

**МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ
РЕФЛЕКСИИ ОТНОШЕНИЯ «ЧЕЛОВЕК - МИР»
В ТРАДИЦИОННОЙ КАЗАХСКОЙ КУЛЬТУРЕ
(этико-онтологический аспект)***

¹Әлжан Қуаныш Ұзақбайұлы, ²Нусипова Гүльнара Игенбаевна

¹Alzhan.kuanysh@bk.ru, ²gnussipova@mail.ru

*^{1,2}Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК
(Алматы, Казахстан)*

¹Alzhan Kuanysh, ²Nusipova Gulnara Igenbaevna

¹Alzhan.kuanysh@bk.ru, ²gnussipova@mail.ru

*^{1,2}Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MSHE RK
(Almaty, Kazakhstan)*

Аннотация. Автор статьи исходит из того, что миф – это, прежде всего, исторически исходный способ в понимании единства отношения «Человек - Мир» и что мифология (мифопоэтика) является древнейшей формой духовной культуры, продукт коллективного творчества многих поколений людей родовой эпохи, когда цивилизация только зарождалась и шел процесс первоначального накопления социокультурного опыта.

Своеобразие этапа мифопоэтического сознания как исторического феномена характеризуется принципом кровнородственных отношений и является онтологическим «источником» построения всей системы мифологии, который придает ей целостность.

В последующие эпохи истории жизнедеятельность архаического человека закономерно привела к становлению нового типа художественной образности – авторской поэзии. В I веке в истории номадической культуры мироотношения появляются новые субъекты мировоззренческой рефлексии – касты профессиональных ораторов, рапсодов и бардов – акынов, жырау, күйши и др.

Сделан вывод о том, что основные этапы развития творчество жырау, его смысловые основания образуют своеобразную иерархическую систему, особенности которой определяются констелляцией основополагающих этико-онтологических парадигм мировоззренческой рефлексии.

Ключевые слова: миф, мифопоэтика, архаическое мировоззрение, мироздание, онтология, этика, ритуал, единое бытие, время, пространство, поэзия жырау, традиционная культура.

* Статья выполнена в рамках грантового финансирования КН МОН РК научно-исследовательского проекта №АР08856541 «Духовно-культурный потенциал философско-поэтического наследия казахского народа на современном модернизационном этапе развития Казахстана» (2020-2022 гг.).

Введение

Мир кочевников породил собственную, во многом своеобразную уникальную мифологию. Она включала в себя осознание собственной исключительности и неповторимой непохожести на всех других. «Яса Чингиз-хана, ставшая идеологической доктриной всех кочевников Евразии, запрещала переход кочевников на оседлость» [1, с. 68]. В соответствии с этой доктриной происходило становление этнического самосознания кочевых народов в период создания ими собственной государственности. Вместе с тем древнетюркская мифология включает в себя универсальные сюжеты и темы, мотивы и образы, которые входят в состав любой мифоритуальной культуры.

Идея единства мира, изоморфизма микро- и макрокосма, сакрального и профанного является основополагающей структурой казахского традиционного мироотношения. Предельно отчетливо эта структура проявлена в культе вселенского верховного божества – Тенгри. С.Н. Акатай отмечал: «Тенгри есть единое во многом, многое в едином, единичное во всеобщем, всеобщее в единичном» [2, с. 117]. Тенгри совмещает в себе достоинства онтологической первосущности и высшего этического принципа. Кроме того, Тенгри связан с происхождением божественных родоначальников (мифических предков) тюрков и образованием древнетюркского государства.

Текст Большой надписи на стеле из урочища Кошо-Цайдам начинается со слов: «Когда было сотворено (*или*: возникло) вверху голубое небо (*и*) внизу темная (*буке*: бурая) земля, между (*ними*) обоими были сотворены (*или*: возникли) сыны человеческие» [3, с. 276]. *Небо, Земля, Человек* как сын Неба и Земли – это, по определению Рене Генона, и есть *Великая Триада* (*Deus – Homo – Natura*) традиционной картины мира [4, с. 79].

Таким образом, универсальная формула космогонической модели древних тюрков, запечатленная в одном из важнейших памятников орхон-енисейской рунической письменности, воспроизводит самую общую и самую простую из всех возможных схем единства Человека и Мира. Однако следует подчеркнуть, что мировоззренческая картина, присущая традиционной казахской культуре, имеет собственную специфику, во многом связанную с устным мифопоэтическим творчеством.

