

КАЗАХСКОЕ ШЕЖИРЕ КАК ФОЛЬКЛОРНАЯ КАТЕГОРИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ

Нурсан Алимбай¹

Шежире[1] - особое и наиболее популярное в традиционной среде тюрко-монголоязычных номадов основное направление фольклорной историографии, повествующее о происхождении (нередко мифологизированном) того или иного рода, племени, даже этноса. Привлечение шежире в качестве особой категории источника для изучения этногенеза и этнической истории, и в меньшей степени, традиционных социальных отношений у кочевых в прошлом народов Евразии (казахов, кыргызов, башкир, туркмен, монголов и др.) имеет давнюю научную традицию[2]. Однако без преувеличения или уменьшения чьей-либо научной заслуги, можно сказать, что опубликованный в самом начале 60-х годов XX-века капитальный труд выдающегося российского ученого Р.Г.Кузеева «Башкирские шежере» до сих пор остается превосходным образцом профессионального и весьма деликатного научного подхода к «генеалогической летописи» (в терминологии исследователя) башкирского народа как к многоплановому и сложному объекту изучения[3]. Содержание книги (структура, уровень организации и подачи материала, категориально-понятийный состав, научно-вспомогательный аппарат и т.д.) прекрасно характеризует его как высококвалифицированного текстолога (и переводчика) и опытного исследователя столь противоречивых и сложных текстовых вариантов башкирских шежере. В концептуальном плане, содержащиеся в вводной части книги (в сущности, очень серьезного исследования), а также обстоятельных комментариях к текстам шежере, основные выводы и положения Р.Г.Кузеева имеют эвристическую силу не только для собственно башкирской историографии, но и для других национальных историй, связанных с изучением кочевничества как в этнорегиональном аспекте, так и в широкой теоретической перспективе. В частности, большим эвристическим потенциалом обладает формулировка ученого о том, что сложение традиции шежере «...было связано, видимо, с принципом родовой экзогамии у башкир»[4]. Это обстоятельство, по его мнению, объясняется необходимостью строгого соблюдения экзогамного принципа в системе семейно-брачных отношений у кочевников. Правда, отмеченная формулировка сделана с очевидной осторожностью и сдержанностью, что следует объяснить очень сильным негативным влиянием идеологической обстановки того времени на научную среду. Тем не менее это положение представляет собой перспективный ориентир в изучении механизма функционирования казахского шежире как института[5].

¹ Центрального Государственного музея, Республики Казахстан.

С позиции растущего международного уровня современной историографии, особенно, культурной антропологии, легко обнаруживается и ряд недостатков этой работы. Эти недостатки, связанные, в первую очередь, с недооценкой институциональной природы и разнонаправленных функций шежире, характерны и для современных исследований в Казахстане. С той, вызывающей лишь сожаление, разницей, что подобная недооценка породила другую ее крайность – переоценку источниковедческого значения шежире. Речь идет о прочно укоренившейся в казахстанской исторической науке позитивистски ориентированной «прагматике» с ее явным предпочтением изучения шежире в качестве едва ли не главного исторического источника. Отсюда необходимость научной идентификации шежире не только как достаточно эффективно функционировавшего института в кочевой среде, но и как особой фольклорной историографической традиции казахов.

Вероятно, широкораспространенные у всех ведущих в историческом прошлом кочевой образ жизни народов Евразии традиции составления и передачи из поколения в поколение устной генеалогической истории – шежире того или иного рода, племени, даже таксономически более высшей этносоциальной структуры (например, у казахов – жуза, даже целого этноса) существовали столько, сколько самих этносов – субъектов, одновременно и объектов этого поистине уникального вида коллективного творчества. В силу ряда известных причин традиция эта в адаптированной к нынешним реалиям форме у ряда тюркоязычных народов до сих пор сохранилась. Во всяком случае, в современном казахском социуме функционирует (хотя во многом имплицитно) генеалогически ориентированная особая социальная «связка», которая на сегодняшний день остается влиятельным общественным фактором.

В некотором смысле сказанным объясняется актуальность изучения этого феномена не только в качестве исторического источника, но и как достаточно мощного для своего времени институционального образования – одного из основных принципов (способов) самоорганизации кочевого этноса. Речь идет о системообразующих регулятивных функциях генеалогического способа организации социальных отношений в кочевой среде.

