

Н.Ш. Курумбаев

Казахские поверья: эволюция или трансформация?

Казахские поверья, некогда составлявшие часть традиционной картины мира, тесно переплетены с обрядами, обычаями и традициями различных сторон культурной жизни народа. Как показывают полевые этнографические материалы, в памяти носителей культуры сохранилось множество поверий, примет и табу, но современным казахам, в особенности молодежи, зачастую уже не понятен их внутренний смысл. Цель данной работы – попытка представить семиотическую интерпретацию казахских поверий.

Корни казахских обычаев и традиций уходят в глубокую древность, когда люди поклонялись природным силам, богу Тенгри, когда сохранялись различные формы тотемизма, анимизма, магии. На истоки казахских поверий обратил внимание Ч.Ч. Валиханов, один из первых казахских ученых-просветителей. В статье «Следы шаманства у киргизов», отмечая синкретизм верований казахов, он пишет: «Рым, т.е. обычаи, соблюдение которых в шаманстве избавляло от несчастий, а нарушение вело за собой какое-нибудь бедствие. Одним словом, те простонародные обычаи, которые европейцы называют у себя суевериями или предрассудками, а в шаманстве они и составляют обрядовую часть их веры. Рым называются также обряды, исполняемые в виде предзнаменования» (Валиханов 1985. С. 62). По определению С.Е. Ажигали, «*ырым* – это архаичная вера, в основном магического происхождения, в различные обстоятельства, непосредственно не связанные с действительностью, и которые необходимо учитывать в повседневной жизни» (Ажигали 2001. С. 51).

В этнографической литературе накоплен обширный эмпирический материал, имеющий отношение к данной области народных представлений. Тем не менее приметы, поверья и табу все же остаются малоисследованным пластом традиционной культуры казахов и таят в себе много недостаточно изученного.

В поверьях (*ырым*) отражаются этическая, воспитательная, обрядовая, моральная, мировоззренческая, аксиологическая, апотропейная стороны культуры традиционного общества казахов. Они хранят культурно значимую для социума информацию и призваны обеспечивать

благополучие в жизни. Однако степень сохранности примет и их функций в традиционном обществе на современном этапе постоянно меняются.

Сохранившиеся на данный момент поверья и приметы «отфильтровывались» веками, вбирая в себя аксиологически важную для общества информацию, накопленную на протяжении культурогенеза социума. Они хранят в себе изначальное семантическое содержание, которое, с одной стороны, является частью традиционной картины мира, а с другой – призвано оберегать общество от кризисных ситуаций. Причину их возникновения и развития С.Е. Ажигали видит в том, что «суеверия вообще не являются случайными по происхождению, но зарождаются (отмирают) в зависимости от социально-экономических условий» (Ажигали 2001. С. 51).

Семиотические исследования в этнологии представляются весьма значимыми и перспективными. Посредством символов и знаков, заключенных в обрядах и ритуалах, тот или иной индивид не только идентифицирует себя с этнической общностью, но и аккумулирует, хранит и передает культурно-значимую информацию, накопленную социумом. Культурная информация, содержащаяся в символе, может быть «прочтена» исполнителем, а через него – и исследователем, что позволит рассмотреть не только механизм функционирования символа, но и возможности коммуникации посредством ритуалов в бесписьменных обществах (Ерназаров 2001. С. 3).

В современной этнографической действительности мы наблюдаем осколки реликтовых форм, существующих в виде поверий, запретов (табу) и примет, – некогда единого полотна традиционной картины мира. Как отмечает Б. Ибраев, в прошлом предметный мир кочевника характеризовался тем, что там «каждая вещь, помимо своей функции, несла еще не менее важный для жизни человека, семантический пласт, в котором каждому предмету было определено место в единой структуре Мира, куда входили категории этики и морали» (Ибраев 1980. С. 40–45).

Согласно полевым материалам, в сельской местности поверья и приметы имеют большую степень сохранности, чем в городской среде. Технический прогресс и убыстряющиеся темпы урбанизации делают

процесс трансформации семантического содержания поверий и примет и отчасти их полную утрату, по-видимому, неизбежными.