Есть достаточные основания и резоны для того, чтобы различить кочевническое пространство от пространства оседлых культур, структурированного по архетипу ценностно-онтологического противостояния сакрального центра и профанной периферии. Именно для оседлой культуры типологически значимо противопоставление централизованных структур и децентрализованных множеств, высвобождающихся и высвобождающих из-под власти тотализирующего дискурса. Поэтому для осмысления мировоззрен-

ческих представлений и символов кочевой культуры не годится ни сама эта оппозиция в целом, ни одна из ее сторон. Однако постмодернистские символы безличного, доиндивидуального, «гладкого», без привилегированных точек и т.п. номадического пространства находятся в непосредственном противоречии с тем, что как раз в кочевой культуре пространство, подлежащее «горизонтальному сопряжению территориальностей», перенасыщено качественно дифференцирующими его символами и значениями. Ведь это пространство, в котором живут духи предков, каждый элемент ландшафта хранит в себе исторические предания, в этом пространстве расположены сакральные сингулярности в виде «святых мест» и т. д.

Методология

В статье в качестве научно-мировоззренческих основ используется классическая методология. Это такие принципы и методы, как принципы целостности, системности, конкретности, единства мира и человека, как изначально лежащих в основе казахской философии, в культурной традиции казахов.

Для глубокой и полной характеристики богатой номадической культуры и менталитета казахов (коллективизм, высокая духовность и т. д.) важен принцип историзма. Этот принцип способствует сохранению и развитию общего культурно-исторического, духовно-нравственного и жизненно-практического кода казахского народа в неразрывном единстве «прошлое-настоящее-будущее».

Мифопоэтическое сознание как этап мировоззренческой рефлексии номадической культуры

Как показывают исследования историков культуры, особенностью пространственно-временных характеристик художественного образа, типичного для наиболее архаических пластов традиционной казахской культуры, является представление всех трех модальностей времени (прошедшее, настоящее, будущее) и всех типов пространства (природно-физического и социального, сакрально-мифологического и профанного) как единого интегрированного (или синкретического) целого. Так, например, во время камлания казахский шаман-баксы призывает к участию в делах и помощи в решении проблем своих соплеменников их реальных и легендарных предков, мифологических персонажей, исторических личностей, божеств и тотемов.

Со стременами из золотых блях,
Стремительно мчащаяся дева Жайсан!
С великих Чингизовых гор святой,

С вершины Красных гор
Дева святая,
С вершины Баянаула
Коныр святой,
С вершины Огузских гор
Огуз святой,
Тот, кого мертвым нельзя назвать,
Тот, кого живым нельзя назвать, -
Ата-Коркыт святой,
Каракерей Кабанбай,
Гусеголосый Казыбек,
Сын Шакшака Жанибек,
Дальний предок (рода) таз
Гриф-Стервятник!

Как отмечает исследователь Е.Д. Турсунов, в этом призыве в ритуальное действие наряду с самим шаманом-баксы и участвующими в мистерии людьми вовлекаются: мифические персонажи – дева Жайсан, великое божество древних тюрок Чингиз; легендарный предок огузов Огуз-Хан; легендарный баксы Коркыт-Ата; древнейший тотем тюрок гриф-стервятник Шойынкара; реальные исторические деятели XVIII столетия полководцы Кабанбай и Жанибек и оратор Казыбек [5, с. 13-14]. В едином ритуально-мифологическом пространстве-времени сосуществуют и взаимодействуют стихии природы и сверхъестественные силы и существа, божества и духи, живые люди и их реальные и легендарные предки.

Трансформация архаического типа мироотношения и адекватных ему космогонически-генеалогических представлений о пространстве и времени закономерно привела к становлению нового типа художественной образности - авторской поэзии. Исследования в области истории номадической культуры свидетельствуют о том, что уже к середине I века н.э. целый ряд древнейших форм духовного производства утрачивает свою мифоритуальную основу и начинает свое развитие в качестве жанровых форм фольклорного искусства. Мифологические образы верховных божеств и родоплеменных тотемов профанируются и преобразуются в персонажи народной демонологии, что предопределяет возможность их рефлексивного дистанцирования и поэтически-символического переосмысления.

