

Казахский национальный университет им. аль-Фараби

УДК 821.161.1.09 (574)(043)

На правах рукописи

НУРМАГАНБЕТ КАРЛЫГАШ ЕРТАЕВНА

**Концепт номадизма в культурно историческом контексте
русскоязычной литературы Казахстана**

8D02308 – Русская филология

Диссертация на соискание степени
доктора философии (PhD)

Отечественный научный консультант:
Демченко А.С.
PhD., ассоц. профессор (доцент)
КазНУ имени аль-Фараби

Зарубежный консультант
Ворожбитова А.А.
д.филол.н., профессор
Сочинского
государственного университета

Алматы, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ОПРЕДЕЛЕНИЯ	3
ВВЕДЕНИЕ	5
1 ТРИ ВЕКТОРА ИССЛЕДОВАНИЯ НОМАДИЗМА	10
1.1 Номадизм как социокультурный феномен.....	10
1.2 Номадизм как новый миропорядок постмодерности.....	23
1.3 Номадизм как культурная мобильность.....	33
2 НОМАДИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В РОМАНЕ И. ЕСЕНБЕРЛИНА «ЗАГОВОРЕННЫЙ МЕЧ» (ТРИЛОГИЯ «КОЧЕВНИКИ»)	48
2.1 Номадические принципы в поэтике.....	48
2.2 Номадический мотив в литературе.....	60
2.3 «Кочевники» И. Есенберлина как номадический роман.....	66
3 МИР КОЧЕВЬЯ БАХЫТА КАИРБЕКОВА	77
3.1 Индивидуальный билингвизм как источник транслингвальности.....	77
3.2 Актуализация языка художественного выражения в транслингвальной ситуации.....	83
3.3 Русскоязычие как вариант транслингвальности в творчестве Б. Каирбекова.....	95
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	115
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	118
ПРИЛОЖЕНИЕ 1	129
ПРИЛОЖЕНИЕ 2	130
ПРИЛОЖЕНИЕ 3	133
ПРИЛОЖЕНИЕ 4	134
ПРИЛОЖЕНИЕ 5	135

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Билингвизм (или двуязычие) – это способность индивида свободно владеть двумя языками и попеременно использовать их в повседневном общении. Подразумевает эффективную двуязычную коммуникацию и успешное переключение кодов. Формируется с детства в би- и полилингвальной среде и является определенным когнитивным преимуществом.

Билингвизм художественный – это высшая форма владения двумя языками в творчестве, когда двуязычный автор использует оба языка для создания глубоко национально-специфического и при этом универсального художественного мира, сочетая в тексте черты двух языковых картин мира, отражая в лексике, образах и структурах мировоззрение разных культур и достигая уникальной выразительности, что является сложной формой билингвальной речемыслительной деятельности.

Вектор – эпистемологическое направление исследования в контексте определенного концептуального поля.

Идентичность – осознание человеком своей уникальности и целостности, ответ на вопрос «Кто я?», объединяющий его личные качества, ценности, убеждения, социальные роли и принадлежность к группам (этнической, профессиональной, культурной, языковой). Это динамичный процесс, формирующийся на протяжении всей жизни, позволяющий человеку сохранять внутреннюю стабильность, понимать свое место в мире и отличать себя от других.

Кризис идентичности – состояние, когда привычные представления о себе, своей принадлежности к группе и культурные ориентиры перестают работать из-за столкновения с новыми культурными кодами (часто из-за глобализации), вызывая потерю «Я», внутренний конфликт, сомнения и поиск нового смысла, что требует переоценки жизненного пути и поиска новых точек опоры.

Культурная мобильность – это динамичный процесс перемещения индивидов, групп или целых культур между различными культурными пространствами, который включает не только географические, но и социальные, и духовные перемещения, меняя установки, ценности и идентичность, и тесно связан с понятием **социальной мобильности**, описывая изменение статуса и положение человека или группы в обществе через культурное взаимодействие, образование или миграцию, способствуя глобализации.

Номадизм – образ жизни, основанный на сезонных перемещениях людей и стад для экстенсивного скотоводства или охоты, а также философская концепция, отражающая нелинейное, безцентровое мышление и поиск идентичности в движении, характерный для постмодерна.

Номадология – философская концепция, предложенная Жилем Делёзом и Феликсом Гваттари, которая анализирует «кочевой» способ мышления,

организации бытия и социальной структуры, противостоящий жестким, иерархичным и центрированным системам, известным как «государство» или «армия». Она описывает «кочевника» как субъекта, который свободно перемещается, создает «ризомы» (сетевые, нелинейные связи) и сопротивляется «детерриториализации», предпочитая открытость, множественность и спонтанную самоорганизацию.

Постнеклассическая рациональность – это современный этап развития научного мышления (с 1970-х, по В.С. Стёпину), который признает сложность, открытость, самоорганизацию систем (включая человека), междисциплинарность и неотделимость ценностных, социальных факторов от познавательного процесса, отказываясь от линейной однозначности в пользу бифуркаций, эволюции и синтеза различных сфер знания. Она фокусируется на открытых, саморазвивающихся системах, где человек уже не просто наблюдатель, а часть исследуемой реальности, что приводит к появлению синергетики и гуманитарных аспектов в науке.

