

## СИМВОЛ МИРОВОГО ДЕРЕВА В РИТУАЛЬНО-БЫТОВОЙ ПРАКТИКЕ КАЗАХОВ

Д.К. Сайкенева<sup>1\*</sup>, А.Б. Наурзбаева<sup>2</sup>, А.Р. Хазбулатов<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Казахский Университет Международных Отношений и Мировых Языков им. Абылай хана, Алматы, Казахстан, e-mail: saiken.eva.d@gmail.com

<sup>2</sup>Казахская национальная консерватория им. Курмангазы, Алматы, Казахстан, e-mail: naurzbaeva\_a@mail.ru

<sup>3</sup>Казахский научно-исследовательский институт культуры, Алматы, Казахстан e-mail: Kaz.madeniet@gmail.com

### Аннотация

Образ мирового дерева в мифологии народов мира символизирует axis mundi – центр вселенной, место создания пространства и времени. Этот универсальный мифологический символ несет в себе также смысл амбивалентности жизни и смерти. Концепция мирового дерева в разных аспектах традиций жизненного цикла человека имеет многообразие смыслов. От колыбели и до погребения это символическое «дерево» сопровождало обряды казахского народа. В культуре казахского народа мировое дерево выступает ключевым элементом кодификации мира и присутствует во всех пластах традиционного мировоззрения. В обрядах казахов символ мирового дерева со временем получил дополнительную трактовку, внося трансформацию изначального смысла. Предпринятый в статье семантический анализ позволил приблизиться к изначальному значению мирового дерева, рассматривая его в качестве ключевого элемента структуры казахского традиционного миропонимания. Структурно-семиотический и сравнительный методы, используемые в данном исследовании, способствовали изучению символа мирового дерева в ритуально-бытовой практике казахского народа. Авторы пришли к выводу, что используемые в быту бакан, коновязь и ритуальный посох отражают представление казахского народа о мировом дереве не только как о сакральном центре мира, но и как об упорядочивающем хаос элементе.

**Ключевые слова:** мировое дерево, axis mundi, ритуал, коновязь, бакан (шест - подпорка), белый посох, обряды жизненного цикла.

### Введение

Мировое дерево в мифологии народов мира является одним из универсальных символов, который отражает представление о трехчастном делении мира. Единое толкование данного символа связано с тем, что оно появилось в период формирования мифопоэтической традиции, когда создавались первые мифы о сотворении мира, и мировое дерево, наряду с горой или рекой, становится axis mundi – священным центром, источником жизни, проводником в иной мир. В космогонических мифах казахов Байтерек выступает центром мира, на котором в гнезде откладывает своё золотое яйцо птица Самрук. Как известно, символом столицы Казахстана является монумент Байтерек, который воспроизводит образ мирового дерева, тем самым символически означив «новый центр».

Использование культурного кода в ритуалах и быту было основным методом передачи знаний из поколения в поколение, закодированная информация, в особенности та, которая относится к более раннему периоду, в нашем случае - образ мирового дерева, относится к древнейшим универсальным знаковым системам и, соответственно, имеет богатую и разнообразную модификацию. Образ мирового дерева и его производные элементы в материальной культуре казахского народа имеют свою богатую историю. Особую функцию символическая природа мирового дерева выполняла в

обрядов и ритуалов, выступая в качестве как вербальной, так и невербальной системе сакрально означенной коммуникации.

В древности ритуалы проводили около дерева, тем самым имитируя воспроизведение мироустройства – акта творения, позже во многих ритуалах мировое дерево заменили аналогом – микромоделью, например, у казахов эту функцию выполняли - коновязь, бакан (шесть - подпорка), посох.

Мировое дерево как основной символ центра мира, где зародились пространство и время, было изучено В. Топоровым [1]. В своих исследованиях универсальных знаковых систем он выделяет «эпоху мирового дерева», которая относится к периоду создания мифов о творении мира – архаическому периоду, символ мирового дерева в дальнейшем сохраняет свой образ и в поздний период культур «осевого времени» и по сей день прослеживается в традиционной обрядности многих народов.

М. Элиаде [2] в своих трудах, посвященных мифам народов мира, уделял особое внимание «центру» мира, где зарождается время и пространство, указывая на то, что в дальнейшем во всех культурах мира прослеживается практика возведения городов, исходящая из идеи «священного центра», где только и возможно гармоничное существование. В своем труде Дж. Фрезер [3] собрал огромный фактический материал со всего мира о ритуалах, связанных с символикой мирового древа, подтверждающий универсальность концепции о мировом дереве. Э. Львова и коллектив авторов трехтомного труда рассматривают знаковость дерева в сакральном и профаном мире тюрков Южной Сибири [4]. Данный труд дает возможность провести параллели в мировоззрении народов единого историко-этнографического ареала, а также в результате сравнительно-сопоставительной процедуры интересующих аспектов родственных культур наметить их типологические особенности. Что является очень важным особенно при изучении материалов с ограниченными сведениями. Дерево, как элемент кодификации традиционной культуры было рассмотрено М.Т. Сатанар [5]. В своем исследовании автор акцентировала внимание на древности этого образа, который в последующем лег в основу структуры традиционной картины мира. Т.И.Шараева в своей статье исследует перенос знаковости мирового дерева на сэргэ (коновязь) и его роль в ритуальной обрядности кочевых народов [6].

Дерево как центр вселенной вызывают научный интерес не только в рамках этнографических исследований, но и оказались актуальными для исследователей экологии и лесоводства. Например, Alison A. Ormsby отмечает, что в процессе урбанизации священные деревья вырубались и это приносит колоссальный вред не только экосистеме, но и духовному развитию населения, которое теряет связь со своими корнями. В своём труде она собрала сведения о местоположении многих священных деревьев по всему миру и ритуальной практике, существующих по сей день [7]. В трудах Т. Ngulani, С.М. Shackleton также поднимается вопрос о сохранности священных рощ с целью сохранения традиционной культуры и ритуальной практики народа в условиях урбанизации [8]. В работе Л. Дампиловой дерево, как и мировая гора, прежде всего рассматривается как *axis mundi*, с которым связаны мифы о структуре мира и ритуальной практике проводимой в «центре» вселенной якутского народа [9].

