

Ахметжанова З.К.¹, Мусатаева М.Ш.²

¹ д.ф.н., проф., Университет имени Сулеймана Демиреля, Алматы, Казахстан

e-mail: zauresh.akhmetzhanova@sdu.edu.kz

² д.ф.н., проф., Казахский национальный педагогический университет им. Абая, Алматы, Казахстан

ОБРЯДОВО-РИТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Abstract. Ritual culture is characterized by: a high level of symbolism of all the components (objects, actions, verbal clichés, sequence of actions), complex communication of the society with extraordinary powers, a belief in the magical connection of specific parameters "components of communicative situations" with deep-seated cultural values. Ritual culture marks, firstly, the most important values of national culture (socialization of the young generation, the development and ongoing support of relationships within the societies of various kinds, cosmocentrism of the world view), and secondly, increases in particular critical moments of life of the ethnicity.

Ключевые слова: макрознак, символ, признаки ритуала, функции обрядово-ритуальной культуры, имитативная магия, продуктивная магия.

Помимо материальной, духовной и коммуникативной культур, мы выделяем четвертый, особый подтип традиционной культуры казахов – обрядово-ритуальную культуру, базовым термином при рассмотрении обрядово-ритуальной культуры выступает термин макрознак.

Термин **макрознак** используется в значении «сложный знак», то есть денотат, именуемый макрознаком, является сложным динамическим образованием процессного типа, характеризующимся, во-первых, поликомпонентностью составных частей, во-вторых, сменой действий, в-третьих, особой целеустановкой, в-четвертых, массовостью участников этого процесса.

Денотатом макрознаков в лингвокультурологическом плане выступают традиционные обряды, ритуалы совокупность которых воспринимается как особая система обрядово-ритуальной культуры, основывающаяся на древних представлениях этноса об мироустройстве, о связях людей и богов, и отражающая миропонимание и мироощущение наших предков, в том числе и магические представления о свойствах предметов, животных и людей.

Роль ценностей в этнической проблематике осознавалась практически всеми исследователями. Так, Ю.В.Бромлей указывал, что этническое самосознание, выступая как разновидность общественного сознания, в качестве одной из важнейших составляющих включает в себя систему ценностей или «нормативно-ценностную систему» [1]. Важное место ценностям и ценностным ориентациям в структурах этнического отводят также многие зарубежные исследователи. В частности, существенное место занимает аксиологический ряд в рассуждениях Ф.Барта, который говорит о «наборе ключевых значений, символов и основных ценностных ориентаций, через которые данная группа осознает свое отличие от других» [2].

Пожалуй, носителями этнической субстанции могут быть только этнические символы. Символ – это вовсе не просто «знак». Между ними существует принципиальное

различие, а именно: любая знаковая система в идеале всегда стремится к однозначности в отражении действительности своими знаками, в то время как символы по сути своей синтетичны и имеют не один план значений. Знак однозначен – символ многозначен. Поэтому только символ позволяет человеку соприкоснуться с тем, что невыразимо в знаковых формах речи, что не может быть отражено в логических понятиях.

А потому и какой-либо контакт с бессознательным в процессе этнической апперцепции возможен только с использованием символов. Если посмотреть на проблему с другой стороны, в аксиологическом аспекте, то и тогда оказывается, что постижение и осмысление мира ценностей возможно только через символы – и никак иначе. Никаким образом прямо ценности нам не являются, нормы поведения зафиксированы в обычаях, традициях и ритуалах, которые все основаны на символах, причем степень символичности возрастает от обычая к ритуалу.

Ж.Т.Балмаганбетова, обобщая мнения ряда исследователей (А.К.Байбурин 1991, М.М.Маковский 1996, В.Н.Топоров 1995 и др.), выделяет следующие признаки ритуала:

1) символичность, позволяющую по-новому представить время и место происходящего, окружающие предметы;

2) трансформирующий характер, изменяющий участников и взаимоотношения между ними;

3) линейность, связывающую совокупность действий в определенную последовательность.

4) коллективный характер действий, который выражает во взаимодействии нескольких участников;

5) диалектичность, предполагающую распределение ролей и выполнение участниками пространственных и социальных переходов;

6) противопоставление обычной жизни, маркирование кризисных ситуаций;

7) соотнесение с сакральной сферой и взаимосвязь с мифом.

Важными признаками ритуалов выступает их способность маркировать ценностно значимые сферы и служить идентификации личности [3]

Ритуально-обрядовая культура выполняет несколько функций:

1. функцию передачи знаний (наивных, донаучных) от поколения к поколению в рамках этноса, что обеспечивает преемственность поколений;

2. функцию объединения разных по социальному статусу, по образовательно-демографическому параметру, по территориальной принадлежности представителей этноса в единое целое;

3. функцию воспитания в членах своего социума чувства этнической идентичности, принадлежности к конкретному этносу;

4. функцию формирования этнического менталитета.

