкжорға*. Заболевший верблюд в течение короткого времени доходит до такого состояния, что не может встать на ноги. Были очевидцы — верблюда заставляли вечером проглотить убитую большую ядовитую змею, а утром он вставал на ноги. У змеи было местное название *сарыүйек*. Известно, что яд змей при умелом применении обладает лечебными свойствами и применяется при целом ряде заболеваний. Но наш случай, видимо, сильно преувеличивает возможности такого лечения и является отголоском легенды.

У лошадей, постоянно эксплуатируемых в работе, иногда атрофируются лопаточные мышцы. Название этой болезни — *қужаурын* — высохшая лопатка. Болезнь поражает одну или обе лопаточные мышцы. Животное не может встать на передние ноги. При атрофии мышц делали разрез кожи около лопаточного хряща, через образовавшееся отверстие вливали теплый конский жир и долго массировали область лопаток. В результате этой операции и массажа происходит обильное кровоупускание и оживление ткани мышц. По словам врачей эти меры приносили ощутимый результат.

Ранний молодняк всех видов домашних животных часто подвергался воспалению суставов, что называется у казахов *сарыбуын*. Считалось, что это заболевание возникает при контакте с влажной почвой на выпасе ранним утром при большой росе, на влажных пастбищах. Сначала опухает один сустав, а затем и остальные — животное не может встать на ноги. В народной практике одним из верных средств в лечении является медный купорос. Надрезают наружную поверхность кожи одного уха, отделяют ее от хряща, в образовавшуюся полость вводят небольшой кристаллик медного купороса. Воспаление суставов лечится также наложением водяного компресса: опухший сустав обертывается кошмой, туго привязывают ее к ноге, которую обливают попеременно горячей и холодной водой. Эту процедуру повторяют в течение трех дней. Кошму не снимают до полного выздоровления животного.

В восточных районах Казахстана выжатым соком корней ядовитого растения *уқорғасын* вливается в сетку *тақия қарын* свежезабитой овцы в виде компресса прикладывается к

воспаленному суставу и прибинтовывается. Такой компресс не снимают до полного выздоровления, которое наступает довольно быстро.

У лошадей довольно часто встречается заболевание копыт, известное у казахов под различными названиями: *ақбас*, *қутұяқ*, *сасықтабан*. Народ видел причину этих болезней в преждевременном поении холодной водой разгоряченной потной лошади и обильном кормлении. В казахской практике, обычно, строго соблюдались правила эксплуатации верховых лошадей, усталому коню обязательно давалась выстойка на определенное время. Народные лекари знали особенности различных форм болезни и старались применять разное лечение.

При болезни, известной под названием *ақбас*, в области венчика появляются мелкие белые узелки, которые вскрываясь, мокнут и гноятся. Если своевременно их не лечить, гной переходит в подкожное пространство, отслаивает роговой башмак, который впоследствии может и отпасть. При появлении первых признаков болезни накладывают согревающие компрессы из теплой шкурки только что забитой жирной овцы или тонкого слоя курдючного сала. Когда согревающие компрессы не дают эффекта, применяют в качестве лечебного средства серу: гноящуюся рану обвертывают толстой кожей, предварительно размягченной в воде, прорезают в ней небольшое отверстие для наблюдения за раной; через это отверстие вводят кусочек черепковой серы, к поверхности кожи прикладывают раскаленное железо. Считается, что расплавленная сера хорошо всасывается и способствует заживлению раны. Больных животных до полного выздоровления содержат в сухом месте, поскольку в народе считается, что влага осложняет процесс выздоровления. Эту меру следует считать вполне целесообразной, поскольку излишняя влажность действительно мешает заживлению гноящейся раны и, более того, способствует распространению гноя в организме.

При болезни, которая называется *қутұяқ*, опухает венчик копыта, шерсть выпадает, поверхность кожи покрывается пленкой. Опухоль, спускаясь, вызывает образование продольной трещины копыта, а затем и высыхание копытного рога, отсюда произошло само название болезни *қутұяқ* — сухое копыто.

В дальнейшем копыто постепенно теряет свою форму, и животное сильно хромотает. В первую очередь делают

кровопускание. Затем обертывают копыто кожей свежееубитого барсука. Повязку снимают через три дня, а животное до полного выздоровления содержат во влажном месте.