В трудах казахстанских учёных А. Галиева [10], Ш. Тохтабаевой [11] мировое дерево было рассмотрено как медиатор между мирами, священный центр. Между тем, за пределами интересов отечественных учёных остались еще многие вопросы, связанные с семиотикой образа мирового древа и его производных в казахской традиционной культуре, изучение которых позволит раскрыть как многие смыслы обрядов, архаических ритуалов, так и их предметно-функционального мира.

Использование культурного кода в ритуалах и быту было основным методом передачи знаний из поколения в поколение, закодированная информация, в особенности та, которая относится к более раннему периоду, в нашем случае - образ мирового дерева, относится к древнейшим универсальным знаковым системам и, соответственно, имеет богатую и разнообразную модификацию. Образ мирового дерева и его производные элементы в материальной культуре казахского народа имеют свою богатую историю. Особую функцию символическая природа мирового дерева выполняла в обрядах и ритуалах, выступая в качестве как вербальной, так и невербальной системе сакрально означенной коммуникации.

Проблема культурного забвения актуальна во все времена, что связано с постепенной утратой пространства сакрального, трансформацией смысла, вносимого языком каждой новой культурной эпохи. В результате этого изначальный код предметного мира, запретов и поверий теряет свои

сакральные функции, а основные элементы традиционной картины мира уже не несут смысловую нагрузку, становятся пережитками неосмысленного прошлого. Особо актуальными видятся вопросы, которые связаны с изучением кодовой системы казахской традиционной культуры, практикуемых в тех или иных обычаях, обрядах, ритуалах, представлениях, наследуемых предметов быта, почитаемых сакральных объектов. И, безусловно, универсальные символы, проявляются во множестве культурных артефактов, познание смысла и значения которых является исследовательской задачей.

В данной же работе предпринимается попытка осмыслить и показать символическую природу используемых в быту казахского народа бакана (шест - подпорка), коновязи и посоха в аспекте семиосферы мирового дерева.

### ***Методология***

Применение структурно-семиотического и сравнительного методов позволяет рассматривать символ мирового дерева как упорядочивающего хаос *axis mundi* в обрядах жизненного цикла казахского народа. Знаковость бакана (шест - подпорка), коновязи и белого посоха (ак таяк) раскрывается при помощи сопоставления сакральных функций мирового дерева и его символических эквивалентов в мире профанного. Эти аналоги не взаимозамещаемы: они взаимодополняли сакральные функции друг друга, олицетворяя разные ипостаси мирового дерева.

Семантический анализ элементов родильного и погребального ритуалов казахов способствовал раскрытию роли бакана (шест - подпорка), коновязи и посоха как символа, упорядочивающего хаос, воссоздающего мир заново, что свидетельствует о его наделенности сакральными свойствами мирового дерева.

### ***Основная часть***

Мировое дерево как центр мира в мифоритуальной традиции, выступая как универсальный символ архаической картины мира, вместе с тем получает в каждой культурной традиции различные эстетические интерпретации. Как известно, космогоническая мифология народов мира сходится в едином сюжете о безначальном хаосе, упорядоченном затем при помощи установления центра, оси мира, обычно, это дерево или гора, превращаемого таким образом в космос. Мировое дерево становится тем самым местом отсчёта рождения пространства и времени. Так, М. Элиаде считает, что помещение в центре мира дерева или горы является архаичным сюжетом, и это связано с тем, что мир и время зарождались где-то в «центре», и таким образом построенные в центре храмы или возведённые вокруг «священного центра» города являются имитацией небесного архетипа [3; 33-34]. Тем самым, проекция символа мифического дерева, пронизывающего три мира – небесный, земной и преисподнюю, означает это священное дерево или гору как сакральное место, где проводятся ритуалы, происходит получение благ от божеств.

В трехчастной структуре мира у тюркских народов, казахов в частности, подземный мир - мир Эрлик хана - мир предков, и хтонический мир, срединный мир – человеческий и всего живого, верхний мир – мир божеств, куда могут подниматься лишь белые шаманы. И все эти миры дерево пронизывает сверху вниз, маркируя каждой своей частью границы миров: так, ветки относятся к верхнему миру, ствол к среднему, а корни к нижнему, что, собственно, воплощает структуру универсальной трехчастной модели мирового дерева.

Трехчастная структура мира поддерживается мифопоэтическим мировоззрением древних тюрков, ее разделяет мировое дерево, при этом срединный – человеческий мир имеет также дуальную структуру, делящуюся на правую и левую стороны. В.Н. Топоров полагает, что вертикальное членение демонстрирует космическую структуру мира, в то время как горизонтальное – структуру ритуальных действий [1; 20]. В искусстве многих народов изображение мирового дерева часто сопровождается дополнительными персонажами (разными животными и людьми), которые являются участниками ритуала творения мира, в разных случаях изображаемые животные предстают как непосредственные творцы мира или являются тотемными предками определённых родов.

У тюрков южной Сибири в старину проводили ритуал жертвоприношения небу или «моление горам», его проводили, когда жизнь общины потрясали разные неблагоприятные события, природные катаклизмы и т.д. Смысл обряда сводится к тому, чтобы вокруг четырёх берёз воспроизвести акт творения мира, таким образом упорядочить пошатнувшееся равновесие. В монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» отмечается, что «буквальной копией

четырёх берёз, соединённых верёвкой, является структура центра казахского родового кладбища. Туда, к башням из сырца и плитняка, в прошлом приходили просить об излечении от болезней, бесплодия, там приносились жертвы» [4; 26].