Ритуально-обрядовая культура интересна своей синкретичностью, в процессе осуществления того или иного обряда или ритуала взаимодействуют элементы материальной, духовной и коммуникативной культур, при этом каждый из элементов выполняет особую функцию. Приведем в качестве иллюстрации обряд «*тұсау кесер*», относящийся к социальному типу обрядов. Данный обряд неплохо описан в исследовании А.Т.Оналбаевой, выполненном под научным руководством З.К.Ахметжановой. Цель данного обряда – оформление перехода ребенка на новый этап развития – самостоятельную ходьбу. Участниками обряда выступают родственники, соседи, друзья. Обряд проводится как праздник. Подготовка к проведению обряда заключается в

подготовке пут, которые чаще всего создаются из пряжи шерсти, либо ниток разных цветов: черной, белой, иногда добавляют пряжу или шерсть красного цвета. Такие пути называют *ала жіп*. В южном регионе в обряде тұсау кесер используют три вида пут: *ала жіп*, кишки свежезарезанного барана и пути из травы. Каждый вид путов имеет свое символическое значение [4].

У.Кыдыралин так пишет о пестрой веревочке, из которой делают пути для обряда тұсау кесер: *«Тұсау кесу үшін де ала жіп таңдалынуы да жайдан-жай емес. Қазақ халқы баланың тұсауын да, көшкенде жүк артатын арқанның бірі – қом арқанды да, бесіктің ұзын қолбауын да, түндіктің бауларын да ала жіппен ескен. Құн дауына жиналғанда да айтысушы екі жақтың ортасына ала арқан тасталынады екен. Себебі ала жіп – «Жаным – арымның садақасы» деп білетін қазақ халқы үшін мәңгі сарқылмас тіршілік – күн мен түннің, сондай-ақ бір-бірінен тым алыстап кетпейтін адалдық пен арамдықтың, зорлық пен қамқорлықтың, жақсылық пен жамандықтың, ең ақыры еген өмір мен өлімнің рәмізі. Ала жіптің адам өмірімен байланыстырылуын «Біреудің ала жібін аттама» деген мақалдан көруге болады. Яғни баланың аяғын ала жіппен тұсау арқылы, ең алдымен, келер ұрпақтың адал, пәк болуын мақсат тұтқан»*. Перерезая пути из *ала жіп* (веревочка из переплетения разноцветных ниток, пряжи), тем самым желают ребенку вырасти справедливым: не причини никому зла, умея различать хорошее от плохого, светлое от темного.

В данном случае казахи исходят из магических представлений о наличии связи сходства между материально-конкретным физическим действием и результатом действия с обобщенно-отвлеченным понятием свободы жизни и человеческой деятельности вообще. Перерезая пути из сырых кишок, тем самым желают ребенку в будущем жить в богатстве, в материальном достатке. Перерезая пути, свитые из травы, тем самым желают ребенку иметь в будущем многочисленное потомство: *көк шөптей көгерсін, өссін, өнсін!*[5].

Само действие – перерезание пут выражает семантику получения свободы движения. Основным исполнителем обряда выбирается энергичная женщина средних лет, которая со словами:

<i>«Қаз-қаз, балам, қаз, балам,</i>	Шагай, малыш, шагай,
<i>Қадам бассаң, мәз болам,</i>	Мы радуемся каждому твоему шагу.
<i>Күрмеуіңді шешейін,</i>	Давай я разрежу пути
<i>Тұсауыңды кесейін,» -</i>	Пусть твой шаг будет свободным.

перерезает пути на ногах ребенка.

Затем она берет ребенка за руки и несколько раз ведет его по ковру, приговаривая *«Желдей ұшып, ердей бол!»* (Лети как ветер, будь мужчиной!) или *«Мендей жүйрік бол!»* (будь быстрым как я!). В это время окружающие осыпают ребенка сладостями, монетами. Далее обычно обряд завершается дастарханом, песнями, играми.

В этом обряде вербальное клише выражает конкретную семантику, непосредственно связанную с физическим движением – самостоятельной ходьбой ребенка (*тез жүріп кет, сүрінбей жүр*), тогда как невербальные средства выражают символическую семантику: проецируясь на более отдаленное будущее (будь справедливым, пусть жизнь будет в достатке, пусть будет многочисленное потомство). Если семантика вербального компонента понятна всем участникам обряда, то семантика невербальных средств затемнена и обычно требуется комментарий, которым иногда сведущие люди сопровождают каждое движение. Семантика невербальных компонентов ритуализованной

коммуникативной ситуации восходит к архетипическим представлениям о человеке как неотъемлемой части природы, жизнь человека подчинена общим законам природы.