Респонденты на вопрос, с чем связана необходимость соблюдения тех или иных запретов, обычно отвечают: «Так надо, иначе будет плохо», «Так поступали предки». Сравнительный анализ аналогичных этносемиотических функций отдельных элементов обрядов и ритуалов позволяет прояснить данный аспект.

В последнее время у народа возрос интерес к своим историческим корням, возрождаются многие элементы традиционной культуры, но национально-культурное возрождение «не подразумевает возврат или механическое воспроизведение культурных эталонов прошлого, а идет актуализация в сознании носителей культуры тех элементов традиционной культуры, которые обладают не только высоким семиотическим статусом, но и устойчивым аксиологическим значением. При этом возрождение культурных традиций осуществляется посредством символов культуры» (Ерназаров 2003. С. 5).

Согласно традиционным представлениям казахов, соблюдение примет, поверий и табу избавляло от грядущих несчастий. Например, запрещались ряд действий или поз, связанных с состоянием траура и/или напоминающих о нем («нельзя опираться о землю», «бежать с громкими возгласами в направлении дома», «бегать вокруг дома»). Придерживаясь этих предписаний, люди символически ограждали себя от воздействия враждебных сил, хотели улучшить свое положение в обществе и в жизни целом.

В родильной обрядности казахов прослеживается целая система предписаний, запретов, примет и поверий, направленных на ограждение роженицы и ребенка как от воздействия потусторонних вредоносных сил, так и от порчи со стороны окружающих их людей. Беременная женщина в социуме рассматривалась как нечто благородное, как незащищенное существо, носившее в себе будущего человека. Она соблюдала ряд предписаний и запретов, цель которых сводилась как к охране беременной, обереганию ее от влияния нечистых сил, так и к предупреждению их воздействия. Уже в чреве матери ребенок приспосабливался к будущей жизни. По сведениям наших информантов, ребенок в чреве воспринимает все, что происходит вокруг, и когда он

появится на свет, у него в результате этого могут развиваться различные способности (Курумбаев 2003. С. 263).

В период наступления предродовых схваток окружающие женщину люди пытались облегчить роды с помощью определенных действий. Так, считалось, что во время предродовых схваток на теле беременной не должно быть ничего металлического, поэтому обязательно снимали серьги, кольца, убирали петли на ее одежде (иначе голова ребенка застрянет), распускали волосы. Раскрывали все сундуки, двери и замки, развязывали узлы, т.е. действия подчеркивали открытость, освобождение пути. По мнению Х.А. Аргынбаева, смысл этих действий заключался в стимуляции быстрого разрешения беременной (Аргынбаев 1973. С. 88). По сведениям А.Т. Толеубаева, эти ритуальные действия должны были способствовать легкому разрешению женщины от бремени, а также развязыванию родовых пут, облегчению предродовых схваток посредством имитативной магии (Толеубаев 1991. С. 65). Интерпретация А.Т. Толеубаевым данного поверья совпадает с сообщениями наших информантов.

В родильной обрядности преобладают верования магического характера. Многочисленные запреты и представления связаны с охранительной функцией, поскольку новорожденный рассматривался как беспомощное существо. Сразу после рождения ребенка заворачивали в старую одежду пожилого, счастливого человека, потому что верили, что все его качества перейдут к младенцу. В наше время этот обряд претерпел изменения: новорожденного заворачивают в новую белую материю, связывая это с тем, что судьба ребенка будет благополучна, а также с необходимостью соблюдения гигиены. Белое в народном восприятии, как свидетельствуют наши полевые материалы – цвет чистоты и благополучия. В данных верованиях прослеживаются элементы симпатической магии.