Процесс замещения ритуально-мифологических форм мироотношения и мировосприятия художественно-эстетическими формами и, соответственно, становление нового типа субъекта мировоззренческой рефлексии – композитора, певца, актера-эксцентрика, поэта-песенника: акына, жырау – явственно проявился, например, в эволюции айтыса, в возникно-

вании художественно-поэтического жанра толғау – поэтико-философских раздумий, лирических импровизаций, вошедших в репертуар жырау. В кочевой культуре дуальность тотемической схемы «мы – чужие» разрешалась на основе различных форм ритуального противоборства, состязания. В традициях казахского народа сохранились многие из древнейших форм этих ритуально-игровых взаимоотношений тотемических групп: «состязаний в беге, борьбе и пр., а также ритуальных словесных перебранок, во время которых каждая из фратрий имитировала соперничество родоначальников» [5, с. 51]. Из этой «традиции дразнилок», состоящей в восхвалении собственного рода и в высмеивании чужой фратрии, развился такой обрядово-бытовой жанр устного народного творчества казахов, как айтыс.

В айтысе сакральное противоборство уже переведено в плоскость собственно этическую, но структура сакрального агона сохранена и накладывается на качественным образом изменившееся содержание. Акыны двух родов, выступая в поэтическом состязании (а айтыс может состояться только между представителями разных родов), обличают друг друга, причем в этих гиперболических обличениях противника и столь же гиперболических самовосхвалениях реальные или воображаемые личностные недостатки соперника приписываются всему его роду в целом *vice versa*, как и собственные выдающиеся достоинства возводятся к величию предков.

К VIII - IX вв. (период наивысшего расцвета и последовавшего за ним распада Древнетюркского каганата) древнетюркская поэзия, по свидетельству археологов и историков культуры, достигла высокого уровня развития, что проявилось в изощренной технике стихосложения, в богатстве используемых типов метрических форм, рифм и аллитераций, в создании системы поэтических образов (литературного канона) и т. д. Сохраняя прежнее представление о нерасторжимом единстве и многообразии форм взаимодействия сакральных и профанных регионов бытия, духовный опыт приобретает новую – дериагулизованную – структуру, в которой центральным звеном и отправной точкой выступает мир людей.

Однако процесс демифологизации, десакрализации и деритуализации духовного опыта в его художественно-эстетических формах нельзя представлять по схеме рефлексивно-критической рационализации этого опыта в духе модели «расколдования», или «разволшебствления» мира М. Вебера. Базовым элементом традиционного мироотношения кочевников после разложения архаической мифологической системы становится культ антропоморфных духов предков-аруахов. Вместе с этим общая картина (схема, парадигматическая модель) мировоззрения подвергается сложным логико-семантическим трансформациям.

Архаическое мышление в каждой мельчайшей части бытия находит всеобъемлющую форму целого, но при этом нивелирует ее своеобразие

и утрачивает способность видеть конкретную индивидуальность, тем самым, по словам Гёте, «разрушает в убийственной всеобщности то, что имеет жизнь только в обособлении» [6, с. 220]. Вещи, люди, события, ситуации, поступки в мифологической картине мира не имеют самостоятельной, внутренне присущей им ценности. В архаическом мировосприятии единое бытие, себестождественное всегда и повсюду, не разделено на подлинно самостоятельные регионы с присущими им специфическими качествами. Для этого типа мышления мир подобен кристаллу: если раздробить кристалл, каждая его мельчайшая частица сохраняет все ту же исходную кристаллическую структуру. Но поэтому безличные мифические категории и образы наделяются всей смысловой полнотой форм переживания событийности индивидуального бытия.

С течением времени этот первичный синкретизм божественного, человеческого и природного преобразовался в представление о единстве мироздания как сосуществовании трех миров: Верхнего – обители добрых божеств и духов-покровителей; Нижнего – мира сверхъестественных существ, враждебных человеку; Среднего – собственно человеческого мира. В тюркской магически-мифологической традиции представления о взаимодействии и взаимозависимости трех миров сформировались к концу эпохи неолита и приняли форму шаманизма. Шаман есть воплощенное единство этих трех миров и поэтому выступает как их ритуальный посредник.