В настоящее время известен ряд более или менее полных вариантов шежире, позволяющих проследить генеалогическую линию некоторых родоплеменных образований начиная с так называемой мифопоэтической (или «космологической») эпохи[6] до этнографической современности. Сохранилось и около ста этнорегиональных вариантов данной историографической традиции, дошедших до наших дней в виде отдельных текстов[7]. По предметно-целевой направленности их можно классифицировать в пять тематических групп[8]:

1. Общеэтническая группа шежире, в которой происхождение казахов объясняется исключительно героическими подвигами и созидательными деяниями выдающихся личностей как исторического, так и мифического плана, трактуемых генеалогической традицией как первопредков казахского этноса; 2. Жузовая – повествующая о происхождении того или иного жуза. По способу и характеру интерпретации генеалогического материала данная категория шежире практически аналогична его первой (общеэтнической) группе; 3. Родоплеменная – в которой сюжетная линия организована также как в предыдущих двух группах шежире, но более или менее конкретной увязкой с генеалогической историей определенных общин-родов, структурно относящихся к тому или иному племени. Вероятно, именно этим

обстоятельством следует объяснять известную запутанность и предметную неопределенность содержания этой категории шежире. Во всяком случае, по характеру мотиво- и сюжетообразующей линий ее очень непросто отличить от других групп шежире, особенно, так называемой общинно-родовой; 4. Общинно-родовая группа шежире, в нашем понимании, являющаяся основным системо- и смыслообразующим звеном в композиции шежире – рассказывает не только о генеалогическом прошлом, сколько описывает актуально функционировавшую структуру общины-рода в терминах и половозрастных принципах родственных отношений. Поэтому содержание данного звена шежире носит более или менее конкретный характер; 5. В следующей небольшой по количеству группе шежире излагается родословная история отдельных представителей степной аристократии – биев (глав традиционного судопроизводства), батыров (представителей военного сословия), рубасы (предводителей родов и племен) и т.п. Но в тесной органической связи с определенной общиной-родом, как единственным объективным условием жизнедеятельности их и их семей. Отсюда столь четко прослеживаемая общинно-родовая составляющая данной группы генеалогической историографии. Ее следует рассматривать как необходимый социокультурный контекст и условие трактовки происхождения этих и других привилегированных категорий номадов в русле традиционной идеологии шежире, призванной отстаивать примат общинного начала над индивидуальным.

К этой группе с известной долей условности можно отнести и следующую категорию шежире, в которой стремление главы семьи возвести свое происхождение к известным историческим, нередко, легендарным, даже мифическим личностям составляет его основную мотивообразующую линию. Судя по способу и направленности трактовки предковой линии главы семьи, сложения этого «звена» шежире относится к более позднему времени, нежели другие части шежире – примерно ко второй половине XIX-века, когда под мощным и всевозрастающим влиянием российской колониальной системы в казахском социуме личностный фактор стал играть достаточно ощутимую роль. Иначе, трудно объяснить столь четко прослеживаемую индивидуализацию в сложившейся веками системе коллективной, общинной трактовки генеалогической истории в полном соответствии с общинными устоями и идеологическими установлениями как «всеобщими господствующими определениями» в традиционном образе жизни казахов.

Впрочем, отмеченное выше текстовое разграничение единой композиции шежире по «этажам» структуры этноса также сложилось позже. Дело в том, что каждая из этих частей в традиционном механизме передачи и аккумуляции межпоколенно-этнической информации, в том числе, генеалогической, самостоятельного значения не имела. Только в своем взаимообусловленном и взаимосвязанном единстве они осуществляли подобающие шежире историографическую и идеологическую функции. Так что, отмеченные выше «видовые» категории – это лишь искусственная сегментация концептуально единой композиции шежире, произошедшая, по всей вероятности, в более позднее время – во второй половине XIX-века.

«Текстуальная» композиция шежире состоит из двух концептуально взаимосвязанных уровней – легендарной (мифологизированной) и «исторической», более или менее реально отражающей генеалогически организованную структуру общины-рода. Последнюю представляет общинно-родовое звено шежире, к которому собственно и принадлежало основное системо- и смыслообразующее начало в общей

архитектонике данной историографической традиции. Дело в том, что именно в общине шежире функционировало в виде основополагающих принципов и норм родственных отношений, представлявших собой особую генеалогически организованную систему социальных связей. По этой же причине община-род выступала единственно возможным коллективным творцом-создателем шежире в его всевозможных вариантах. Что касается легендарной части шежире, то она послужила своего рода историографическим и идеологическим обоснованием действующего социального порядка в социуме, а также территориально-экономической самодостаточности общины как основного субъекта жизнеобеспечивающей деятельности в кочевой среде. Образно говоря, генеалогически организованная система социальных связей в общине представляла собой генеалогическое древо, в котором основная системообразующая и регулирующая роль принадлежала кровнородственной группе агнатного типа – своего рода предковому стволу, имевшему более близкое генеалогическое отношение к общему для всей общины предку. Вследствие этого он характеризовался более плотными и интенсивными гентильными связями. Предковый ствол в сложнейшей системе социокультурно, хозяйственно-экономически, экологически обусловленных родственно-родовых отношений осуществлял общую генерализованную организаторско-управленческую функцию. Последняя реализовывалась в виде генеалогической сегментации родственно-родовых отношений (в сущности, генеалогически организованных социальных связей) в социуме на основе определения «генетического расстояния» ветвей от предкового ствола. Основная часть генеалогического древа – предковый ствол, нижние, верхние, боковые ветви, в сущности, представляли собой главные институционализированные узлы регулирования различных типов и уровней общественных отношений[9].