Любопытная символика связана с первой рубашкой *ит-койлек* (собачья рубашка). Существовало поверье: если, отправляясь на судебную тяжбу, спрятать подмышкой семь таких рубашек, обязательно выиграешь (Ибрагимов 1872. С. 120–152). Это представление связывают с защитной функцией рубашки. Представляется, что облачение ребенка в ит-койлек в начальный период его жизни – это своеобразная маркировка места ребенка как еще не определившегося, не утвердившегося суще-

ства. В связи с этим ребенка до определенного времени «не причисляют» к категории людей. Его вхождение в мир людей происходит только после имянаречения, а окончательно – после сорокадневья. Информанты интерпретируют это так: «ребенок вследствие этого общается к людям». В родильной обрядности собака встречается неоднократно, и это не случайно: собака считалась символом плодородия. Ей приписывают различные охранительные функции, она является оберегом ребенка. Ж.К. Каракозова отмечает, что «собака считалась представителем нижнего мира и другом-покровителем человека» (Каракозова 1997. С. 26). Значительное внимание уделялось и *кіндік шеше* (букв. *мать по пуповине*), ее жизнь, да и сама она должны были быть благополучными.

Сравнивая родильную обрядность казахов различных регионов, мы видим, что южная часть Казахстана подверглась влиянию народов Средней Азии, в особенности киргизов, каракалпаков, узбеков, что отмечается многими исследователями (Толеубаев 1991. С. 173).

Родители, у которых дети часто умирали, прибегали к мнимой продаже ребенка, затем через определенное время снова выкупали ребенка, обычно за топливо – мешок кизяка. Данный обычай Х.А. Аргынбаев считает пережитком поклонения огню: «по народному поверью огонь – великая сила. Когда рядом с ребенком огонь, никто не посмеет навредить ему, ребенок будет расти под покровительством света, не померкнет его звезда» (Аргынбаев 1973. С. 95). Но информанты объясняют это действие как способ «запутать, ввести в заблуждение злых духов, угрожающих жизни и безопасности ребенка». С этим же связан обычай называть ребенка именами домашних животных: *Ит* (собака), *Кушік* (щенок), *Мышык* (кошка). Когда дети не выживали, пуповину ребенка нередко отрезал мужчина, причем делал это топором, положив пуповину на порог. Этим действием (через порог) ребенка приобщали к духам предков, т. е. предоставляли его их заботе.

После отпадения пуповины ребенка укладывали в колыбель. Этой церемонией руководила повитуха или многодетная женщина. Праздник по случаю данного события назывался *бесік той*. Прежде чем впервые уложить ребенка в колыбель, ее очищали огнем. Окуривание колыбели перед каждым укладыванием ребенка связано с верой в

магическую силу огня. Колыбель как символическая категория тождественна будущему ребенка – его судьбе. По поверью, основа дальнейшей судьбы ребенка закладывается с колыбели.

Первая обрядовая стрижка волос и ногтей подразумевала собой также приобщение ребенка к реальной жизни. Волосы считались священными и их нельзя было выкидывать; их скатывали на ладони в клубок и, завернув в белый платок, подшивали младенцу под воротник одежды или же пришивали к подушке до его взросления (по объяснению информантов, «чтобы у него в жизни был достаток»). Народная пословица гласит: «Если не снимать с ребенка внутриутробный волос, то будет сильным его проклятие». Большинство символических мероприятий в родильной обрядности направлено на создание гармонии в жизни ребенка. Рассмотренное представление встречается у ряда народов Средней Азии и Казахстана, что указывает на его глубокие корни.

С одеждой у казахов связаны поверья, имеющие апотропейную, магическую и другие функции. Начиная с периода младенчества и до самой смерти человек облачен в одежду. Одежда – важная составная часть традиционного мировоззрения казахов. Члены социума верили в связь судьбы новорожденного с одеждой старых, здоровых, имеющих многочисленное и здоровое потомство людей, что объясняло сохранение обычая пеленания в кусок старой, но чистой ткани или в чистую, но старую одежду пожилого, благополучного, здорового человека. Существовала вера в негативную силу одежды бесплодных женщин и, напротив, в положительную силу одежды женщин плодовитых, здоровых, многодетных (Шаханова 1998. С. 66–67).

У казахов существует термин *тебрік*, смысл которого в том, что через лоскуток ткани можно приобщиться к счастью того или иного человека. Одежда считалась носителем *счастья* (казах. *кут*). Также существовало поверье о возможном уходе счастья вместе с одеждой, поэтому, отдавая кому-нибудь платье, оставляли у себя одну пуговицу или завязку. Казахская пословица гласит: «Чем внушать устремление с гору, лучше ниспошли везения с палец», по-видимому, она связана с данным поверьем.