Таким образом, в проецируемом символом мирового древа свойств сакрального пространства, в котором аккумулируется вся космическая энергия, проводятся обряды, воспроизводящие акт творения мира, т.е. восстанавливающие гармонию мира. Это точка, где человек может соприкоснуться с высшей силой, поэтому паломничество к священным деревьям очень популярно с древних времён. Деревья, выросшие в местах погребения, обычно символизируют праведность умершего, и зачастую этого было достаточно, чтобы возвести его в ранг «аулие» - святого, посещать для поклонения и с различными просьбами. Паломничество к священным деревьям по сей день практикуется у многих народов.

Ранее такими деревьями могли считать любое одиноко растущее или отличающееся особым внешним видом дерево. Ч. Валиханов писал: «Дерево, одиноко растущее в степи, или уродливое растение с необыкновенно кривыми ветвями служат предметом поклонения и ночевок. Каждый, проезжая, навязывает на это дерево куски от платья, тряпки, бросает [рядом с деревом] чашки, приносит [в] жертву животных или же навязывает [на него] гриву лошадей» [12; 227]. Нет однозначной трактовки этого действия: не совсем ясно кому путники оставляли подношения - духам местности или же самому дереву как «хозяину» местности. Деревья с навешанными тряпицами, могилы предков, обо, наскальные рисунки все это исследователями называемое «окультуренное», т.е. «свое», освоенное людьми пространство. Поскольку любой путник старался остановиться на ночлег у дерева, которому уже приносились жертвы, которое было помечено человеком тряпицами, то есть у освоенного пространства, если же такого не имелось, он заново осваивал территорию, пытаясь задобрить духов местности, принося им жертву.

#### **Аналоги мирового дерева в быту. Знаковость коновязи**

Коновязь в сакральном мире стоит в одном семантическом ряду с осью мира, олицетворяя созданное и обжитое пространство, хозяина дома, очаг, а в профанном она указывает на принадлежность территории тому или иному роду. Коновязь с привязанными к ней конями – прямая реплика священного дерева у его основания [4; 33]. То есть сам дом, затем коновязь, сам аул, пастбище - все это становилось обжитым пространством человека. Коновязь также символизировала территориальную принадлежность земли тому или иному роду, поэтому коновязь обычно не забирали с собой при перекочевках, однако, по сведениям А. Токтабай, «художественно оформленную деревянную родовую коновязь, иногда инкрустированную серебром, забирали с собой при перекочевках [13; 49]. Возможно, это были исключительные случаи, когда коновязь представляла особую материальную ценность. Обычно коновязь оставляли на месте во время перекочевки и использовали до ее естественного разрушения. Имеются также сведения, что коновязь разрушали после смерти человека, у которого не было или не оставалось потомства.

В казахской легенде, записанной Н.Ф. Катановым, небесной коновязью является Темир казык (железный кол) - Полярная звезда, вокруг которой ходят два коня – Кастор и Поллукс. В качинской легенде Полярная звезда (железный кол) является концом посоха, который вбил творец во Вселенную, чтобы упорядочить хаос [14; 185-188]. В других вариантах астрального мифа к Железному колу привязаны Акбозат (Белый конь) и Кокбозат (Голубой конь), символизируя, как считает К. Жанабаев, «мир, покой, размеренность, гармонию, а Железный кол занимает центральное место, точка, где свершился когда-то величайший акт творения космоса и человечества» [15; 24]. Таким образом, и в легендах, мифах коновязь, как и мировое дерево, символизируют ось мира.

У тюрков Сибири коновязь называют сэргэ, в устном творчестве коновязь зачастую выступает в роли мирового дерева (родового дерева), символизируя также мужскую силу. Так для того, чтобы повергнуть противника, батыры пытались вырвать коновязь, тем самым «пошатнуть мир» и отнять силу своего противника.

Сакральная функция коновязи, которая выступает центром мира, где происходит соприкосновение трёх миров, ярко отражена в такой ритуальной практике якутского народа, как гадание на святки. Во время святок ночью якуты, которые хотят узнать будущее, выходят к центральной коновязи и, надев котёл на голову, обнимают коновязь и обращаются к коновязи:

«Господин коновязь, рассказывай и предвещай!» и ждут, когда нечистая сила прибудет и расскажет о будущем [4; 205]. Коновязь в данном обряде выступает осью между мирами, где стираются границы и может произойти соприкосновение с существами нижнего мира (нечистью).

С. Сорокин в полевой экспедиции на Алтай собрал интересные сведения об установленных коновязях на казахских кладбищах. По его сведениям, сэргэ, установленные на могилах были единообразными, что определяло их принадлежность к одному роду. Эти сэргэ имели не только сакральный смысл, но и определённую функциональность. Сэрге выступал оградой могилы и одновременно коновязью для приехавших почтить память усопшего [16; 11-12]. Такого рода коновязь можно соотнести с функциями священных деревьев, которые в иных случаях специально высаживались в местах погребения, а в других вырастали самопроизвольно. Коновязь в традициях тюркских кочевых народов, в их ежедневной практике, в профанном мире бытия имела прямые функции для привязи лошади, указывая при этом на родовую принадлежность данной территории, а в сакральном мире была тем самым символическим центром мира, вокруг которого создавался космос, упорядочивался хаос.