Как видно из приведенного анализа, в этом обряде использованы следующие компоненты. Главными действующими лицами выступают люди: а) ребенок, самостоятельно делающий первые шаги, он выполняет функцию основного объекта обряда, на него направлены пожелания как основного исполнителя обряда, так и всего малого социума, выступающего в роли активно реагирующей аудитории;

б) материальные предметы: путы, символизирующие своей основной цветовой гаммой (белое-черное) единство понятий, немислимых друг без друга: день-ночь, честность-нечестность, добро-зло и др. В описываемой конкретной ситуации символика пут трансформируется, корректируется и оформляется в виде пожелания вырасти справедливым, никому не причинять зла, уметь различать хорошее от плохого, добро от зла.

в) Действие – перерезание пут символизирует получение свободы движения.

г) Действие – поддержка бабушек, матери во время первичной ходьбы ребенка символизирует поддержку родственников, оказываемую ребенку в начале его жизненного пути. Идет своего рода символическая проекция на будущее ребенка.

д) Одним из главных компонентов является вербальный компонент, функция которого, во-первых – интерпретация действий, исполняемых основным действующим лицом – женщиной, перерезающей путы на ногах ребенка, во-вторых, воспитательно-познавательная функция, поскольку при исполнении обряда присутствует разновозрастная аудитория; в-третьих, выражение своего отношения к ребенку через пожелания как во время самой процедуры перерезания пут, так и во время дастархана по случаю *тұсау кесер*.

е) Во время ходьбы после перерезания пут ребенка осыпают сладостями, монетами (шашу шашу), что выражает пожелание делиться со всеми радостными чувствами, и в первую очередь, с детьми, потому что подбирают сладости, монеты присутствующие на обряде дети.

ж) И, наконец, завершается обряд дастарханом, функция которого – общение и угощение, а основная целеустановка – единение.

Казахская обрядово-ритуальная культура характеризуется теми же признаками, что и материальная, духовная, коммуникативная культуры, но эти признаки, вступая во взаимодействие друг с другом, не всегда четко различимы.

Элементы материальной культуры предметы, конкретные физические действия выступает в обрядово-ритуальной культуре в своем символическом облике.

Так, *ала жіп* (пестрая веревочка, свитая из белых и черных волокон) в обряде «*тұсау кесер*» символизирует связь плохого и хорошего, добра и зла, а перерезание пут, сделанных из пестрой веревочки, символизирует пожелание ребенку в будущем научиться отличать добро от зла, хорошее от плохого. Сорок ложек воды, наливаемых разными родственниками в тазик для купания малыша во время обряда «*қырқынан шығару*», символизирует соучастие всех родственников в жизни и воспитании ребенка. Кроме того, положительная энергетика родственников через воду передается ребенку, позитивно влияя на его самочувствие.

Элементы духовной культуры в форме концептуальных образований в обрядово-ритуальной культуре можно выделить, во-первых, определяя главный объект и

основную целеустановку обряда, во-вторых, анализируя вербальные клише-компоненты обряда.

Коммуникативная культура в обрядово-ритуальной культуре проявляется в том, что ритуал/обряд – это общение особого рода: общение социума с некими высшими силами, с сущностями, заключенными в предметах. Этот вид общения многоканальный: в нем участвуют артефакты и натурфакты, конкретные физические действия, специфические вербальные клише-формулы, особые блюда.

Указанная специфика обрядово-ритуальной культуры, а именно – многоканальность общения являются причиной забвения, ослабления данной культуры: современные носители языка и культуры имеют фрагментарные знания и поверхностное понимание сущности того или иного обряда.

В зависимости от того, кто или что выступает в обряде основным объектом, выделяем несколько группы обрядов.

I. Обряды, направленные на выделение и празднование определенных этапов социализации ребенка – подростка – взрослого человека. Эта группа обрядов самая значительная по количеству и самая значимая по своей важности для казахского этноса.

II. Обряды, направленные на установление, поддержание и развитие контактов между людьми. Данная группа обрядов характеризуется определенной понятийной размытостью, поскольку многие из обрядов данной группы стали содержанием современной бытовой культуры казахов, и могут быть выделены лишь в сопоставлении с бытовой культурой других этносов за пределами республики.