От уколов, заноз на подошве может образоваться гнойник, который, если его не лечить, приводит к гангренозному воспалению. Копыта, издает зловонный запах, отсюда и казахское название болезни — *сасықтабан*. Для лечения подошву очищают, удаляют с нее наросты и по бокам копытной стрелки прорезают круглые отверстия для постоянного стока гноя. Через эти отверстия в подошву вливают топленный барсучий жир и подковывают широкой пластинкой рога, которая предохраняет копытную стрелку от касания с землей, животное может безболезненно наступать на ногу.

У хороших верховых лошадей скакунов, от слишком быстрой езды — *аяққа қан түсу* — или преждевременного поения и обильного кормления без выстойки — *аяққа жем түсу* — опухают стопы — *тобан аяқ*, животные сильно хромают, через десять-пятнадцать дней хромота, обычно, исчезает, но позже опять появляется, превращаясь постепенно в хроническую. По-видимому, это ревматическое воспаление копыт, часто встречающееся у верховых лошадей. Казахи лечили его в основном кровопусканием из венечного сустава, неоднократной ночной выстойкой, холодными компрессами, держали больных лошадей и в холодных водоемах на привязи.

Общеизвестно заболевание межкопытной щели у овец, которое казахи называли по-разному: *айырма*, *қарасүйел*, *мамыр* и *қылау*. Болезнь может поразить овцу в любое время года. В межкопытной щели появляется мокнущая рана. Если ее не лечить, то неизбежно осложнение — сильное нагноение раневой поверхности. При вскрытии межкопытной щели обнаруживается свищ диаметром три-четыре мм, который глубоко, до двух см, уходит вниз, вплоть до пятки. Для лечения животное валят, острым ножом расширяют раневое отверстие и клещами вытягивают узел свища, при этом все содержимое выходит наружу. На рану кладут два-три кристаллика медного купороса и обвязывают ее женой кошмой. Если не допущено очервление, то животное довольно быстро выздоравливает.

У лошадей после неправильного оседлывания на спине и холке появляется воспаленная припухлость, потертость — *жауыр*. При ее обнаружении прежде всего накладывают мокрый холодный компресс, который сверху накрывают

шкурой. Натертые места смазывают жиром и сверху присыпают золой.

Если лошадь с потертостями спины и холки будет эксплуатироваться и дальше, или, защищаясь от мух будет наносить сама удары по ране подбородком, то болезнь может осложниться нагноением — *лоқы*. Поэтому специальным приспособлением на шее стараются не допустить нанесения животным себе побоев. При *лоқы*, потертости холки, часто образуются свищевые ходы, карманы, в которых происходит омертвление пораженной ткани, в этом случае прибегают к оперативному вмешательству. Для свободного стока гноя, прежде всего из нижней части свищевых ходов и карманов, делались надрезы, гной выдавливался руками. В образовавшуюся полость вставлялся тампон из волосяных шнурков со свободными концами, который при заживлении вынимался из свища.

Если такая операция не давала эффекта, то свищи и карманы сверху вниз полностью вскрывались ножом, омертвевшая ткань вылущивалась, рана промывалась самодельным мылом *қарасабын* и присыпалась прокаленным порошком медного купороса или порошком из кореньев *раугаша*.

Иногда свищи холки — *лоқы* — лечили теплым компрессом. Для этого тушку свежееубитого суслика вскрытой брюшной полостью без внутренностей прикладывали к свищевому ходу и укрепляли на два-три дня. По рассказам лекарей такой компресс вытягивает кровянисто-гнойное содержимое свища, чем и способствует его заживлению. Больных лошадей во время лечения использовать в работе нельзя.

В жаркое летнее время на раны овец и коз мухи откладывают личинки, происходит зачервление ран. Для отпугивания мух их припудривали солью или наносили фекальную смолу — *қыймайы*. Если зачервление все же произошло, то рану очищали от червей и обрабатывали соком или отваром полыни, фекальной смолой, порошком медного купороса, золой жженных костей и сажей. Каждый лекарь использовал свой способ лечения и применял средства, известные ему. Но все эти средства давали положительный результат, о чем имеются свидетельства очевидцев.