Схема *Верхний мир – Нижний мир – Средний мир* состоит из трех звеньев. Человеческий мир выступает как медиатор двух миров, но и сами они опосредствуют отношение человека к каждому из них. Так, например, аруахи – духи предков – обитают в верхнем мире, помогая живущим в среднем мире потомкам. В нижнем мире обитают души людей, при жизни запятнавших себя преступлениями, нарушениями табу, не погребенных в соответствии с ритуалом и т. д. При этом души умерших, живых и еще не родившихся, души людей и животных участвуют в циклическом процессе рождения и смерти как процессе реинкарнации. Иными словами, онтологическое взаимоотношение трех миров аналогично скорее концепции параллельных миров, чем представлению об их иерархическом соподчинении. В то же время, как отмечает Е.Д. Турсунов, «мир человека и верхний мир, обитатели которого благоприятствуют человеку, оказываются в оппозиции к нижнему миру, враждебному как человеку, так и начальникам верхнего мира» [5, с. 32].

Таким образом, единству мира, основанному на принципе космогонически-онтологического *триадического* деления, противостоит единство бытия, в основе которого лежит этико-аксиологическая бинарная оппозиция. Но *бинарная* оппозиция может быть фиксирована и в модальности того же космогонически-онтологического отношения, сторонами которого высту-

пают: душа и тело человека (средний мир) – мир духов (верхний и нижний мир). Иными словами, отношение дух – душа – тело *одновременно* мыслится в двух формах: 1. [(дух – душа) – тело] и 2. [дух – (душа – тело)]. Российско-казахстанская исследовательница В.Д. Курганская, обращая внимание на данный тип ценностно-смысловой артикуляции онтологических оппозиций, присутствующих в древнейших мировоззренческих представлениях насельников Степи, указывает, что подобного рода *перемежающийся принцип* деления имманентно присутствует практически во всех религиозно-философских и собственно метафизических системах мировоззрения, вплоть до системы всеединства В.С. Соловьева [7, с. 47].

Следствием развития заключенного в мифологической картине мира противоречия стала идея известной автономности мира людей. Соответственно диахронически-синхроническое единство рода становится моделью осмысления этико-онтологической гармонии мироздания в целом. Деяния предков вменяются в вину или заслугу потомкам как полноправным субъектам их свершения. Жизнь человека протекает в неразрывном единстве с жизнью рода, и даже в своей смерти индивид не волен освободиться от интегрированности в родовую общность. «Яд пьешь – пей всем родом», – гласит казахская пословица.

Соответственно и во всех сферах жизнедеятельности традиционного общества эталонно-нормативным значением обладал идеал средневековой казахской поэзии – «аталы», «имеющий славных предков». «Лучшие» люди – это те, у кого много славных предков, «худшие» – те, у которых таких предков нет» [5, с. 40]. Человеческие поступки должны воспроизводить традиционные, раз навсегда предписанные каноны. Еще Рашид-ад-Дин подчеркивал: так как у кочевников «нет ни религиозной общины [милат], ни веры [дин], при помощи которых они наставляли бы дитя, подобно другим [людям], на праведный путь, то каждому народившемуся дитяти отец и мать объясняют предание о роде [кабила] и родословной [насаб]» [8, с. 248]. В то же время в соответствии с мифопоэтической «логикой прецедента» именно тот, в ком наиболее полно воплощена сакральная родовая сущность, становится сильной личностью, героем. Эпический герой Алпамыс воплощает в себе сущность общетюркского тотема синего (серого) волка-одиночки – көк бөрі. Но поэтому и для черт его характера, мотивации поступков, личностного образа в целом существенным является то, что в них символически представлена самоценность не индивидуально-личностных, но родовых начал.

Вместе с тем неизбежные и объективные процессы разрушения целостности родовой общины проявлялись в логике преобразования духовных символов, которое в целом протекало по схеме своеобразной персонализации тотемной мифологии: культ коллективных родовых: тотемов

– культ индивидуальных тотемов (нагуализм) – культ выдающихся исторических предков.

Тотемно-родовое начало перестает быть анонимно-коллективным. Эталонами, образцами для подражания и связующими звеньями прошлого и настоящего становятся мифические персонажи и реальные исторические фигуры. Храбрый воин после смерти становился аруахом – духом – покровителем рода.