Символической аналогией коновязи можно считать кулпытасы на могилах в Западном Казахстане. С. Ажигали, изучив генезис кулпытсов, пришел к выводу, что они имеют отношение к древнему индийскому обряду ашвамедхи, «суть которого заключалась в принесении космической жертвы коня, заменявшей древнее человеческое жертвоприношение, у мирового столба-дерева» [17; 415]. Прослеживая трансформации древних коновязей, можно сделать вывод, что стеллы - кулпытасы, делались из песчаника с целью сохранности монумента, они являлись столбом - коновязью, которое, в свою очередь, олицетворяет мировое дерево. Кулпытасы западного Казахстана сохранили изображения различных предметов, эпиграфики и родовых знаков - тамга. Н. Аристов отмечал широкое распространение знаков тамга по всей степи, которые должны были указывать на родовую принадлежность скота, или иных предметов и, возможно, территории: «Нахождение в известном месте родовой тамги на могиле или другом памятнике может доказать, что там некогда кочевал такой-то род» [18; 409].

**Бакан.** В кочевой культуре бакану(шест - подпорка) отводят важную как практическую, так и символическую роль. Особую роль бакан (шест - подпорка) – шест с развилкой на вершине - играет при установке юрты. Мужчина на коне придерживает баканом(шест - подпорка) шанырак, пока женщины скрепляют остальные элементы юрты. Шанырак - наверхние юрты, символизирующее дом, и как семейная реликвия, символизовавшее силу и покровительство духов предков должен был возводить как хозяин дома только мужчина. И сам бакан (шест - подпорка) также, как и коновязь, символизировал хозяина дома – мужчину, мужа. Сам процесс установления шанырака, который придерживается баканом(шест - подпорка), символический, он аналогичен процессу создания мира, бакан (шест - подпорка) выступает как ось мира, вокруг которого начинает создаваться границы человеческого микрокосмоса – юрты. Примечательно, что изображение бакана (шест - подпорка) является тамгой самого многочисленного рода казахов – найман, которое, предположительно, отражает метафорическое понимание «костяка» (возможно скелета) по численности в этногенезе казахского народа.

Естественно, в быту функциональность бакана (шест - подпорка) была продиктована мобильностью кочевой культуры, где один предмет использовался в разных функциях. Так, бакан (шест - подпорка) использовали не только для установления шанырака, им открывали тундик, при сильном ветре им подпирали шанырак.

Сфера практического применения бакана (шест - подпорка) не ограничивается его прямой функцией – подпорки шанырака. Его активно использовали в родильной обрядности как опору для роженицы, а также в свадебной обрядности бакан (шест - подпорка) выполнял ряд функций, придавая действиям сакральный смысл. Бакан (шест - подпорка) использовался и при погребении. Использование бакана (шест - подпорка) в различных ритуалах и обрядах подчёркивает его высокий семиотический статус, который рассматривается в широком смысле как символ плодovitости, богатства, процветания семьи, рода, народа.

В казахской культуре многие запреты связаны с наделением сакральным смыслом тот или иной предмет. К примеру, поскольку бакан (шест - подпорка) символизировал мужскую силу, через него нельзя было перешагивать и располагать горизонтально, и нельзя опираться без причины. Так как он был символом стабильности семьи, обычно опирались на бакан (шест - подпорка) потерявшие родителей дети, женщины во время родов, также баканом (шест - подпорка) не подпирали юрту, если умер хозяин дома, тем самым показывая утрату «опоры».

Бакан (шест - подпорка) являлся составной частью качели «алты бакан», состоящей из шести столбов, которая также имеет прямое отношение к символике плодородия. Качание на качели символизировало акт творения, имея сексуальный подтекст. Обычно на этих качелях качались парно, то есть парень и девушка. Возможно, ритмичное качание на таких качелях означало создание/установление гармонии женского и мужского начала.

Известно, что женщины в традиционном обществе во время родов опирались на бакан (шест - подпорка) или копьё мужа. По всей видимости, с забытыми отголосками представлений рождения мира, являются ритуальные действия при родах, в которых обязательным атрибутом является дерево. ...У казахов в опорную конструкцию для роженицы входил бакан и конская уздечка [10; 128]. Ш. Тохтабаева считает, что «все предметы, имеющие в конструктивной основе стержень, относились к мужской ипостаси, а все изделия, имеющие выемку или полость, – к женской. При использовании этих предметов в ритуалах, иногда вычленяется их практическое назначение, и актуализируется их семиотический статус» [11; 136].

Как отмечалось ранее, бакан (шест - подпорка) нашел свое применение и в погребальном обряде. По сведениям И. Алтынсарина, «казахи на женских могилах устанавливали палку (бакан или писпек)» [19; 119]. Данную традицию также описал Кастанье: «На могилах женщин, киргизы обыкновенно кладут деревянный предмет вроде колышка, называемый «бакан», употребляемый вообще для установки кибитки» [20; 85]. Ш. Тохтабаева трактует следующим образом: «Такой шест, согласно традиционному сознанию, должен был обеспечить ей в ином мире мужскую поддержку. Взаимосвязь мужского и женского начал была необходима в реальном и ином мирах» [21; 140]. Все это свидетельствует о том, что бакан (шест - подпорка), как и коновязь, является символом хозяина, мужской силы, выступает микромоделью мирового дерева, выполняя его символическую ипостась и в быту, и в ритуале.

**Белый посох – символ смерти.** В казахской погребальной культуре, если из жизни уходит старейшина рода или отец семейства, родственников и друзей, которые пришли выразить соболезнование, встречают, опираясь на белый посох мужчины этого рода или семьи. У А. Диваева сохранились сведения о данной традиции: «опершись на палку... сверстники покойного во время своего плача приговаривали: «Бауырым-ай, бауырым-ай» [22; 4]. Опираясь на посох, они причитают, демонстрируя тем самым утрату «опоры» своей жизни. В отличие от коновязи или бакана, белый посох не используют в быту, его специально изготавливают для обряда погребения.