Бесплодие и малодетность считались тяжелейшим несчастьем, существовали многочисленные поверья, связанные с бесплодной

женщиной и ее одеждой. Бесплодие считалось своего рода заболеванием, вызванным духами или колдовством. Чтобы обрести потомство, приглашали знахарей (*емши*), посещали святыни или же пытались магическим путем «перевести» недуг на другую женщину. Видимо, в связи с этими представлениями женщинам запрещалось меняться одеждой или надевать одежду нерожавшей или бесплодной женщины. Таких женщин не допускали к постели новобрачных, к детской одежде, не разрешали присутствовать при родах, так как это считалось опасным для жизни и матери, и ребенка. Напротив, верили, что одежда здорового, многодетного, благополучного человека обладает счастьем.

Существовало также поверье, что, надевая чапан, брюки, обувь, следует произнести «Бисмилля», начинали при этом с правой руки, с правой ноги. Раздеваться начинают в обратном порядке – с левой ноги, с левой руки. По сообщениям информантов, счастье всегда приходит с правой стороны. Поэтому на правую сторону приходится большая часть ожиданий, упований и молитв казахов. «Мое дело правое», «Да будет правда» – все эти и другие пожелания равнозначны поклонению правой стороне (Кайбарулы, Бопайулы 1998. С. 116).

Сакральным значением в традиционном казахском обществе был наделен головной убор. Как писал Ч.Ч. Валиханов, «киргизы (казахи. – Н.К.) ни за что не дают своего головного убора, боясь худых последствий» (Валиханов 1985. С. 484). Голова (наряду с печенью) считается местом локализации «кута». Головной убор называют *уйдін куты*, т.е. кут семьи (дома) и строго соблюдают ряд связанных с ним запретов и правил (нельзя меняться головным убором с кем-либо – иначе будут головные боли и головокружение; нельзя бросать его на пол, перешагивать через него, наступать на него и т.п.).

Напротив, обувь соотносилась с анатомическим низом, земным началом. Ее не разрешалось поднимать выше головного убора, запрещалось проходить в уличной обуви в почетную часть юрты. Н.Ж. Шаханова интерпретирует это так: данный жест – поднимание ног вверх – запрещен потому, что воспринимается как пинание неба. Не исключена связь этого поверья с древнетюркским культом неба Тенгри.

Вместе с тем есть упоминание об использовании стельки обуви в народной медицине: считалось, что сглаз проходит, если трижды уда-

рить ребенка стелькой, взятой из обуви дяди по матери или же вещь, украденной у сглазившего (*Шаханова* 1998. С. 66).

Большое место в поверьях казахов занимает цветовая символика животных и вещей. Можно выделить три основных цвета: черный (*кара*), белый (*ак*) и пестрый (*ала*). Эти цвета являются у казахов основными символами трех миров.

Белый цвет наиболее распространен в цветовой гамме казахов. Он широко использовался при родах. При трудных родах к женщине приводили белую лошадь с синими глазами или приносили в жертву белого барана с желтой отметиной на голове. Считалось, что белая лошадь с бельмами на глазах отгоняет злых духов при родах. Белая веревка используется при перерезании пут ребенка (чтобы дорога в жизни была светлой, удачной). Принятие решения о свадьбе знаменовалось закланием белой лошади. Невеста, переступив порог дома свекра, выполняла тот же ритуал: ей мазали лицо молоком, а при переезде в дом жениха лицо ей закрывали белой тканью. Исследователи интерпретируют эти действия как «магико-анимистические действия, которые должны были обеспечить потомство, достаток и мир в семье» (*Басилов, Кармышева* 1997. С. 80–81). Белая кошма – основа свадебного убора невесты. Белое у всех народов считается цветом чистоты и непорочности. Как видим, использование белого цвета весьма широко, спектр его применения не ограничен.

Но без черного нет и белого, день не существует без ночи. Черный цвет – символ потустороннего, низшего мира. Людей, не имевших детей, встречали в черной юрте, сажали на черную кошму и подавали им черного барана. В знак траура на юрте вывешивали черный флаг, если умерший достиг 35 лет – как символ того, что смерть вырвала его у жизни. Жена умершего надевала черный платок. Очевидно значение черного цвета как символа смерти, конца жизни, символа низшего мира (*Каракозова, Хасанов* 1993. С. 59).