Повествование о деяниях героев прошлого, прославление их подвигов были основным сюжетом устного народного творчества. Эти мифосказания, играли также главную роль в межпоколенной трансляции традиционной культуры, воплощая в форме эпической идеализации реальных исторических личностей и их деяний основные ценности процесса социализации молодежи.

Тем самым мифологическое время вытеснялось историческим временем, что вело к становлению нового качества художественного творчества. Представление об универсальном историческом времени и о событиях и деяниях предков как нравственном эталоне для современников закономерно связано с представлением об индивидуально-личностном, авторском начале поэтического творчества и вместе с тем о его всеобщезначимой духовно-нравственной миссии.

В творчестве самих жырау, в сказаниях-размышлениях (толғау) жырыши авторское начало пробивает себе дорогу именно как особенная форма осмысления единого и универсального пути совершенствования духовно-нравственного облика человека. Автор в своем творчестве подчинялся безусловному авторитету традиции и растворял себя в ней, поскольку сама традиция предписывала эгалитарность как ценностно-нормативный принцип организации жизнедеятельности сообщества.

В то же время ритуалы трансляции традиционных ментальных структур, представленные в различных жанрах устного поэтического творчества, трансцендируют рамки родоплеменной общности. Роль сказителей религиозно-мифологических сюжетов, образующих казахский эпос, состоит в том, что они выполняют миссию духовной и социальной интеграции народа на основе общих, абсолютных нравственных ценностей. Баксы, кюйши, жырау не только «пропагандируют», аккумулируют в своем творчестве и передают из поколения в поколение эти ценности, но и являются их воплощением, персонификацией, на чем и основан их высочайший авторитет в глазах простого народа и знати, бедняков и богатых.

В исторических преданиях народная память сохраняет множество примеров того, как народные мудрецы обличали владык за их недостойные поступки, и не только не несли за это наказания, но и всячески вознаграждались и возвеличивались пристыженными властителями. Сказители, странствующие певцы-музыканты обладали исключительной

привилегией выносить оценки словам и деяниям с точки зрения не только норм кланово-родовой и сословно-кастовой морали, но и критериев общечеловеческой, эгалитарной и гомогенной нравственности.

«Харизма жырау остается принципиально внеструктурной... Она действительна там, где коммуникативное взаимодействие происходит поверх власти, политико-правовых регламентаций, родственных связей, всех конфессиональных, имущественных, родоплеменных разделений» [9, с. 19]. Т. е. в сфере бытийно-онтологических и ценностно-смысловых оснований человеческого существования. На этом пути социально-этическая рефлексия естественным образом отождествлялась с семантикой онтологически универсальных структур отношения человека и мира, совмещая их в единой символической.

Данную релевантность онтологии и этики можно проследить на всем протяжении развития культурной традиции казахского народа, включая современность.

Так, например, в поэзии жырау XV - XVI вв. разразившийся в эту эпоху тотальный хозяйственный, культурный, политический кризис кочевого общества – упадок былого экономического и военно-политического могущества Степи, распад Золотой Орды, междоусобные распри и т. д. – приобрел четко выраженную этико-онтологическую модальность. Особенно ярко это проявилось в поэтическом творчестве Асана Кайгы (Асана Скорбящего или Асана Печального), Шалкииза Тленшиулы, Ақтамберды Сарыулы и ряда других жырау. Констатация социального неблагополучия Степи и распада былого родоплеменного единства кочевого общества в их стихах перерастает в констатацию онтологического распада связи времен.

Те же мотивы онтологически-ценностной деградации мира и утраты им духовного измерения определяют и особенности творчества «поэтов эпохи скорби» («зар-заман») – Шортанбая Канайулы, Дулата Бабатайулы, Мурата Монкеулы и др. Е.Д. Турсунов отмечает: «Отчаянное метание поэтов «зар-замана» было отражением становления нового понимания времени: для них уже прошлое было отделено от настоящего» [5, с. 49], а перспектива будущего пугала неизвестностью.

Заключение

Эстетико-феноменологические исследования засвидетельствовали, что произведение искусства – особый тип реальности, включающий в себя качественно (онтологически) различные пространственно-временные уровни (сферы) существования, основными из которых являются:

1. Реальное (физическое) пространство и время, в которых произведение искусства представляет собой обычный материальный объект (холст, краски, мрамор, звуки и т. д.) наряду со всеми прочими.