III. Обряды, оставшиеся как напоминание о скотоводческо-кочевом образе жизни казахов.

IV. Обряды, являющиеся отражением космоцентрических представлений казахов о мире, об устройстве Вселенной.

Особенностью обрядово-ритуальной культуры следует считать не только высокую символичность используемых в обрядах артефактов и натурфактов, а также конкретных физических действий, но и более четкое проявление тех или иных магических представлений народа-носителя языка и культуры. Выделим несколько видов магий, выделенных в ходе анализа ряда обрядов. Так, в обряде *бесікке салу* действие бабушки, когда через отверстие в дне *бесіка* бабушке сыплет сладости, приговаривая «*тышты ма?*», а собравшиеся дети, подставляя ладошки под сладости, хором отвечают: «*Тышты!*» и визжать от радости, это действие обусловлено имитативной магией.

В обряде угощения почетного гостя подачи ему отваренной головы барана без правого уха использована магия связи по смежности: правое ухо-отметка владельца скота/наличие большого количества скота/материальное благополучие. Магия связи по смежности, совмещенная с продуцирующей магией, прослеживается в представлениях казахов о связи таких орудий по уходу за домашним скотом, как курук, уздечка, вожжи и т.д. Считалось, что их нельзя передавать, подаривать, продавать чужому человеку, они должны оставаться в собственности хозяина, иначе вместе с ними уйдет материальное благополучие, достаток. Эти средства по уходу за скотом должны были передаваться по наследству от отца к сыну.

Оберегающая магическая связь между тем или животным и предметами из шерсти, кожи, мяса этих животных усматривается в таких действиях, как использование аркана из шерсти, пуха, волос лошадей, овец, коз в качестве защиты своего жилья от змей [6].

Итак, обрядово-ритуальная культура характеризуется: высоким уровнем символичности всех компонентов (предметы, действия, вербальные клише, последовательность действий), комплексным общением социума с высшими силами, верой в магические связи конкретных параметров «компонентов коммуникативных ситуаций с более глубинными культурными ценностями. Обрядово-ритуальная культура маркирует во-первых, наиболее значимые ценности национальной культуры (социализация подрастающего поколения, развитие и постоянная поддержка взаимоотношений внутри социумов различного характера, космоцентризм мировоззрения), во-вторых, усиливается в особо кризисные моменты жизни этноса.

Список литературы:

- 1 Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наук, 1983. – 418с.
- 2 Барт Ф. Этнические группы и социальные границы. М.: Новое издательство, 2006. – 200 с.
- 3 Балмагамбетова Ж.Т. Теория художественного перевода: интегративно-концептологический перевод. Астана, Мастер По, 2013. –258 с.
- 4 Оналбаева А.Т. Невербальное общение: социальный и национально-культурный контекст. Монография. – Алматы, 2010.
- 5 Қыдыралин Ү. Маңғыстау қазақтары әдет-ғұрыптарының ерекшеліктері// Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері: - Алматы: Ғылым, 2001. – 428 б.
- 6 Тоқтабай А., Сейітқұлова Ж. Төрт түліктің қасиеті. Алматы, 2005. – 63-64 сс.

УДК 398(4/9); 801.8(4/9)

Айдоғду Ш.

*ф.ғ.к., Сулейман Демирель атындағы университет
Каскелең қаласы, Алматы, Қазақстан*

АНАДОЛЫ ТҮРІКТЕРІ ХАЛЫҚ АҚЫНДАРЫНДА ТҮС КӨРУ САРЫНЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ КЕЙБІР ҮЛГІЛЕРІ

Андатпа: Анадолы түріктері халық ақындары арасында «түс көру» сарыны кең тараған. Осы көрген түсінің қызметі ол жас ақынды «ашықтық» өнерге баулу, тарту. XIII ғасырдан бастап ашықтар арасында осы аталған қасиетті сусынды түсінде ішіп ақындық өнердің бойларына дарып өлең жырлай бастағандарын айтып келуі ортақ дәстүрге айналған. Әдетте түсті болашақ ашықтар балалық шағында және жастық шағында көреді. Атақты ақындардың барлығында дерлік «түс көру» сарыны кездеседі.

Кілт сөздер: ашық, түс көру, баде суы, суырып-салма, пір, қызыр, саз

Түркі халықтарына кең тараған дәстүрдің бірі – суырып-салма ақындық дәстүр болып келеді. Осы аталмыш дәстүрді Анадолы түріктері ата жұрты Орта Азиядан көшіп жаңа қоңыстары Анадолы жеріне барғанда да жалғастырып, дамыта түскен. Анадолы түріктері суырып-салма өлең айтатын ақын-шайырларды «ашық», олардың қолданатын музыкалық аспабын «саз» дейді. Анадолы Түріктері халық ақындарында түс көріп, түсінде қасиетті деп аталатын «баде суын» ішіп барып ақындық қасиетке ие болу үрдісі кеңінен тараған.