Обычно, раны у овец зудят и после удаления червей, овцы расчесывают их зубами, повреждая свежую поверхность, и туда вновь могут попадать личинки. Для предотвращения

расчесываний на шее овцы крепится специальное устройство для фиксации головы — *кескек* — при котором животное не достает рану зубами. После заживления раны *кескек* снимают.

В западных районах республики к шее зачервленной овцы привязывали живую лягушку, завернутую в кошку. По рассказам очевидцев в течение одной недели лягушка делалась твердой и погибала, а рана очищалась от червей и быстро заживала.

Народ верил этому способу лечения. В нем не было никаких суеверных начал, следовательно, секрет — в другом.

В народной практике часто использовалось вправление вывихов и переломов. Им занимались опытные костоправы. Лошади и овцы обычно удовлетворительно переносят вправление переломов и вывихов, но верблюды, крупный рогатый скот и козы очень болезненно на них реагируют. Поэтому переломы и вывихи у крупного рогатого скота и верблюдов почти не лечились, а животные забивались на мясо. У лошадей и овец поддаются лечению переломы только трубчатых костей. При таких переломах пользовались самодельным войлочными шинами. Обычно перелом срачивался в течение месяца, у молодых животных — еще быстрее. Народный метод в основе своей очень близок современным научным методам лечения переломов. Вывихи суставов чаще всего наблюдались у ездовых лошадей. Наиболее часто подвергались вывихам лопаточно-плечевой, тазобедренной, путововенечный суставы. Казахи называют вывих тазобедренного сустава — *ұршығы таю* смещение вертели, путововенечного сустава — *сырғасы таю* или *тобығы таю* — смещение добавочных костей, лопаточно-плечевого сустава — *иығы шығу*. Руками трудно вправить вывих лопаточно-плечевого сустава, поэтому вправляют их с помощью деревянных молотков — *қол тоқлақ* — ударяют по выступающей головке плечевой кости через непродолжительное время животное может наступать на ноги. Труднее вправить вывих тазобедренного сустава, часто после этого остается легкая хромота. Гораздо легче вправляются вывих путововенечного сустава. Обычно животное не наступает на больную конечность и держит ее навесу. Если приподнять его здоровую ногу, животное наступает на больную, при этом венечный сустав иногда самопроизвольно вправляется на место. Часто вправляют венечный сустав, надавив каблуком сапога на выступающую кость.

Однажды вывихнутый сустав, обычно подвержен



повторным вывихам, но вправляются они легче, хотя хромота может остаться.

Народный метод вправления вывихов у домашних животных не противоречит современным научным методам и поэтому вполне может найти применение в практике.

Иногда у новорожденных самцов всех видов домашних животных отмечается задержка мочеиспускания. Такой недуг во всех зонах Казахстана называется *қоскіндік* — парная пуповина. В народе считается, что болезнь возникает от перекручивания мочевых путей дополнительной ветвью пуповины, которая тянется от пупочного отверстия до мочевого пузыря. Только очень опытные лекари находили ее в области пупочного отверстия и перерезали толстым шилом.

Некоторые очень искусные лекари—*оташы*—производили настоящую хирургическую операцию. Отступив на два перстня — *екі елі* — от пупочного отверстия, разрезали кожу, а затем делали отверстие в сухожильных пластинках брюшных мышц и перерезали дополнительную ветвь пуповины. Рана затягивалась самостоятельно, что давало возможность свободному оттоку из нее жидкости и крови. Такая операция, за исключением верблюжат, возможна для всех видов домашних животных. Верблюжонок рождается очень нежным и не перенесет операции. Во многих местах новорожденного верблюжонка кладут поперек горба матери, ее заставляют встать, а двое держат верблюжонка за ноги и тянут вниз. Но первым долгом верблюжонка кладут на спину и попеременно вытягивают его ноги. Этим преследовалась цель заранее оборвать возможную дополнительную ветвь пуповины. Мангыстауские казахи, исконные верблюдоводы, при обнаружении задержки мочеиспускания, острием тонкого ножа перерезают сосуды, расположенные на кончике хвоста или в области паха. И все-таки самцы верблюжат часто погибали от болезни молодняка — *қоскіндік*.