Смерть, как и рождение, в мифопоэтическом восприятии тюрков была равносильно выходу за границы установившейся нормы. Любой из обрядов перехода был связан с большим риском, когда границы между человеческим и иным миром размывались, возможность разрушения упорядоченного мира в данный момент была наиболее ощутима. Община или семья в это время как бы находились на грани катастрофы, поскольку возникала опасность соприкосновения с миром неведомого. Как известно, именно в ритуалах гармонизировалось пространство, восстанавливалась гармония и порядок. Используемые в ритуале вещи, наделяемые сакральным смыслом, часто носили и практические функции, но в быту старались не использовать символику или кинесику, которая сопрягалась со смыслом смерти.

Так, среди запретов в традиционной казахской культуре существовал запрет опираться на посох или палку без надобности: «Таякка суюнбе». Этот запрет напрямую связан с символикой «Ак таяк» - белым посохом, используемым в похоронном обряде и, соответственно, наделяемого смыслом смерти. А. Толеубаев, ссылаясь на данные И. Кастанье, отмечает архаичность данных запретов: «Молодым людям и детям киргизы (казахи – А.Т.) строго воспрещают опираться на палку и в таких случаях с сердцем прикрикивают на них: «Брось, не делай того, что предвещает недоброе!», автор приводит пример из записей XIII в. Плано Карпини, который собирал и записывал запреты, бытовавшие в степи, где запрещалось опираться на плетень, которой погоняют коня [23; 94-95]. В этих запретах закрепился отголосок похоронного ритуала, т.е. само действие при определенных обстоятельствах. Например, по сведениям Т. Бекхожиной, «в Центральном и Восточном Казахстане женщина, поющая жоктау, держалась за бока, а в некоторых местностях (Джамбульская область) она опиралась на пику (найза), который выходил наружу через верхнее отверстие юрты (шанырак) [24; 74]. В подобной ситуации посох ассоциировался с предвестием горя, смерти. Но в самом обряде, символика белого посоха, на который опирались мужчины, встречающие родственников и гостей в

день смерти, амбивалентна: «смерть/рождение», «хаос» и «порядок», возрождаемый опорой. И обряд «моления горам», и поклонение священным деревьям символически воплощают процесс сотворения мира и к этому ряду, несомненно, относится и семантика обряда опоры на посох.

### **Заключение**

Культурный код, лежащий в основе ритуалов, сохраняется и получает свою дальнейшую модуляцию в языке мифопоэтического творчества кочевого народа. Представление о структуре мира и ее элементов лежат в основе культурного кода любого народа. Изготовленные из дерева бакан, коновязь и посох были репликой самого мирового дерева. Так, в героическом эпосе алтайского народа «Маадай Кара» говорится, что коновязь соединяет три мира, в верхнем оно служит Курбустану, а в нижнем Айбыстану (эпитет Эрилка) [25; 106]. В срединном же мире коновязь является маркером «своей» земли, священным центром человека и рода.

В кочевой культуре казахского народа юрта - их микровселенная со своим мобильным центром мира сопровождала их во время перекочевок, тем самым давая уверенность в нерушимости гармонии, возможность совершения необходимых ритуалов у священного центра делала их мир устойчивым к разным невздам. Бакан, коновязь и посох в ритуальной практике отсылают нас к центру творения мира, а центр в ритуалах в противовес периферии, где бушует хаос, всегда символизирует порядок. В бытовой практике эти производные мирового дерева продолжают своей знаковой поддержкой поддерживать порядок.

Но со временем в разные периоды своего развития культура имеет тенденцию видоизменять свои формы бытия, мировоззренческую парадигму, картину мира, что приводит к изменениям самих технологий интерпретации архаических ритуалов и их элементов. Ю. Лотман считал, «на любом синхронном срезе семиосферы сталкиваются разные языки, разные этапы их развития, некоторые тексты оказываются погруженными в несоответствующие им языки, а дешифрующие их коды могут вовсе отсутствовать» [26; 168]. Отсюда происходит, чаще всего, забвение смысла того или иного элемента архаических ритуалов или их произвольная трактовка.

Так, символы мирового дерева со временем вместе с потерей самой практики традиционных ритуалов, были преданы забвению и прежде всего - одного из основных его значений - упорядочивание хаоса. На основании проведенного анализа ритуалов, поверий казахского народа можно сделать вывод о том, что производные мирового дерева бакан, коновязь и посох здесь выступают не просто символом опоры человека, рода, юрты, семантически воспроизводится опора на мировое дерево для упорядочения хаоса и рождения гармонии мира.

### **Информация о финансировании**

*Статья подготовлена в рамках научного проекта по гранту AP09259280 «Языки казахской культуры как основа этнической идентичности: семиотика и семантика» (2021-2023 гг.) (Комитет науки Министерства образования и науки Республики Казахстан)*

### **Список литературы**

1. Топоров В.Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т.1. - М.: Рукописные памятники Древней Руси. 2010. - 448с.
2. Элиаде М. Космос и история. Избранные труды. - М.: «Прогресс», 1987- 299 с.
3. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. - М.: «Политиздат». 1980- 832 с.
4. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. - Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ние. 1988- 225с.
5. Сатанар М.Т. К семиотической интерпретации мифологического образа древа Аал Луук Мас в эпосе олонхо// Oriental Studies (Вестник КИГИ РАН), 2020. Том 13. № 4. С.1135-1154.
6. Шараева Т.И. Сакральный код в пространстве традиционного жилища у калмыков// Oriental Studies (Вестник КИГИ РАН), 2020. Том 13. № 1. С.41-54.
7. Ormsby A.A. Diverse values and benefits of urban sacred natural sites// Trees, forests and people. 2021 (6) <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2666719321000753?via%3Dihub>
8. Ngulani T., Shackleton C.M. Use of public urban green spaces for spiritual services in Bulawayo, Zimbabwe // Urban Forestry & Urban Greening. 2019. Vol.38, pp. 97-104.