2. Концептуально-объектное пространство и время художественного образа, в которых произведение искусства выступает как особого типа модель реальных или идеальных событий, явлений, ситуаций и т. д. Например, в эстетике словесного творчества построение сюжета основано на смещениях пространственно-временных рамок. Авторская воля определяет порядок изложения событий, который отнюдь не всегда следует за их хронологической последовательностью.

3. Перцептивно-субъектное пространство и время художественного образа, в котором действуют законы функционирования пространственно-временных параметров художественного образа в индивидуальном восприятии (перцептивном опыте) субъекта-творца или реципиента художественного произведения.

Характерная особенность творчества жырау как специфической формы обретения и трансляции духовного опыта по освоению природного, социального и субъективно-личностного мира заключается в том, что ко всем указанным типам пространства применяется единый духовно-нравственный критерий оценки. Поэтому поэзия жырау несла в себе мощный заряд социальной критики, сопрягая взгляд на быт и нравы современников с нерушимыми ценностно-онтологическими началами мироздания. Выдающаяся роль жырау в номадической культуре на разных исторических этапах ее развития определялась тем, что жырау выступал не только искусным поэтом-сказителем традиционных мифологических и исторических сюжетов, но и авторитетным субъектом мировоззренческой рефлексии в понимании единства мира и человека.

Список литературы

1 История Казахстана: народы и культуры: Учебное пособие / Масанов Н.Э. и др. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 608 с.

2 Акатай С.Н. Философия тенгризма // Казахстанская философия в канун XXI века (материалы Республиканской научно-теоретической конференции, посвященной 40-летию Института философии МН-АН РК, 28 мая 1998 г.). – Алматы: Акыл кітабы, 1998. – С. 116-119.

3 Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 301 с.

4 Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – СПб.: Азбука, 2000. – 320 с.

5 См.: Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 172 с.

6 Цит. по: Кассирер Э. Понятийная форма в мифическом мышлении. Исследования библиотеки Варбурга // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1988. – С.183-251.

7 См.: Курганская В.Д. Личностный смысл онтологии в религиозно-философских концепциях всеединства. – Дисс... докт. филос. наук. – Алматы, 2003. – 52 с.

8 Цит. по: Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. Изд. 3-е, доп. – Алматы Дайк-Пресс, 2000. – 604 с.

9 Танирбергенова Г.Т. Нравственные начала национального самосознания. Автореферат дисс. ... канд. филос. наук. – Алматы, 1996. – 23 с.

Transliteration

1 Istorija Kazahstana: narody i kul'tury: Uchebnoe posobie [History of Kazakhstan: Peoples and Cultures: Textbook] / Masanov N.Je. i dr. – Almaty: Dajk-Press, 2001. – 608 s.

2 Akataj S.N. Filosofija tengrizma [Philosophy of Tengrism] // Kazahstanskaja filosofija v ka-nun XXI veka (materialy Respublikanskoj nauchno-teoreticheskoj konferencii, posvjashhennoj 40-letiju Instituta filosofii MN-AN RK, 28 maja 1998 g.). – Almaty: Akyl kitabı, 1998. – S. 116-119.

3 Kasymzhanov A.H. Prostranstvo i vremja velikih tradicij [Space and Time of Great Traditions]. – Alma-ty: Қазақ universiteti, 2001. – 301 s.

4 Genon R. Oчерki o tradicii i metafizike [Essays on Tradition and Metaphysics]. – SPb.: Azbuka, 2000. – 320 s.

5 Sm.: Tursunov E.D. Drevnetjurkskij fol'klor: istoki i stanovlenie [Ancient Turkic Folklore: Origins and Formation]. – Almaty: Dajk-Press, 2001. – 172 s.

6 Cit. po: Kassirer Je. Ponjatijnaja forma v mificheskom myshlenii. Issledovanija biblioteki Varburga [Conceptual Form in Mythical Thinking. Warburg Library Research] // Kassirer Je. Izbrannoe. Opyt o cheloveke. – M.: Gardarika, 1988. – S. 183-251.

7 Sm.: Kurganskaja V.D. Lichnostnyj smysl ontologii v religiozno-filosofskih koncepcijah vseidinstva [Personal Meaning of Ontology in Religious and Philosophical Concepts of All-Unity]. – Diss... dokt. filoz. nauk. – Almaty, 2003. – 52 s.