При осуществлении источниковедческой экспертизы шежире на предмет его репрезентативности как исторического источника следует, прежде всего, четко представить жанровую специфику данной историографической традиции как носителя исторической и этнографической информации. Имеются в виду цикличность, вариативность, ситуативность, формульность и условность образно-сюжетной и событийной линий шежире. Поэтому следует классифицировать шежире не иначе как фольклорный жанр с имманентными ему архитектоникой, стилевыми особенностями, формой организации и подачи необходимого материала в русле реализации общепринятых в кочевой среде норм и принципов социальных отношений и мировоззренческих установок.

«Видовая» принадлежность шежире к фольклору, в первую очередь, обусловлена циклическим восприятием кочевниками исторического пространства и исторического времени. Ибо, согласно концепции мироздания у кочевников, развивающееся пространство - это циклически «пульсирующее» пространство в своих изначально заданных качественных параметрах и состоянии, т.е. перманентно воспроизводящее свое исходное идеальное (неизменное) состояние пространство. Дело в том, что как и в любых традиционных обществах, в кочевом социуме понятия развития и совершенствования означали постоянную актуализацию «всегда» действовавших и действующих принципов и норм существующего социального порядка. Это обстоятельство служит хорошим онтологическим основанием для объяснения очень важного для целей нашего исследования вопроса, почему в фольклоре, в данном случае шежире, время – это, в сущности, циклически «развивающееся» пространство.

Очевидно, именно поэтому в представлении номадов категория «настоящее», как постоянно меняющаяся и развивающаяся реальность в современном ее понимании, не существует. Настоящее – это лишь воспроизведенное прошлое. Иначе говоря, «сегодняшнее» актуальное состояние образцового прошлого, олицетворяющего собой совершенный образец социального бытия кочевников. При этом объект апелляции в шежире – «идеальное» прошлое персонифицировался. В этих целях в полном соответствии с мифопоэтической интерпретацией истории в родословные включались имена как мифических (Алаша хан, Уйсун, Аргын, Алшын, Абак и т.д.), так и вполне реальных, выдающихся исторических личностей (пророк Мухаммед, Чингиз хан, Котан хан, Кобланды батыр, Толе би, Жанибек батыр и т.д.), трактуемых шежире в качестве первопредков – великих основателей этноса, племени, рода, сословия и даже отдельных предводителей родов, батыров, биев и т.д. Однако, наличие в сюжетной структуре шежире указанных и других исторических личностей не меняет сущность предложенного нами выше определения данного вида народной историографии как особого фольклорного жанра. Ибо оценка их исторической роли в шежире дается на «языке» фольклора. И это превращает отмеченные выше и другие исторические фигуры в мифологические и эпические персонажи.

Глубоко укоренившаяся в кочевой среде традиция персонификации генеалогического объекта – своего рода антропоморфный принцип «исторического» объяснения – являлась адекватным способом (методом) эффектного и эффективного удовлетворения потребностей социума в получении необходимой информации об идеальном прошлом. Такая персонифицированная форма аккумуляции и передачи диахронно-межпоколенной информации для кочевника являлась едва ли не главным историографическим основанием ощущать себя непосредственным потомком великих основателей, главным образом, своего рода, идентифицировать с другими членами данной общины как со своими кровными родственниками, с родовой территорией как с естественным продолжением, материализацией своего природного бытия.

Естественен вопрос: почему именно свой род – так называемая семипоколенная экзогамная структура, объединившая группу родственников (действительных и мнимых) в пределах семи поколений по агнатной линии и функционировавшая в качестве общины – для кочевника был особенно значим и он не представлял свою жизнь и жизнь своей семьи вне рода? Потому что именно в системе генеалогически (по канонам и «предписанию» шежире) организованных общинных отношений кочевник мог удовлетворить свою потребность в минимуме жизненных благ, именно родственно-родовые связи, являвшиеся «сквозным» типом, и одновременно, одним из системообразующих начал этих отношений, обеспечивали органическую и естественную принадлежность номада к роду-общине, как фундаментальное условие нормальной жизнедеятельности его и его семьи [10]. Поэтому кочевник в соответствии с общепринятыми в данной социокультурной среде принципами и нормами мифопоэтически ориентированной интерпретации исторической реальности считал свой родной род центром мироиздания. Вследствие этого шежире трактовало генеалогическую историю – а шежире, в сущности, коллективная, точнее, родовая, общинная трактовка – в схемах, терминах, принципах и категориях родственно-родовых отношений, субъектами которых, согласно представлению кочевников, являлись не только новые поколения общинников-родственников, но и зафиксированные в их актуальной коллективной памяти все предки (реальные и