Среди других цветов казахи выделяют еще желтый (*сары*) – цвет огня, высшего мира. После завершения переговоров сватов отец невесты резал белого барана с желтой отметиной на лбу. Желтая отметина на лбу животного была обязательна при жертвоприношениях богам. Веревка для разрезания пут не должна была быть желтой, чтобы не было «желтой печали» (*сары уайым*). Казах не дарит родственни-

кам и приятелям предметы желтого цвета. Желтый цвет – знак нездоровья, от него может начаться желтуха и хронические заболевания.

С цветом, который обозначался как *ала* (полосатый, пестрый, многоцветный), в основном было связано понятие *ала-жіп* (разноцветная веревка). Как видим, спектр его применения широк, поскольку он символизирует все многоцветье мира и, таким образом, ала-жіп связана с жизненно важными вопросами: с родильной обрядностью (для усиления родовых схваток роженице вкладывают в рот цветную веревку, ее используют при перерезании пупка ребенка). Разноцветная веревка священна, ее вешают на почетном месте, посвящая предкам, чтобы они оберегали дом. Разноцветная веревка используется и путником: если ему пришлось заночевать в дороге, он обводит ею вокруг себя для ограждения от опасностей. Разноцветная веревка используется как характеристика отношений между индивидуумами. Если отношения между людьми прекращаются, то говорят – «разноцветная веревка между нами разорвалась», что означает окончательный разрыв отношений.

Таким образом, цветовая символика казахов повторяет существующие у них представления о трех мирах.

Пища рассматривается казахами прежде всего как божья благодать. С ней связывались понятия «счастье», «изобилие», «благополучие». Считалось, что человек, уезжающий из дома далеко и надолго, может унести «счастье» этого дома с собой. Поэтому перед отъездом любого члена семьи совершался обряд перенесения «счастья» с этого человека на какой-либо вид пищи, которая затем съедалась остальными членами семьи.

На пищу переносились свойства употреблявших ее людей. Гость рассматривался как лицо священное, как «дар бога», и оставшаяся после него пища считалась обладающей благодатью и охотно съедалась. Чтобы ребенок скорее научился говорить, его кормили остатками еды красноречивого человека, считая, что вместе с пищей к ребенку перейдет и красноречие. Здесь прослеживается магия контакта и подобия, т.е. через еду происходит приобщение к качествам человека.

Существовало несколько правил, соблюдение которых считалось обязательным при приготовлении пищи. Женщина, готовящая пищу, должна иметь на руке кольцо или перстень, иначе данная пища будет

считаться нечистой (в этом прослеживается общая для Востока вера в магическую и очистительную силу колец и перстней). У казахов имеется следующая поговорка: «Чтобы пища была чистой, на руках должен быть перстень» (ПМА).

Существовали и определенные правила приема пищи. Во время еды казах берет пищу правой рукой, брать еду левой рукой – верх невоспитанности. Подносить пищу ко рту и здороваться правой рукой, заходить и выходить с правой ноги – во всем этом воплощается благое пожелание успешного продвижения дел и исхода всех начинаний.

За дастарханом как до начала трапезы, так и во время нее вошедшего человека не приветствуют рукопожатием, а только кивают головой и приглашают к столу. Не стоит пренебрегать трапезой ради рук, да к тому же невымытых, это не вписывается ни в какие человеческие правила. Трапеза – священна, и прерывать ее нельзя. Заметим также, что воспрещается встряхивать руками при вкушении жирной пищи, ибо, как считается в народе, в этом случае еда сотрясается, и ее святое заклание поражает «нерадивого» человека.

По пищевым капризам (*жерік*) беременной женщины определяли качества и даже пол будущего ребенка. Например, если у женщины появляется желание поесть мяса диких зверей, то это считается предзнаменованием рождения ребенка мужского пола. Пристрастие к сладким продуктам предвещало рождение девочки. Как видим, эти поверья основаны на симпатической магии: женщина любит сладкое, мужчина – мясо диких зверей. Удовлетворение пищевой прихоти считалось необходимым, так как воспринималось как желание будущего ребенка и залог здорового развития. По сообщению И.С. Колбасенко, несмотря на мусульманский запрет, удовлетворяли даже прихоть беременной к свиному мясу.