При ее обнаружении у жеребят, телят, ягнят и козлят лекари-*оташы* зачастую кастрировали, это являлось наиболее верным средством лечения болезни. Его поддерживает и научная ветеринария.

Новорожденный молодняк, особенно ягнята и козлята, нередко рождаются с искривленными передними конечностями. Особенно часто это случается с запястным суставом, отчего животное не может прямо наступать на передние ноги. В таких случаях искривленную конечность выпрямляют руками, обертывают кошмой, которую туго

привязывают бечевкой. Нередко выздоровление наступает через десять-пятнадцать дней. Если после этого ягнята остаются в искривленными конечностями, то их вместе с матерью не пускают в общее стадо, а иногда даже приучают дополнительно сосать и другую матку, у которой пал ягненок, усиленным кормлением стараются быстрее вырастить и поднять упитанность ягненка, готовят к убою.

Самцы всех видов домашних животных в период полового созревания подвергались кастрации, которую производили почти без потерь. Молодняк баранов и козлов в обязательном порядке кастрировался осенью, до наступления холодов. Существовало два способа их кастрации: одни разрезали мошонки и полностью удаляли семенники, а другие обходились без применения ножа, обрывали семенные канатики. Последний способ, называемый *тарттыру* — вытягивание — при правильном его применении дает хорошие результаты, он исключает опасность зачервления операционной раны. Опытные кастраторы довольно легко и быстро производят эту операцию. Достаточно, ухватившись левой рукой за корень семенного канатика захватив правой семенник, перекрутить его два-три раза, таким образом, происходит обрыв семенного канатика. Но и при этом бескровном способе кастрации бывали осложнения. Иногда семенной канатик вырывается с корнем, и животное погибает от сильного кровотечения. Если произошел неполный обрыв семенного канатика, то такой молодняк сохраняет свою воспроизводительную способность. Пожалуй, главным недостатком этого способа является болезненность операции.

Бычки кастрируются в годовалом, а жеребцы и верблюды в трехлетнем возрасте. Не рекомендуется кастрировать бычков до годовалого возраста, так как, потеряв вес после операции, они могут не выдержать зимовки. Нельзя допускать и перезревания, бычки довольно рано созревают и при половом возбуждении плохо набирают вес. Поскольку лошади и верблюды являются рабочими животными, то стремились вырастить крепкий, хорошо сложенный молодняк, поэтому их кастрировали не ранее трехлетнего возраста. Считалось, что ранее кастрированный молодняк хуже развивается и имеет слабый костяк. Таким образом, скотоводы кастрацию проводили в зависимости от физиологических особенностей организма и хозяйственного назначения каждого вида животных.

Бычки, жеребцы и верблюды кастрировались только оперативным путем: разрезали кожу мошонки, на семенной канатик накладывали лигатуру из сухожильных нитей, а затем ножом удаляли семенник. Некоторые кастраторы семенной канатик крепко зажимают специальной деревянной лещеткой — *қышқаш* — и, перекручивая семенник руками, ловко удаляют его без применения ножа. Считается, что этот способ болезненнее, чем отрезание семенника, но заживление раны при этом происходит быстрее и без осложнений. Рана присыпается солью, а иногда конец семенного канатика осторожно прижигается раскаленным железом, и если эта процедура производится правильно, то кровотечение останавливается быстро.

Обычно у верблюдов часто после кастрации опухает мошонка. Для предотвращения такого осложнения применяют прогревание, сжигают достаточно большое количество корней ядовитых растений *усойқы* или *итсигек*, и укладывают животное на теплую золу, чтобы исходящее от нее тепло доходило до мошонки, затем животное покрывают попоной и оставляют до потения. В народе считалось, что от такого прогревания опухоль быстро рассасывается.

В летнее время нередко на животных нападают змеи, каракурты и другие ядовитые насекомые. Укушенное змеей или каракуртом животное перестает принимать корм, становится вялым. Змеи и насекомые большей частью кусают в губы, поэтому у укушенного животного слегка приподнят подбородок. Прощупывая, можно обнаружить припухлости в местах укусов.