вымышленные), «победоносно защитившие наш *ел* (букв. народ, страна, даже племя, род) от бесчисленных коварных и вероломных нападений внешних врагов и тем самым обеспечившие благополучие и процветание нашего рода». Так утверждали кочевники. Но это не совсем обычная сентенция. Она является одним из основных мотивов - и сюжетообразующих компонентов шежире. Встречающиеся же в различных региональных и временных вариантах шежире соответствующие текстовые образцы этой сентенции достаточно определенно характеризуют вариативность данной кочевнической историографии, что свойственно только лишь фольклору как один из его родовых признаков-состояний. Яркое выраженный апологетический смысл данного мотивообразующего компонента отражает особое почтительное, можно сказать, культовое отношение номадов к своему прошлому, точнее, культурно-историческому опыту своих предков – великих основателей рода. Апология социального опыта многих поколений предков, охваченных коллективным, общинным сознанием, в конечном счете есть апология благословенного могущественными духами-арухами этих самых предков «нынешнего» жизненного уклада номадов. Такая генеалогическая парадигма обусловила композицию шежире и достаточно хорошо объясняет логику устной степной историографической традиции[11]. Именно такое «историческое» обоснование настоящего образует условие адекватного понимания конечного смысла генеалогической интерпретации истории. Такая форма «исторической» трактовки производилась исключительно посредством общедоступной и понятной всем членам той или иной общины номенклатурой терминов родства. В свою очередь данная номенклатура терминов образовала своего рода «категориально-понятийный аппарат» шежире, призванный образно и наглядно демонстрировать «генетически» обусловленную связь поколений по восходящей агнатной линии.

Что касается характера и функции родственных связей по материнской линии «жиен - нагашы» (букв. «племянник родного брата его матери, представителя другого рода – родной брат матери племянника, представителя отцовского рода»), то их следует объяснять в рамках и в контексте межродовых, т.е. межобщинных отношений, в которых в строгом соответствии с канонами и предписаниями шежире основную системообразующую регулятивную функцию выполняли брачные отношения. В сущности, именно этими отношениями манифестировалась, как гласит шежире, неизбежность исстари сложившихся социальных границ каждой общины-рода, маркированных по экзогамному принципу «семь поколений», т.е. путем запрета внутри общины-рода брачных отношений до семи колен. В таком качестве брачные отношения выступали как эффективный институциональный механизм регулирования исторически, экономически и экологически обусловленных демографических пределов и оптимума ресурсных возможностей среды обитания рода-общины. Дело в том, что именно семипоколенная экзогамная форма семейно-брачных отношений вкупе с патрилинейно-генеалогической системой идентификации и организации родственно-родовых связей выступали как инструмент организации отделения от данного семипоколенного экзогамного образования следующего круга родственников с выделением им необходимой территории и имущества, которое осуществлялось примерно с восьмого колена – нового предкового ядра становящейся общины. Данный с экономической, социокультурной и экологической точек зрения жизненно важный и необходимый акт обычно происходил как только в общине вследствие увеличения ее демографического оптимума остро ощущалась нехватка кормовых и водных ресурсов

родовой территории. Любопытная деталь: на межродовом (межобщинном) собрании наиболее авторитетных представителей соседствовавших общин – рубасы, аксакалов (старейшин), биев, батыров и т.д., где решались и определялись время, условия и порядок данной процедуры, первопричины отделения нового этнического коллектива объяснялись не столько хозяйственно-экономическими и экологическими факторами (они лишь подразумевались), но насущной необходимостью выработки и установления новой точки отсчета в деле семейно-брачных отношений. Следует сказать, что подобные собрания достаточно тщательно готовились и организовывались отмеченными представителями всех общин-родов, чьи экономические, демографические, общинноправовые, территориальные и др. интересы так или иначе были затронуты этим актом.

В связи с необходимостью такой, своего рода генеалогически организованной пространственной сегментации социальных отношений в социуме вносились соответствующие коррективы в действующие родословные схемы и их трактовку. Эти коррективы означали появление общинноправовой возможности брачных отношений между данной общиной («атажурт»- букв. «родина, земля предков») и отделившимся от нее новым коллективом. Сегментация родственно-родовых отношений путем пространственно-территориальной локализации и организации сегментируемой группы, в сущности, означает перераспределение людских, материальных и природных ресурсов данной этноэкосистемы. В этом смысле принцип сегментации представляет собой достаточно осознанный и эффективный способ сохранения и регулирования динамического равновесного состояния кочевой общины с точки зрения гармоничного сочетания ее оптимальной демографической плотности с ресурсами окружающей среды[12].

В контексте сказанного не трудно убедиться в том, что семипокоренная форма (принцип) брачных отношений являлась достаточно эффективным инструментом регулирования различных типов и уровней межобщинных отношений – экономических, территориальных, политических, военных и т.д. Шежире, в свою очередь, регулируя эти самые брачные отношения, выступало своего рода идеологической и историографической основой поддержания межобщинных (межродовых) отношений в необходимом равновесном состоянии.