9. Dampilova L.S. Mythologizing history in Buryat Shamanic rites// *Archeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 2021. Vol 49(2), pp.118-124.
10. Уарзиати В.С., Галиев А. А. Символы и знаки великой степи (История культуры древних номадов)/ Ответ. ред. А.К. Султангалиева. - Алматы. 2006– 160 с.
11. Тохтабаева Ш. Ж. Этикетные нормы казахов. Часть I. Будни и праздники. Товарищество с ограниченной ответственностью «LA GRÂCE». 2017– 221 с.
12. Валиханов Ч.Ч. Избранные произведения, М: Наука. 1986. – 414с.
13. Токтабай А. Культ коня у казахов. - Алматы: КазИздат-КТ. 2004– 121с.
14. Катанов Н.Ф. Качинская легенда о сотворении мира. – Изд-во ОАИЭ. 1894. – Т.12. – Вып.2. – С.185-188.
15. Жанабаев К. Тюркский миф в эпосе, обряде и ритуале: монография. – Алматы: Казак университеты. 2016– 154 с.
16. Сорокин С.С. К проблеме этнической истории тюркоязычных народов Сибири. // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск: ТГУ, 1987. С.7-18.
17. Ажигали С.Е. Архитектура кочевников - феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). Алматы: «Гылым». 2002- 645 с.
18. Аристов Н. А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой Орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований // *Живая Старина*. 1894. Вып. 3-4. – С. 391–486.
19. Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства // *Записки Оренбургского отдела Императорского Русского Географического Общества / Императорское Русское Географическое Общество, Оренбургский отдел. – Казань: Университетская типография, 1870. – Вып. 1. – С. 117 - 136.*
20. Кастанье И.А. Древности Киргизской степи и Оренбургского края //Труды Оренбургской учёной архивной комиссии. Вып. 22. Оренбург. 1910. -329с.
21. Тохтабаева Ш. Ж. Этикетные нормы казахов. Часть II. Семья и социум. –Алматы: Товарищество с ограниченной ответственностью «LA GRÂCE». 2017– 168 с.
22. Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи. - Казань : типо-лит. Имп. ун-та, 1897. - 8 с.
23. Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX века). – Алма-Ата: Гылым. 1991– 214с.
24. Бекхожина Т. Песни-плачи жоктау // *Музыказнание. – Алма-Ата: Мин-во высш. и ср. спец. образования Каз. ССР. 1971. – Вып. V. – С. 71–77.*
25. Суразаков С.С. Из глубины веков. – Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во: Горн.-Алт. отд-ние, 1982. - 144 с.
26. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. –М: «Языки русской культуры», 1996. – 464с.

## References

1. Toporov V.N. *Mirovoe derevo. Universal'nye znakovye komplekсы*. Т.1. [The World Tree. Universal iconic complexes. Vol.1]. - М.: Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi. 2010. 448p. [in Russ.]
2. Eliade M. *Kosmos i istoriya. Izbrannyye trudy* [Cosmos and History. Selected works]. –М.: «Progress».1987. 299p. [in Russ.]
3. Frazer J.G. *Zolotaya vetv'. Issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: a study in magic and religion. - М.: «Politizdat». 1980. 832p. [in Russ.]
4. Lvova Je.L., Oktjabrskaja I.V., Sagalaev A.M., Usmanova M.S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov yuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veshchnyi mir* [Traditional worldview of South Siberian Turks. Space and time. Iconic world]. – Novosibirsk: Nauka. Sib. Otd-nie. 1988– 225p. [in Russ.]
5. Satanar M.T. *K semioticheskoi interpretatsii mifologicheskogo obraza dreva Aal Luuk Mas v ehpose olonkho* [To the semiotic interpretation of the mythological image of the tree Aal Luuk Mas in the Olonkho epic]. *Oriental Studies (Vestnik KIGI RAN)*, 2020/ Vol. 13. № 4, pp.1135-1154. [in Russ.]