По мнению информантов, постоянное слюноотделение и ямочки на щеках ребенка указывали на несвоевременное удовлетворение пищевых капризов беременной. По сведениям Н.Ж. Шахановой, для беременной готовили специальное блюдо, называемое *жерік асыньк табагы* (букв. «блюдо пищевой прихоти»). Автор предлагает следующую интерпретацию этого факта: набор частей баранины для этого блюда зависел, с одной стороны, от возраста женщины, с другой – включал грудинку (традиционную долю зятя), сычуг (предпочтительное для рож-

дения сына), бедренную кость (используемое при обряде усыновления), т. е. компоненты блюда были призваны способствовать рождению сына (Шаханова 1998. С. 73–74).

С наступлением беременности ограничения касались и пищи женщины. Женщина не должна была есть мясо верблюда из опасения, что период беременности может затянуться «как у верблюда, на 12 месяцев». В связи с аналогичным поверьем беременная избегала есть мясо со щиколотки животного, но охотно ела мясо с голени, чтобы ребенок родился нормальным и рос здоровым. До первого движения ребенка в чреве матери ей не разрешалось обижать собаку, гнать ее прочь: это могло затруднить роды.

Если срок беременности женщины все же затягивается, то полагали, что она поела верблюжатины. Чтобы исправить положение, прибегали к следующим мерам: женщина перешагивала через шею лежащего верблюда или же проходила под верблюдом, ей давали поест немного жареного сала с верблюжьего горба. Эти поверья связаны с имитативной магией – подобное вызывает подобное. Н.Ж. Шаханова отмечает общетюркский характер представлений, связанных с запретом на употребление верблюжатины и зайчатины, приравнивая этих животных к символам плодородия (Шаханова 1998. С. 72).

В первый же день после родов для роженицы закалывали барана, называемого в этом случае *калжа*. Эта пища имела обрядовый характер, поэтому перед ее принятием требовалось выполнить ряд условий. Первой мясо этого барана должна была попробовать сама роженица. Если кто-нибудь до нее снимал пробу, у роженицы якобы могли появиться боли – послеродовые схватки. Чтобы избежать этого, еще во время разделки туши отрезали немного мяса или печени и, поджарив, давали роженице.

Все шейные позвонки барана, заколотого для *калжи*, тщательно очищали от мяса, чтобы шея ребенка «укрепилась и была так же крепка, как у барана». При этом пользовались только зубами, режущих инструментов не применяли. Очищенные позвонки нанизывали на прямую палку и развешивали до окончания сорокадневного периода. По законам имитативной магии это якобы способствовало быстрому укреплению шейных позвонков младенца и предохраняло его позвоночник от всевозможных искривлений. Кроме того, считалось, что оставление

на шейных позвонках мяса или хрящей вызовет выделение гноя из глаз. Н.Ж. Шаханова считает, что этот обряд «оформлял первичную социализацию ребенка, введение его в коллектив» (Шаханова 1998. С. 81).

По традиционным представлениям, нельзя готовить пищу в доме покойника. Это обусловлено будто бы тем, что в момент смерти человека помещение, где лежит умирающий, незримо обрызгивается его кровью, поэтому следует заблаговременно вынести оттуда продукты и посуду, чтобы они не стали ритуально нечистыми. А.Т. Толеубаев связывает данное представление о присутствии крови в доме покойного с доисламскими анимистическими воззрениями. Такой запрет имеет широкое распространение в казахстанско-среднеазиатском регионе (Толеубаев 1991. С. 91).

В связанных с пищей поверьях казахов определенную роль играют также глубоко архаичные идеи, восходящие к широко известным и достаточно изученным представлениям, развившимся из промыслового культа (вера в магические свойства костей и частей туши животных, запрет ломать кости и т.д.). Как отмечал П. Ходырев, «кости нарезаемых животных никогда не пересекаются, а лишь вылуциваются. Перелом или нечаянное пересечение их у большинства, по крайней мере, богатых киргиз, ведет к тому, что всю пищу выбрасывают собакам» (Ходырев 1917. С. 195).