Говоря о двух системо- и сюжетообразующих линиях в шежире – отцовской (доминирующей диахронно-восходящей) и матрилинейной (синхронно-горизонтальной) – отмечу, что все же в структуре шежире счет родства преимущественно велся по патрилинейно-восходящему принципу, что объясняется объективной логикой социальных отношений в кочевой среде. Составленные таким образом родословные схемы и таблицы вкупе с соответствующими мифами, преданиями, легендами и т.п., являющимися своего рода объяснительными текстами к этим схемам и таблицам, с точки зрения кочевника, отражают «возраст» социума-общины[13]. Такой способ интерпретации объекта генеалогически ориентированных интересов многих поколений кочевников в конечном счете послужил основной идеологической цели социума - «историческому» обоснованию социального опыта предков – основателей рода, а потому подлежащего перманентному воспроизводству как идеальной, совершенной модели общественного устройства кочевников.

Как видно из контекста изложенного, казахское шежире при всей своей историчности достаточно метафизично, что объясняется, прежде всего, его

онтологически и логически особым образом организованной природой как специфического фольклорного жанра. Имеется в виду сложение шежире в бесписьменной этнокультурной среде в течение практически всех поколений кочевников, языковой строй, вербальный способ аккумуляции, хранения и передачи генеалогической информации и т.д. В этом смысле шежире следует рассматривать и как генеалогически ориентированную «историческую автобиографию» кочевого этноса, шире – фольклорную историографию. В таком качестве шежире действительно представляет собой особую категорию исторического источника, означающую выработку соответствующей научно обоснованной методики извлечения необходимого объема информации. Речь идет о необходимости адекватного понимания сущностных характеристик шежире как специфического фольклорного жанра, что имеет ключевое значение при его изучении как источника.

Как фольклорный жанр казахское шежире структурно весьма сложное образование, включающее в себя разновременные и разнотематические мифы, легенды, предания, сказания, мифологизированные агиографические нарративы, паремиологические формулы (например, прецедентные тексты и т.д.), устойчивые словосочетания-фразеологизмы и т.п., дошедшие до нас преимущественно в прозаической форме. Вместе с тем, в небольшом количестве сохранились и поэтические варианты. И тут возникает закономерный вопрос: каким образом казалось бы на первый взгляд эти разрозненные фольклорные артефакты составляли единое целое – логически более или менее завершенную композицию шежире? Внимательный анализ шежире с точки зрения его структуры и функции показывает, что объединяющими факторами (принципами) здесь выступали родословные схемы и таблицы в качестве системо- и смыслообразующего начала, одновременно и временной осью формирования и сложения указанных артефактов в концептуально целостный текст-конструкцию. С другой – общетематическая и общецелевая предметная установка для всех этих генеалогически ориентированных фольклорных жанров – обосновать священное происхождение и совершенство актуально существующего социального порядка путем апелляции к идеальному прошлому. Обусловленные данной единой предметной установкой отмеченные артефакты со-функционировали по принципу дополнительности.

Как уже отмечалось, главным творцом-автором шежире выступала сама община-род, т.е. семипокленное экзогамное образование. Такое коллективное историографическое творчество общинников в конечном счете было направлено на воспроизводство опыта своих предков по созданию и «развитию» (поколенному обновлению) генеалогических «матриц», эффективно работавших «во все времена». И в таком качестве выступавших своего рода историографическим и идеологическим основанием апробированных на исторической практике своих предшественников традиционных норм и принципов родственных отношений и в среде новых поколений кочевников. В свою очередь, определение и регулирование линии социального поведения общинников-родственников в пределах семи поколений по отцовской линии есть и определение и регулирование правил брачных отношений, выступавших, как уже было сказано, мощным регулятором межобщинных отношений в пределах всего этноса.

Сопряженность генеалогических схем соответствующими мифами, притчами, легендами и сказаниями была главным условием идеологического обеспечения в социуме связи времен и поколений. Апелляция же к социальному опыту предков –

основателей общины-рода, в шежире, как отмечалось выше, являлась главным аргументом историографического обоснования незыблемости традиционного уклада жизни кочевников. Вместе с тем, «фольклоризованность» шежиры и объясняет размытость и условность пространственно-временных границ описываемых в нем исторических сюжетов и фактов, формульность и ситуативность его основных смыслообразующих положений (как, например «во времена правления Алаша хана», «на благословенной земле такого-то рода, (или племени, народа» и т.д.). Сказанным объясняется необходимость весьма осторожного и деликатного научного подхода к шежире, прежде всего, как к особой фольклорной категории исторических источников. Безусловно, историческая проекция шежиры и других фольклорных жанров, как показывает опыт ряда ведущих исследователей древней и средневековой истории Казахстана, нередко формирует принципиально новый взгляд на те или иные исторические темы, даже казалось бы, давно и капитально разработанные[14].