8 Cit. po: Hazanov A.M. Kochevniky i vneshnij mir [Nomads and the Outside World]. Izd. 3-е, dop. – Almat'p Dajk-Press, 2000. – 604 s.

9 Tanirbergenova G.T. Nравstvennyje nachala nacional'nogo samoso-znanija [Moral Principles of National Self-Consciousness]. Avtoreferat diss. ... kand. filoz. nauk. – Almaty, 1996. – 23 s.

Әлжан Қ.Ұ., Нусипова Г.И.

Дәстүрлі қазақ мәдениетіндегі «Адам - Әлем» қатынасының дүниетанымдық рефлексиясының мифопоэтикалық негіздері (этикалық-онтологиялық аспект)

Аңдатпа. Мақала авторы миф, ең алдымен, «Адам - Әлем» қарым-қатынасының бірлігін түсінудің тарихи бастапқы тәсілі және мифология (мифопоэтика) рухани мәдениеттің ең көне түрі, өркениет пайда болған және алғашқы жинақтау процесі жүріп жатқан кландық дәуірдегі адамдардың көптеген ұрпақтарының ұжымдық шығармашылығының өнімі болып табылатын әлеуметтік-мәдени тәжірибе тұрғысынан қарастырады.

Тарихи құбылыс ретінде мифопоэтикалық сана кезеңінің өзіндік ерекшелігі туыстық қатынастар принципмен сипатталады және оған тұтастық беретін

бүкіл мифология жүйесін құрудың онтологиялық «қайнар көзі» болып табылады.

Тарихтың кейінгі дәуірлерінде архаикалық адамның тіршілік әрекеті табиғи түрде көркем бейнелеудің жаңа түрі – авторлық поэзияның қалыптасуына әкелді. I ғасырда номадтық мәдениеттің қатынасы тарихында дүниетанымдық рефлексияның жаңа субъектілері – кәсіби шешендердің, рапсодистер мен бардтардың қасталары – ақындар, жыраулар, күйшілер, т. б. орнықты.

Жыраулық кезең дамуының семантикалық негіздері өзіндік иерархиялық жүйені құрайды, оның ерекшеліктері дүниетанымдық рефлексияның іргелі этикалық-онтологиялық парадигмаларының құрылуымен анықталады.

Түйін сөздер: миф, мифопоэтика, архаикалық дүниетаным, ғалам, онтология, этика, салт-рәсімдер, біртұтас болмыс, уақыт, кеңістік, жыраулар поэзиясы, дәстүрлі мәдениет.

Alzhan K., Nusipova G.

Mythopoetic Foundations of Worldview Reflections of the Relationship «Man - the World» in Traditional Kazakh Culture (Ethico-Ontological Aspect)

Abstract. The author of the article proceeds from the fact that myth is, first of all, a historically original way in understanding the unity of the relationship “Man and the World” and that mythology (mythoetics) is the oldest form of spiritual culture, the product of the collective creativity of many generations of people of the ancestral era, when civilization was just emerging and the process of initial accumulation was underway socio-cultural experience.

The myth establishes a balance between tribal collective and nature. In the myth there is no distinction between the real and the supernatural, and therefore the myth seems to complete real tribal relations in the community with ideal mythological images, filling the “gap” between man and nature with them, i.e. creating unity between them.

The peculiarity of the stage of mythopoetic consciousness as a historical phenomenon is characterized by the principle of consanguineous relations, and is an ontological “source” of the construction of the entire system of mythology, which gives it integrity.

In subsequent eras of history, the vital activity of archaic man naturally led to the formation of a new type of artistic imagery - author’s poetry. In the 1st century, in the history of the nomadic culture of world relations, new subjects of worldview reflection appear - castes of professional orators, rhapsodists and bards - akyns, zhyrau, kuishi, etc.

It is concluded that the main stages of the development of zhyrau and its semantic foundations form a kind of hierarchical system, the features of which are determined by the correlation of the fundamental ethical and ontological paradigms of ideological reflection.

Keywords: myth, mythopoetics, archaic worldview, universe, ontology, ethics, ritual, united being, time, space, zhyrau poetry, traditional culture.