6. Sharaeva T.I. Sakral'nyi kod v prostranstve traditsionnogo zhilishcha u kalmykov [Sacral code in the space of the traditional dwelling at the Kalmyks]. *Oriental Studies (Vestnik KIGI RAN)*, 2020. Vol. 13. № 1. S.41-54. [in Russ.]
7. Ormsby A.A. (2021) Diverse values and benefits of urban sacred natural sites// Trees, forests and people(6) <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2666719321000753?via%3Dihub>
8. Ngulani T., Shackleton C.M. (2019) Use of public urban green spaces for spiritual services in Bulawayo, Zimbabwe // *Urban Forestry & Urban Greening*. Vol.38, pp. 97-104.
9. Dampilova L.S. (2021) Mythologizing history in Buryat Shamanic rites// *Archeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, vol 49(2), pp.118-124.
10. Uarziati V.S., Galiev A. A. Simvoly i znaki velikoi stepi (Istoriya kul'tury drevnikh nomadov) [Symbols and signs of the great steppe (The history of ancient nomads)]/ *Otvet. red. A.K. Sultangalieva.* – Almaty. 2006. 160p. [in Russ.]
11. Tohtabaeva Sh. Zh. Ehtiketnye normy kazakhov. Chast' I. Budni i prazdniki. xEthics norms of Kazakh. Part I. Routine and festivalъ. *Tovarishhestvo s ogranichennoj otvetstvennost'ju «LA GRÂCE»*. 2017. 221 s. [in Russ.]
12. Valihanov Ch.Ch. Izbrannye proizvedeniya [Selected works]. M: Nauka. 1986. 414p. [in Russ.]
13. Toktabaj A. Kul't konya u kazakhov. [The horse cult of Kazakhs]. - Almaty: KazIzdat-KT. 2004. 121p. [in Russ.]
14. Katanov N.F. Kachinskaya legenda o sotvorenii mira [Kachin legend about world creation]. – *Izd-vo OAIJe*, 1894. – Vol.12. – Iss.2. – Pp.185-188. [in Russ.]
15. Zhanabaev K. Tyurkskii mif v ehpose, obryade i rituale: monografiya [Turkic myth in epos, custom and ritual: monography]. – Almaty: Kazak universitety. 2016. 154p. [in Russ.]
16. Sorokin S.S. K probleme ehtnicheskoi istorii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri. // *Problemy proiskhozhdeniya i ehtnicheskoi istorii tyurkskikh narodov Sibiri* [The problem of the ethnic history of the Turkic-speaking peoples of Siberia// *Problems of origin and ethnic history of the Turkic peoples of Siberia*]. Tomsk: TGU, 1987. P.7-18. [in Russ.]
17. Azhigali S.E. Arkhitektura kochevnikov - fenomen istorii i kul'tury Evrazii (pamyatniki Aralo-Kaspiiskogo regiona) [Architecture of nomads - fenomen of history and culture of Eurasia (monuments of Aral-Caspian region)]. Almaty: «Gylym». 2002. – 645p. [in Russ.]
18. Aristov N. A. Opyt vyyasneniya ehtnicheskogo sostava kirgiz-kazakov Bol'shoi Ordy i kara-kirgizov na osnovanii rodoslovykh skazanii i svedenii o sushchestvuyushchikh rodovykh deleniyakh i o rodovykh tamgakh, a takzhe istoricheskikh dannykh i nachinayushchikhsya antropologicheskikh issledovanii [The experience of detecting the ethnic members of the Kirghiz-Cossacks of the Great Horde and the Kara-Kirghiz on the basis of ancestral legends and information about existing tribal divisions and tribal tamgas, as well as historical data and incipient anthropological research // *Zjivaya Starina*. 1894. Iss. 3-4. – P. 391–486. [in Russ.]
19. Altynsarin I. Ocherk obychaev pri pokhoronakh i pominkakh u kirgizov Orenburgskogo vedomstva // *Zapiski Orenburgskogo otdela Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshhestva / Imperatorskoe Russkoe Geograficheskoe Obshhestvo, Orenburgskij otdel* [Sketch of customs at funerals and funerals at Kyrgyz Orenburg Department // *Russian Geographical Society Notes of the Orenburg Department of the Imperial Russian Geographical Society / Imperial Russian Geographical Society, Orenburg Department*]. Kazan': Universitetskaja tipografija, 1870. – Iss. 1. – P. 117 - 136. [in Russ.]
20. Kastane I.A. Drevnosti Kirgizskoi stepi i Orenburgskogo kraja // *Trudy Orenburgskoi uchenoi arkhivnoi komissii* [Antiquities of Kirgiz steppes and Orenburg region// *Proceedings of the Orenburg Scientific Archival Commission*. Iss. 22. Orenburg, 1910. 329p. [in Russ.]
21. Tohtabaeva Sh. Zh. Ehtiketnye normy kazakhov. Chast II. Sem'ya i sotsium [Ethics norms of Kazakh. Part II. Family and community]. Almaty: *Tovarishhestvo s ogranichennoj otvetstvennost'ju «LA GRÂCE»*. 2017– 168 p. [in Russ.]
22. Divaev A. Drevnekirgizskie pokhoronnye obychai [Ancient kirgiz burial rites]. - Kazan: tipo-lit. Imp. Universiteta. 1897- 8 p. [in Russ.]

23. Toleubaev A. T. Relikty doislamskikh verovanii v semeinoi obryadnosti kazakhov (XIX – nachalo XX veka) [Relics of pre-Islamic beliefs in family rituality of Kazakhs (XIX - beginning of XX century). Alma-Ata: Gylym. 1991. 214s. [in Russ.]

24. Bekhozhina T. Pesni-plachi zhoktau [ The songs of lamentation - zhoktau] // Muzikoznaniye. – Alma-Ata: Min-vo vissh. i sr. spec. obrazovaniya Kaz. SSR. 1971. – Iss. V. – P. 71–77. [in Russ.]

25. Surazakov S.S. Iz glubiny vekov [From the immemorial]. – Gorno-Altajsk: Alt. kn. izd-vo: Gorn.-Alt. otd-nie, 1982. -144p. [in Russ.]

26. Lotman J. M. Vnutri myslyashchikh mirov. Chelovek – tekst – semiosfera - istoriya [Within the thinking world. Human – text – semiosphere – history]. –М: «Jazyki russkoj kul'tury». 1996. – 464p. [in Russ.]

## ҚАЗАҚТАРДЫҢ ӘДЕТ-ҒҰРЫП-ТҰРМЫСТЫҚ ТӘЖІРИБЕСІНДЕГІ ӘЛЕМДІК АҒАШТЫҢ СИМВОЛЫ

Д.К. Сайкенева<sup>1\*</sup>, А.Б. Наурызбаева<sup>2</sup>, А.Р. Хазбулатов<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Абылай хан атындағы ҚазХҚӨТУ, Алматы қ., Қазақстан, saiken.eva.d@gmail.com

<sup>2</sup>Құрманғазы атындағы Қазақ ұлттық консерваториясы, Алматы қ., Қазақстан, naurzbaeva\_a@mail.ru

<sup>3</sup>Қазақ ғылыми-зерттеу мәдениет институты, Алматы қ., Қазақстан, Kaz.madeniet@gmail.com