Итак, в свете сказанного не трудно убедиться в том, что проведение прямого аналога между собственно историческим источником и шежире как источником изучения даже такого генеалогически «специализированного» направления – этнической истории чревато ошибками как методологического, так и источниковедческого порядка. Материалы шежиры источниковедчески репрезентативны лишь в той мере, в какой они коррелируются и корреспондируются с данными других источников – археологических, нарративных, архивных и др.[15].

Вместе с тем шежире этнографически весьма информативно, поскольку являлось органической частью этнокультурной традиции – функционировало как один из механизмов и каналов аккумуляции, хранения и передачи межпоколенно-этнической информации – генеалогической, очень важной для кочевого социума. Это, с одной стороны. С другой – как особым образом организованный социокультурный институт во многом объясняет механизм реализации социальных отношений в кочевой среде. Иными словами, шежире регламентируя нормы и принципы родственно-родовых связей – «сквозного» типа общественных отношений, функционировало как достаточно эффективный социокультурный институт регулирования различных уровней и типов традиционных социальных отношений у кочевников. И это делает шежире одним из важнейших этнографических фактов-источников[16], что является предметом очень серьезного и самостоятельного исследования.

Список литературы

1. Данное понятие в соответствующих фонетических вариациях сохранилось в народной памяти у многих тюрко- и монголоязычных этносов: *шэжэра-шежере* – у башкир; *сежиле-седжере* – у туркмен; *санжыра* – у кыргызов; *цээжээр* – у монголов и т.д. // Башкирские шежере как исторический источник // Башкирские шежере. Составление, перевод текстов, введение и комментарии Р.Г.Кузеева. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1960. – С. 5-23; *Алтысбес М. А.*, Казахское шежере как исторический источник. Автореферат дис. доктора ист. наук. – Алматы, 2007. – С. 16, и др.
2. *Валиханов Ч.Ч.* Киргизское родословие // *Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч. в 5 т. Т. 1. – Алма-Ата: Наука, 1961. – С. 202-219; *Гродеков Н.* Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области – Т.1. Юридический быт. Ташкент, 1889; *Марков В.А.* Нумизматика джалаиридов. СПб., 1893; *Аристов Н.А.* Опыт выяснения этнического

состава киргиз-казаков Большой Орды и кара-киргизов на основании родословных сказаний и сведений, о существующих родословных делениях и родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований// Живая старина. Вып. III-IV. СПб., 1894; *Харузин Н.К.* К вопросу о происхождении киргизского народа// Этнографическое обозрение. – 1895. – №3. – Кн XXVI. – С. 49-92; *Құдайбердіұлы Шәкәрім.* Түрік, қырғыз-қазақ, һәм хандар шежіресі. Орынбор, 1911; *Тынышпаев М.* Материалы к истории киргиз-казакского народа. – Ташкент: Восточ. Отд. Киргосиздата, 1925; *Кононов А.Н.* Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. – М. – Л; Наука, 1958; *Кузеев Р.Г.* Башкирские шежере; *Зуев Ю.А.* «Джами' ат-Таварих» Рашид ад-Дина как источник по ранней истории джалаиридов// Зуев Ю.А. Ранние тюрки: Очерки истории и идеологии. А.: Дайк-Пресс, 2002. – С. 291-297; Он же. Историческая проекция казахских генеалогических преданий (к вопросу о сущности и пережитках триальной организации у кочевых народов Центральной Азии). А.: Наука, 1980. – С. 63-78; Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая. //Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI-XVIII вв. А.: Наука, 1983. – С. 106-164; Он же. Переход к власти к племенным биям и неизвестной династии тукалтимуридов в казахских степях в XIVв. (К проблеме восточных письменных источников, степной устной историографии и предыстории казахского ханства) // *Утемиш-Хаджи.* Чингизнаме. Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследование В.П.Юдина. А.: Наука, 1992. – С. 57-82; *Муканов М.С.* Из исторического прошлого: родословная племен керей и уак. – А.: Атамұра, 1998; *Аргынбаев Х., Мұқанов М.С., Востров В.В.* Қазақ шежіресі хақында. Алматы: Атамұра, 2000; *Әлімбай Н., Базылхан Н.* «Қарасай ибн Көшек ибн Айдар Байсал ибн Түкті ибн Жәдікке» арналған екі қолжазба бойтұмар туралы // Орталық музей еңбектері: музей ісі, тарих, этнология, фольклортану, антропология, деректану, нумизматика. І-Шығарылымы. А.: Ғылым, 2004. 307-341б.; *Әлімбай Н., Белтенев Ж.* Қазақстан Мемлекеттік Орталық музей қорындағы Мұхамеджан Сералиннің (1872-1929) ата-бабаларының шежіресі жөніндегі қолжазбасы (жалпымәтіндік сипаттама)// Сонда. 342-353 б.; *Әлімбай Н.* Қазақтың дәстүрлі шежіресінің институционалдық бітімі жөнінде: табиғаты, құрылымы, қызметі// Мир Евразии: история, современность, перспектива. Труды пятого Международного Евразийского научного форума. – Астана, 2006. – С. 22-27; *Алпысбес М.А.* Указ. дис., и др.