Особенно строго это правило соблюдалось на поминальных тризнах. Кости *согыма* (специально откормленного и забитого на зиму скота) по мере съедания не выбрасывают в беспорядке, а хранят в чистом месте. Согласно интерпретации информантов, в этих костях помещается гений пищи. К зимнему забою предназначают не только самых упитанных, но и самых лучших особей в поголовье. Если кости разбрасывать как попало, дикие звери начнут истреблять домашний скот и птицу, от них не будет покоя. Во избежание всего этого собранные за зиму кости по весне варят, из них вытапливают жир. После этого кости закапывают глубоко в землю под порог, по правую сторону от входной двери. Информанты считают, что смысл этого ритуала – благое пожелание, чтобы стойбище не оскудело до следующего согыма, а порог был в жиру. По нашему мнению, истоки этих представлений вос-

ходят к глубокой древности, когда скот почитался как основное средство существования (ПМА).

В традиционном обществе с пищей связано множество верований. Ее нельзя было не почитать, так как она считалась священной. Это связывается с верой в то, что она являлась средством существования. Ей приписываются и многие другие маркирующие функции, через нее демонстрируются отношения людей друг с другом.

Таким образом, проанализировав частично казахские поверья и приметы, мы можем сделать определенные выводы. В поверьях отражаются этическая, воспитательная, обрядовая, моральная, мировоззренческая, аксиологическая, апотропейная стороны культуры традиционного общества казахов. Они хранят культурно-значимую для социума информацию и должны обеспечить благополучие в жизни. Путем соблюдения запретов социум стремился уберечь себя от несчастий. В качестве оберегов выступают различные предметы и животные, например, собака, перья филина, нож и т.д. Значительное внимание уделялось такому понятию, как счастье. Важное значение имела цветовая символика (черный, белый, пестрый), также содержащая определенный семантический пласт. Оберегом от несчастий служила и одежда.

Согласно полевым материалам, рассмотренные в данной статье приметы, представления, запреты сохраняются в наши дни главным образом в сельской среде, в быту горожан они практически не сохранились.

Литература

Ажигали С.Е. Религиозность и обрядность сельчан Казахстана в ближайшей ретроспективе: Жетысу, середина 80-х // Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем. Сб. ст. Алматы, 2001.

Аргынбаев Х.А. Казак халкындагы семья мен неке. Алматы, 1973.

Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). М., 1997.

Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов // Собр. соч. в 5 т. Т. 4. Алма-Ата, 1985.

Ерназаров Ж.Т. Семейная обрядность казахов: символ и ритуал. Алматы, 2003.

- Ерназаров Ж.Т.* Этнознаковые функции семейной обрядности казахов (этнолого-культурологические аспекты). Автореф. дис. ... к. и. н. Алматы, 2001.
- Ибраев Б.* Космогонические представления наших предков // Декоративное искусство СССР. 1980. № 8.
- Ибрагимов И.И.* Этнографические очерки киргизского народа // Русский Туркестан. Сб., изданный по поводу Политехнической выставки. М., 1872.
- Каракозова Ж.К.* Казахская культура и символ: Учебное пособие по курсу «Культурология». Алматы, 1997.
- Каракозова Ж.К., Хасанов М.Ш.* Космос казахской культуры. Алматы, 1993.
- Кайбарулы А., Бопайулы Б.* Казак ырымдары. Казахские поверья. Алматы, 1998.
- Кенжеахметулы С.* Улттық эдет-ғұрыптық беймәлім 220 тәрі. Алматы, 1998.
- Курумбаев Н.Ш.* Семиотическая интерпретация казахских поверий // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана: Сб. науч. ст. Вып. 2. Уральск, 2003.
- Куралұлы А.* Қазақтар тыйымдар мен ырымдар. Алматы, 1998.
- Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991.
- ПМА – Полевые материалы автора, 2001–2003 гг.
- Шаханова Н.Ж.* Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998.
- Ходырев П.* Из киргизских поверий // Тр. Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. 35. Оренбург, 1917.