Считалось, что укушенных животных можно вылечить, если после укуса им не давать воды. Поэтому опытные животноводы не допускали овец и лошадей к водопою без предварительного беглого осмотра животных, чтобы убедиться в отсутствии укушенных. При их обнаружении сразу принимались лечить. Первым делом пускали кровь из укушенного места с помощью шила или острого конца ножа. Иногда припухлость надрезали и вкладывали туда кусочек опия, давали внутрь молоко. Эти меры первой помощи в основе своей являлись правильными и давали положительные результаты. Но в прошлом нередко прибегали к помощи различного рода заклинателей — *дарымшы*. Те предварительно осведомлялись о состоянии животного и, если убеждались, что оно не выдержит действия яда, то под разными предлогами отказывались от обряда заклинания.

Если же видели, что животное сможет перебороть самостоятельно действие яда, то совершали обряд заклинания и получали, якобы за исцеление, соответствующую мзду. А народ верил в сверхъестественную силу *дарымшы* и слагал о них множество легенд.

Часто случался падеж животных от отравления ядовитыми растениями, особенно весной, когда животные после изнурительной зимы еще не успевали набрать силу. Особенно подвержены отравлению овцы и крупный рогатый скот. Это происходит на пастбищах, где растут ядовитые растения — *шытыр*, *бөлтірік*, *қазоты*, *усойқы*, *беде* и другие.

Особенно хорошо поедаются молодые побеги *шытыра*, *бөлтіріка* и *беде*. Первыми двумя травятся овцы и козы, *беде* действует губительно на крупный рогатый скот. Опытные пастухи не допускали выпаса животных в местах с ядовитыми травами.

Если по случайному недосмотру пастуха животное отравилось, то его можно обнаружить по сильному беспокойству, вздутию живота, поносу. И если его не лечить, смерть наступает за очень короткое время. Своевременно заметив отравление животного ядовитой травой, хозяин скота сам оказывал первую помощь доступными ему способами. Первым делом их прогоняли вокруг стоянки на большой скорости. К бокам животного прикладывали мешочки с горячим песком, внутрь давали молоко. Основная цель — оживить движение кишечника и тем самым способствовать быстрейшему выведению яда из организма. Эти меры, принятые вовремя в большинстве случаев давали положительные результаты.

Овцы и козы, отравленные листьями *укоргасын*, быстро погибают, и обычно не успевают даже начать лечение. К счастью, это растение встречается довольно редко, поэтому отравление им, даже в горах, где оно растет, происходит нечасто.

На всей территории Казахстана у верблюдов встречалось заболевание, известное под названием *алакүлік*. Считается, что оно появляется от поедания в большом количестве пестрых небольших жучков *алакүлік*, обитающих на пастбищах. Несмотря на то, что за лето животные достигают хорошей упитанности, чувствуют себя здоровыми, осенью вдруг внезапно погибают. Считалось, что виной тому *алакүлік*, свое ядовитое действие жучки оказывают не сразу, верблюды гибнут только накопив в организме определенную дозу яда.

Далеко не полные этнографические данные, описанные нами, дают представление о высокой степени знаний народа в области ветеринарии, кочевники обладали богатым опытом в диагностике и способах лечения болезней животных.

Секрет успеха народных лекарей в том, что они по внешним и внутренним признакам, проявляющимся у больных животных, умели правильно и вовремя диагностировать заболевания. Опытные лекари, зачастую не зная причин болезни, редко ошибались в диагнозе.

Из многочисленных способов лечения болезней животных обращают на себя внимание хирургические операции, которые в большинстве случаев были болезненными и тяжело переносились животными. Но несмотря на это, они были смелыми, идти на них вынуждала жизнь, так как не было легких и эффективных средств лечения, а спасти животных было необходимо.

Положительной стороной народного опыта является и то, что народ знал и использовал подручные лекарственные средства — опий, сулему, медный купорос, серу, травы, обладающие лечебными свойствами; иссык-кульский корень, анабазис, девясил, табак, полынь, лебеду, вещества, изготавливаемые из местного сырья — фекальное масло, костяное масло, самодельное мыло; а также керосин, кумыс, молоко, пищевую соль, древесный уголь. Из этого, конечно, не следует, что все лекари и во всех случаях использовали лекарственные средства правильно.