3. *Кузеев Р.Г.* Указ. соч.

4. *Кузеев Р.Г.* Указ. соч. – С. 8.

5. Вопрос об институциональной природе и функциях шежере в настоящей статье рассматривается лишь частично, поскольку выходит за рамки нашего исследования.

6. О мифопоэтической (или «космологической») эпохе как об особом пространственно-временном континууме сложения и функционирования соответствующего мифопоэтического типа мышления подробно см.: *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику// Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Исследования по фольклору и мифологии Востока. М.: Наука, 1984. – С. 9-15.

7. В настоящее время основной корпус различных вариантов шежере хранится в фондах Центральной научной библиотеки Министерства образования и науки РК (далее - МОН РК) и Института литературы и искусства МОН РК (об этом частично см., *Алпысбес М.А.* Указ. автореф. дис. – С.12). В 70-е годы прошлого века сотрудниками

отдела новой истории Казахстана Института истории, археологии и этнографии им. Ч.Ч.Валиханова (тогда институт так назывался) республиканской Академии наук под руководством его заведующего члена-корр. НАН РК Б. Сулейменова были собраны солидные материалы по шежире практически по всем регионам республики. К сожалению, большая часть этих бесценных материалов, хранившихся в архивах названного института, была утрачена. Во всяком случае, при изучении автором этих строк в 2001 г. соответствующих архивных данных института обнаружилось, что большинство имевшихся ранее в фондах этого учреждения вариантов шежире по таким родоплеменным образованиям Среднего жуза казахов, как найманы, керей, уаки, частично аргыны, отсутствует. Очень большой объем материалов по шежире Старшего и Младшего жузов, насколько мне известно, хранились соответственно в личных архивах ныне покойных профессора Х.Аргынбаева и В.В. Вострова. По уровню соответствия традиционным канонам шежире (грамматическим, морфофонологическим, стилевым и т.д.) из опубликованных вариантов шежире научный интерес безусловно представляют материалы Нуржана Наушабайулы, особенно, знаменитого знатока традиционной культуры казахов Машһур-Жусуп Копейулы. см.: *Наушабайулы Н. Мәнзумат қазақия*. – Қазан, 1903. – 32 б.; Он же. *Алаш*. – Қазан, 1910. – 61 б.; *Копеев Ж. Қазақтың осы күнгі әңгімесі*. – Қазан, 1907. – 24 б.; Он же. *Сарыарқа кімдікі екендігі туралы*. – Қазан, 1907. – 18 б.; *Мәшһүр-Жүсіп. Қазақ шежіресі. Шығармалары*. 10-Т. – Павлодар, ТОО НПФ «ЭКО», 2007. – 445 б.

8. Родословные торе (чингизидов) и кожа образуют самостоятельную категорию шежире, обусловленную, прежде всего, их особой привилегированной статусной позицией в традиционной системе институциональных отношений у кочевников. О генеалогии ряда ханов и некоторых представителей сословия кожа XVIII – XIX вв. см.: *Ерофеева И.В. Родословные казахских ханов и кожа XVIII – XIX вв. (история, историография, источники)*. А.: ТОО «Print-S», 2003. – 178 с

9. *Алимбай Нурсан*. Община как социальный механизм жизнеобеспечения в кочевой этноэкосистеме // Алимбай Н., Муқанов М.С., Аргынбаев Х. Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории. - - Алматы: Наука, 1998. – С. 35.

10. *Алимбай Нурсан*. Указ. соч. - С. 10-61; *Alimbai Nursan*. La comunità come principale forma organizzativa delle relazioni sociali dei nomadi: note preliminari // *Popoli della Yurta Kazakhstan: tra le origini e la modernità*. Milano: Jaca Book, 2008.- P. 99-110(на итал. яз.); *Алимбай Нурсан*. Еще раз о кочевой общине как основной организационной форме традиционных социальных отношений у казахов // *Вклад кочевников в развитие мировой цивилизации. Сборник материалов международной научной конференции*. Алматы: 21-23 ноября 2007. - Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – С. 208-221; *Alimbai Nursan*. Community as a principle organizational form of social relations of nomads // *Eleink. Magyar Őstörténet*. 2009. VIII. Évfolyam, 1. Szám (15.). – P. 28-35.

11. О содержании понятия «устная степная историографическая традиция» см.: *Юдин В.П.* Неизвестная версия гибели Урусхана (из политической истории восточного Дашт- и Кыпчака XIV – в.) // *Утемиш-хаджи*. Чингиз-наме. Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследование В.П.Юдина. - Алма-Ата: Гылым, 1992. - С. 79-80.

12. *Алимбай Нурсан*. Община как социальный механизм жизнеобеспечения в кочевой этноэкосистеме. – С. 36.