**Аннотация.** Әлемдік ағаштың бейнесі әлем халықтарының мифологиясында әмбебап болып табылады, ол axis mundi – ғаламның орталығы, кеңістік пен уақыттың пайда болу орнын білдіреді. Бұл әмбебап мифологиялық символ өмір мен өлімнің мағынасын да білдіреді. Адамның өмірлік циклінің дәстүрлерінің әртүрлі аспектілеріндегі әлемдік ағаш тұжырымдамасы әртүрлі мағынаға ие. "Ағаш" ол бесіктен қабірге дейін қазақ дәстүрлерінде кездеседі. Қазақ халқының мәдени кеңістігінде әлемдік ағаш дәстүрлі мәдениетті кодификациялаудың негізгі элементі болып табылады және дәстүрлі дүниетанымның барлық қабаттарында бар. Қазақ халқының әдет-ғұрыптарында әлемдік ағаштың символы уақыт өте келе бастапқы мағынасын жоғалтып, қосымша түсінік алды, бірақ соған қарамастан, семантикалық талдау оның бастапқы мағынасын жаңғыртуға және әлем құрылымының негізгі элементі ретінде қарастыруға мүмкіндік берді. Бұл мақала құрылымдық-семиотикалық және салыстырмалы әдісті қолдана отырып, қазақ халқының салт-дәстүрлеріндегі әлемдік ағаштың рәміздерін талдайды. Авторлар тұрмыста пайдаланылатын бақан, атқазық мен салттық ақ таяқ қазақ халқының әлемдік ағаш туралы түсінігін әлемнің киелі орталығы ретінде ғана емес, хаосты ретке келтіретін элемент ретінде де көрсетеді деп есептейді.

**Түйін сөздер:** әлемдік ағаш, axis mundi, салт-дәстүр, атқазық, бақан, ақ таяқ, өмірлік цикл рәсімдері.

## THE SYMBOL OF THE WORLD TREE IN THE RITUAL AND EVERYDAY PRACTICE OF THE KAZAKHS

Dinara K. Saikeneva<sup>1\*</sup>, Almira B. Naurzbaeva<sup>2</sup>, Andrey R. Khazbulatov<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Kazakh Ablai Khan University of International Relations and World Languages, Almaty, Kazakhstan, saiken.eva.d@gmail.com

<sup>2</sup>Kazakh National Conservatory, Almaty, Kazakhstan, naurzbaeva\_a@mail.ru

<sup>3</sup>Kazakh Research Institute of Culture, Almaty, Kazakhstan, Kaz.madeniet@gmail.com

**Abstract.** The image of the world tree is universal in the mythology of the peoples of the world, it symbolizes the axis Mundi - the centre of the universe, the place of creation of space and time. This universal mythological symbol also carries the meaning of life and death. The concept of the world tree in various aspects of the traditions of the human life cycle has many meanings. From the cradle to the grave the «tree» accompanied the rites of the Kazakh people. In the cultural space of the Kazakh people, the world tree is a key element of the codification of traditional culture and is present in all layers of the traditional worldview. In the rites of the Kazakh people, the symbol of the world tree received an additional interpretation over time, losing its original meaning. Still, despite this, semantic analysis allows to reproduce of its original meaning and is considered a key element of the structure of the world. This article analyses the symbols of the world tree in the ritual-everyday practice of the Kazakh people with the help of structural-semiotic and comparative methods. The authors believe that the baqan, the hitching post and the ritual staff

used in everyday life reflect the perception of the Kazakh people about the world tree not only as a sacral centre of the world but also as an ordering element of chaos.

**Keywords:** world tree, axis Mundi, ritual, hitching post, bakan, white staff, rites de passage.

#### Сведения об авторах

**Сайкенева Динара Кайратовна** – PhD, старший преподаватель кафедры Востоковедения, КазУМОиМЯ им. Абылай хана. Адрес: Алматы, ул. Муратбаева, 200; saiken.eva.d@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0333-188X>

**Наурызбаева Альмира Бекетовна** – д. филос. н., профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Казахской национальной консерватории имени Курмангазы. Адрес: Алматы, ул. Абылайхана, 86; e-mail: naurzbaeva\_a@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4604-6835>

**Хазбулатов Андрей Равильевич** - доктор философии (PhD), ассоциированный профессор, генеральный директор Казахского научно-исследовательского института культуры. Адрес: Алматы, ул. Толе би, 35/23; Kaz.madeniet@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2880-1737>

#### Авторлар жайлы ақпарат

**Сайкенева Динара Кайратовна** – PhD, Шығыстану кафедрасының аға оқытушысы, Абылай хан атындағы Қазақ ХҚӘТУ. Мекен жайы: Алматы қаласы, Мұратбаев көшесі, 200; [saiken.eva.d@gmail.com](mailto:saiken.eva.d@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-0333-188X>

**Наурызбаева Альмира Бекетовна** - филос.ғ.д., әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының профессоры, Құрманғазы атындағы Қазақ ұлттық консерватория. Адрес: Алматы қаласы, Абылайхан көшесі, 86; naurzbaeva\_a@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4604-6835>

**Хазбулатов Андрей Равильевич** – философия докторы (PhD), қауымдастырылған профессор, Қазақ ғылыми-зерттеу мәдениет институтының бас директоры. Мекен жайы: Алматы қаласы, Толе би көшесі, 35/23; [Kaz.madeniet@gmail.com](mailto:Kaz.madeniet@gmail.com) , <https://orcid.org/0000-0002-2880-1737>

#### Information about the authors

**Dinara K. Saikeneva** - PhD, senior lecturer of Oriental studies department, Kazakh Ablai Khan University of International Relations and World Languages. Address: Almaty, Muratbayev str., 200; [saiken.eva.d@gmail.com](mailto:saiken.eva.d@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-0333-188X>

**Almira B. Naurzabayeva** - Doctor of Philosophy, professor of Social and Humanitarian disciplines department, Kazakh National Conservatory named after Kurmangazy. Address: Almaty, 86 Abylaykhan str.; naurzbaeva\_a@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4604-6835>

**Andrey R. Khazbulatov** - PhD, Associate Professor, General director of the Kazakh Research Institute of Culture (CRIC) Address: Almaty, 35/23, Tole bi street. [Kaz.madeniet@gmail.com](mailto:Kaz.madeniet@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-2880-1737>

Редакцияға түсті / Поступила в редакцию / Received 27.07.2022

Жариялауға қабылданды / Принята к публикации / Accepted 17.11.2022