В основном, народные способы и средства лечения животных соответствовали требованиям научной ветеринарии. Польза искусственных прививок и перезаражения животных при оспе и ящуре доказана практикой. Необходимо учитывать и то обстоятельство, что современных вакцин и сывороток у кочевников просто не имелось. Следует отметить и важность смены пастбищ при появлении массовых заразных заболеваний животных, что явилось одним из важных средств в профилактике заболеваний.

---

## Условные сокращения

ВДИ	— Вестник древней истории
ВЛУ	— Вестник Ленинградского Университета
ЗСООИК	— Записки семипалатинского подотдела общества изучения Казахстана
ЗЗОРГО	— Записки западносибирского отдела русского географического общества
КСИЭ	— Краткие сообщения института этнографии
МКАЭН	— Международный конгресс антропологических и этнологических наук
МКЗ	— Материалы по киргизскому землепользованию
МКЗС	— Материалы по киргизскому землепользованию района реки Чу и низовьев реки Таласа Черняевского и Аулиеатинского уездов Сырдарьинской области
МОТР	— Материалы по обследованию туземного и русского старожильского хозяйства и землепользования в Семиреченской области
НАА	— Народы Азии и Африки
ОЛ	— Оренбургский листок
СЭ	— Советская этнография
ТВ	— Туркестанские ведомости

- ТГ — Тургайская газета
- ТИИАЭ — Труды института истории архелогии и этнографии
- ЭН — Экономические науки
- ЭО — Этнографическое обозрение

## ТҮЙІН

Дәстүрлі қазақ қауымы-көшпеллер ортасында қалыптасқан әлеуметтік қатынастардың алуан типтерінің және деңгейлерінің әлеуметтік-мәдени, экономикалық, институттық, идеологиялық, территориялық, тіпті экологиялық жағынан да «шағындалған» бірегей жүйесі. Осындай түсінік негізінде ғана қазақтың көшпелі қауымын өзін-өзі ұдайы «өндіретін», әрі өзін-өзі реттеуге толық қабілетті этноәлеуметтік организм, яғни социум ретінде қарастыруға мүмкіндік ашылады.

Әрбір қауымға тән өзіндік атау мен өзіндік сана (рулық атау мен рулық сана) көшпелілер қоғамының қауымдылық болмысын айғақтайды. «Жеті ата» принципіне негізделген, яғни жеті ұрпаққа дейінгі туысқандар мен туыстардың генеологиялық белгілі тобын біріктірген экзогамиялық құрылым дәстүрлі қазақ қоғамының тіршілігінің әмбебап, әрі ең тиімді формасы болды.

Сан жағынан жеті ұрпақтық мөлшерден асқаннан кейінгі жаңа қауымдық құрылымның бөлініп шығуы — түптеп келгенде, көшпелі этноэкожүйедегі материалдық және табиғи ресурстарды мейлінше тиімді игеруге, әрі пайдалануға байланысты этникалық ұжымды ұйымдастырудың ғасырлар бойы қалыптасқан институттанған тәсілі. Сонымен бірге, рулық-туыстық қатынас жүйесінің қазіргі тарихнамада қалыптасқан түсінік бойынша тарихи қисынға кереғар немесе көшпелі қоғамның басқа салаларынан алабөтен тұрған одағай оқшау құбылыс ретінде қарастыру мүлдем дұрыс емес, керісінше ол дәстүрлі әлеуметтік қатынастарды реттеудің ерекше механизмі ретінде қызмет атқарады.

Зерттеуде ерекше ден қойылған өзекті мәселелердің бірі—қазақтың дәстүрлі тіршілікқамы (немесе өмірқамы) мәдениетінің теориялық болмысы мен қызметін теориялық деңгейде зерделеу. Этностың тіршілікқамы мәдениеті құрылымы ғылымдағы даулы мәселе екендігіне байланысты кітапта осы категорияның құрамдас бөліктерін айқындауға мұрындық болар ілкімді теориялық тұжырымдар жасалды. Этностық тіршілікқамы жүйесінің құрамдас бөліктерін анықтауды қазіргі тарихнамада жиі айтылып жүрген «адам тұтынысы» ұғымымен шектей салуға болмайды. Осыған орай «адам тұтынысының мақсаты», «адам тұтынысының объектісі», «тұтынысты қамтамасыз ету құралдары» сияқты категориялар арқылы аталмыш мәселені зерделеу этностың тіршілікқамы



жүйесінің құрылымын мейлінше дәл айқындауға мүмкіндік ашатындығы теориялық негізделді.