13. Привожу в этой связи следующую интересную мысль выдающегося российского ученого В.Н.Топорова, очень четко и обобщенно передающую своеобразие и направленность генеалогической интерпретации истории в традиционных обществах: «В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано? как произошло? и т.п.) актуальная картина мира неминуемо и неразрывно связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что он имел место в «первоначальные» времена. Следовательно, «исторические» предания (как и генеалогические схемы, схемы родства и брачных отношений), служа в конечном счете одним и тем же целям, образуют своего рода временной диапазон данного социума, выраженный в терминах поколений – от предков в прошлом, до потомства в будущем. Поэтому, как и мифологизированное «историческое» предание, совмещает в себе два аспекта - диахронический (рассказ о прошлом в его явной или неявной связи с настоящим) и синхронический (средство объяснения настоящего а иногда будущего)». См. *Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Серия: Исследования по фольклору и мифологии Востока. М.: Наука, 1988. – С.11., а также примечания к этой статье: - С. 46. Обращает на себя внимание то, что в словосочетании «исторические предания», первое слово ученым заключена в кавычках. Очевидно, имелась в виду фольклоризованность генеалогически ориентированной трактовки истории в традиционных социумах. Однако, выделение В.П.Топоровым так называемых диахронического и синхронического аспектов в генеалогической историографии как два самостоятельных и вполне равнозначных направлений представляется не совсем верным. Это слишком в духе модернизма, столь широко распространенного особенно в историографии древних и средневековых восточных обществ «объяснительного» приема. Во всяком случае, расчленить этих двух аспектов в историографической традиции кочевников в силу указанной выше специфики исторического сознания номадов («настоящее – это воспроизведенное прошлое») практически невозможно, да и не нужно. Дело в том, что в кочевой среде любая генеалогически ориентированная интерпретация настоящего (структуры генеалогически организованных социальных связей) в конечном счете есть рассказ о генеалогической истории предков. И в такой своей «исторической» ориентированности и нацеленности шежире выступало в качестве идеологического и историографического обоснования незыблемости традиционных устоев общинного образа жизни кочевников.*

14. Блестящие образцы плодотворного научного подхода к шежире и другим фольклорным жанрам как к особому виду исторических источников продемонстрировали в своих исследованиях два выдающихся казахстанских историка: *Юдин В.П.* Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая. //Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI-XVIII вв.; Он же. Переход к власти к племенным биям и неизвестной династии тукатимуридов в казахских степях в XIVв.; Он же. Неизвестная версия гибели Урус-хана (из политической истории Восточного Дашт- и Кыпчака XIV в.) // *Утемиш-Хаджи. Чингиз-наме...* - С. 76-82; *Зуев Ю.А.* Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков. Автореф. дис. канд. ист. наук. А., 1967; Он же. Историческая проекция казахских генеалогических преданий... – С. 63-78., и др.

15. *Алимбай Нурсан*. Казахская версия эпического сказания «Едыге» как источник по социальной истории кочевников (предварительный опыт источниковедческой экспертизы) // Вестник Евразийского гуманитарного института. – 2005. - № 4. - С.59.

16. О содержании и онтологическом статусе понятия «факт-источник» см.: Источниковедение: теоретические и методические проблемы. М.: Наука, 1969.

ТҮЙІН

ҚАЗАҚ ШЕЖІРЕСІ - ТАРИХИ ДЕРЕКТЕРДІҢ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ КАТЕГОРИЯСЫ

Мақалада шежіре тарихи деректің фольклорлық категория ретіндегі болмысы зерттелінеді. Шежіренің формулдылығы, ахуалдылығы, шарттылығы және вариативтілігі оны фольклорлық жанр ретінде бағалауға мүмкіндік береді. Осыған орай, шежірені тарихи дерек ретінде пайдаланғанда оның фольклорлық табиғатын ерекше ескерген ләзім.

КАЗАХСКОЕ ШЕЖИРЕ КАК ФОЛЬКЛОРНАЯ КАТЕГОРИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ

В статье шежире анализируется как особая фольклорная категория исторических источников. Формульность, ситуативность, условность и вариативность сюжетной линии шежире являются основанием для научной идентификации его в качестве отдельной жанровой категории казахского фольклора. Отсюда – необходимость адекватного источниковедческого подхода к шежире как к фольклорному жанру.

Ключевые слова: шежире, исторический источник, фольклорный жанр, род, этнос, общество, социальные(общественные) отношения, пространство, время, традиция.

SUMMARY

This is an analysis of shezhire as a special folklore category of historical sources. Paradigmatic development of story, structural symbolic, composition situational context, conventionality, variability of the plotline of shezhire are a basis for its scientific identification as a special genre category of folklore. Shezhire is a mainstream of oral historiographic tradition of Kazakhs peoples. The main role of shezhire is a genealogic interpretation of ethnogeny and ethnic history of the people in terms and principles of ancestral and tribal relationship. This is why there is a necessity of adequate scientific approach to shezhire as a folklore genre.

Key words: Shezhire, historical source, speaking class, folklore genre, clan, ethnos, society, social relations, space, time, tradition.