Кітапта қазақтың дәстүрлі тіршілікқамы жүйесінің екі іргелі құрамдас бөліктері — жылжымалы тұрғын үй—киіз үй мен байырғы халықтық білім мәселелері арнайы зерттеулердің объектісі болды. Сан алуан деректер негізінде киіз үйдің жасалуы, орнатылуы, оның экологиялық және эстетикалық болмыс-бітімі қарастырылады. Киіз үйдің тіршілікқамына байланысты қызметтерімен қатар, дәстүрлі медицина, календарлық және ветеринарлық білім жүйелерінің де сан салалы қырлары ашылды.

## SUMMARY

Kazakh pastoral community was an organic whity of various types and levels of nomadic social relationship, localized (but not located) by socio-economic, institutional, socio-cultural, idelodical, territorial and, is some degree, by ecological means. Such an idea serves as a true criterion for systematic identification of nomadic community as selfreproductive and selfregulative ethno-social organism, i.e. socium.

The presense of localized ethnic selfnomition and consciousness are the evidences of "communitization" process complete on the every level and sphere of vital activity in ethnic collektive body.

The main and single existence form in Kazakh community organization was socalled "cousins seven times removed" exagamys structure, which had united related groups (real or imaginary) withim the limits of seven generations along paternal line and by the bars of family-marriage relations had restricted it from the same structures. The segmantation of related-tribe relations with the help of spatial-territorial localization and the formation of local groups means virtually the redistribution of human, material and nature resources in given ethno-ecological system. Mostly institutionalized related-tribe system in nomadic socium is the adegute mechanism of, realisation practically all types and levels of community relationship. In these sence the related-tribe relations are very affective and universal mode in nomadic socium's selforganization.

The theoretical-methodological questions of Kazakh's traditional life-sustaining culture became the subject of special analysis, too. In essence different from existing historiography new methodical projection of nomadic "life-sustaining culture" was theoretically souted and introduced. By author's intention it consider the structure of human requirements (the main determination of life-sustaining system) and the vital securing of ethnos in their functional identity. The method allowes to determine more accurate the creation and functional mechanism of ethnic life-sustaining culture in fixed spatial-temporal section.

Next two essayes, which are devoted to such human requirement functions of Kazakh life-sustaining culture as portable dwelling-yurt and popular accomplishments, essentially concretize our notions about exploiting culture of given type of dwelling and the technology of using popular medicine, calendar and veterinary in nomadic environment.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Введение</b> .....	3
<b>Очерк первый.</b> Община как социальный механизм жизнеобеспечения в кочевой этноэкосистеме	10
<b>Очерк второй.</b> Культура жизнеобеспечения в традиционном казахском обществе .....	62
<b>Очерк третий.</b> Переносное жилище в системе культуры жизнеобеспечения	110
<b>Очерк четвертый.</b> Народные знания казахов и их жизнеобеспечивающие функции	172
Условные сокращения	229
Түйін	231
Summary .....	233

**Нурсан Алимбай  
Марат Сабитович Муканов  
Халел Аргынбаев**

Научное издание

**Традиционная культура  
жизнеобеспечения казахов.  
*Очерки теории и истории.***

Утверждено к печати Ученым советом Института  
истории и этнологии им. Ч.Ч.Валиханова МН-АН  
Республики Казахстан.

*Рецензенты:* доктор исторических наук, профессор,  
член-корр. НАН РК О.ИСМАГУЛОВ  
доктор исторических наук,  
профессор А.Т.ТОЛЕУБАЕВ

Художественный редактор Какабаев Б.С.  
Редактор Молдабаева Г.Ж.  
Компьютерная верстка Чинибеева Ф.А.

Сдано в набор 25.10.98г. Подписано в печать 4.11.98г. Формат

84x108  $\frac{1}{32}$  Гарнитура Pragmatika.

Бум. тип №1. Усл.печ.л. 14,6. Уч.-изд.лист.14,5.  
Тираж 1000. Заказ №79.

*Отпечатано в типографии ИИА "АЙКОС"*  
Алматы, ул.Маркова,31  
Тел. 65-34-24