Постмодернизм – это культурное, философское и художественное течение второй половины XX — начала XXI века, характеризующееся скептицизмом к «большим нарративам» (универсальным истинам, прогрессу), смешением стилей, иронией, игрой со смыслами и деконструкцией норм, пришедшее на смену модернизму. Он проявляется в литературе (интертекст, самореференция), архитектуре (смешение стилей), искусстве (игра с популярной культурой) и философии (недоверие к системам), отражая состояние культуры после индустриальной эпохи и в условиях информационной перегрузки

Ризома – в философии постструктурализма (Делёз и Гваттари) модель нелинейной, децентрализованной сети, где любая точка может соединяться с любой другой, в противоположность иерархической структуре «дерева». Философская ризома символизирует открытость, множественность и самоорганизацию, находя применение в описании сетей, текстов и даже мышления (интернет, мозг, городские структуры).

Русскоязычная литература – это обширное литературное наследие, созданное на русском языке, включающее произведения, созданные писателями других национальностей, но на русском языке, в том числе авторов, живущих и работающих на постсоветском пространстве (например, русскоязычная литература Казахстана). Она охватывает глубокие социально-нравственные темы и является важнейшей частью мировой культуры.

Транслингвизм – это лингвистический феномен и понятие, обозначающее использование человеком нескольких языков в рамках одного коммуникативного акта или текста, где происходит их активное «переплетение» и «переход» через языковые границы, а не простое чередование. Он описывает не только двуязычие, но и более сложные формы языкового взаимодействия, включая смешение языковых элементов, интернационализмы, авторские переводы (автопереводы) и явления в межкультурной коммуникации

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. XXI век – эон наступивших изменений в культурно-исторической парадигме, повлиявший на аксиологические ориентиры и картины мира целых этносов. Эти изменения затронули все сферы человеческой жизни. Дестабилизация устойчивого развития наметилась в науке и философии, политике и образовании. Это сигнификатор формирования нового проблемного поля гуманитарных исследований.

Несоответствие картины мира классической рациональности реальности, главной дефиницией которой выступает константная трансформативность, актуализирует проблему поиска методов, способных объяснить процессы, происходящие в мире постнеклассической рациональности.

Существование в рамках одного государства, одной научной парадигмы или философской системы становится проблематичным. Этот факт упраздняет само понятие границы. Формируется единое глобальное поле (культурное и нравственное). Это децентрированное пространство, нивелирующее ценностный базис человека. В гуманитаристике возникают направления, отходящие от классических областей метафизики, – в частности, концепции постмодернизма и постструктурализма.

Актуальность исследования номадизма, таким образом, обусловлена изменением культурной реальности, повлекшим за собой размывание идентичности в поликультурном пространстве постмодернистского дискурса,

В настоящем исследовании предложен трехмодельный подход к исследованию номадизма. Социокультурная модель раскрывает сущность номадизма как определенного типа жизнедеятельности коллектива, детерминированная его типом хозяйствования. Проект постмодернизма как неопифической системы позволяет глубже исследовать постмодернистский текст как продукт постнеклассической рациональности. В художественном воплощении (литературном произведении) намечаются соответствующие комплексы мотивов и особая субъектная организация. Транслингвальный подход рассматривает номадизм как перемещение между лингвокультурными локалами, когда автор генерирует тексты в зоне интеграции семиотических систем.

Актуальность настоящего диссертационного исследования базируется также на ключевой для нас эпистемологической установке: номадизм в контексте современного общества и его развития является интегральной теоретической зоной, которая охватывает не только теорию возникновения особого типа хозяйствования и социального устройства кочевого коллектива, чье жизнеположение обусловлено особой внешней детерминантой (жизнь этноса зависит от природно-климатической зоны его существования), но и смежные философское и лингвистическое поля. В работе, таким образом, ставится знак интеграла между коррелирующими между собой теоретическими блоками.

Новизна. Исследование отличается своим междисциплинарным подходом к пониманию номадизма. Авторы впервые предлагают триаду подходов к анализу этого феномена. В качестве отправной точки рассматривается социокультурный аспект номадизма, его уникальная экономическая система и политическая структура, функционирующие в рамках особой супер-системы, подчиняющейся собственным законам эволюции. Наш диахронический анализ выявил, что номадизм представляет собой уникальную модель общественного развития, отличающуюся полицентричностью, отсутствием единой власти и мобильностью, обусловленной спецификой традиционных хозяйственных практик.

Делез и Гваттари предложили альтернативный взгляд на номадизм, стремясь проследить эволюцию кочевых супер-систем в контексте постмодернистского мира. Их концепция ризомы, описывающая самоорганизующиеся семиотические системы, внесла существенный вклад в научное понимание этого феномена.

Третий подход послужил отправной точкой для формирования идеи культурно мобильных авторов, чья деятельность выходит за пределы ограничений монолингвизма и ориентирована на создание произведений, воплощающих транскультурные и транслингвальные идеи.

Степень разработанности проблемы. Кочевниковедение как область знания, исследующая кочевой мир в его целостности, представлено в работах П.Н. Савицкого [1]. Степное кочевничество Евразии, его культура, военная организация и связи с соседями осмыслены в трудах С.И. Вайнштейна [2], А.М. Хазанова [3], А.С. Гребнева [4]. Кочевание в его связи с природно-климатическими условиями как объект исследования эксплицировано в работах Л.Н. Гумилева [5], [6]. Прочтение пространства, в контексте которого происходило жизнеположение кочевых народов, подробно описано в исследованиях Д.В. Дубровского [7]. Социальную организацию кочевников Азии активно разрабатывает Г.Е. Марков [8]. Предпосылки возникновения кочевых империй описаны в трудах Н.Н. Крадина [9]. Связь историко-культурного бытования этносов с национальными образами мира прослежена в трудах выдающегося мыслителя Г.Д. Гачева [10].

Осмыслению кочевого универсума посвящены труды казахстанских ученых С. Акатаева [11], М. Ауэзова [12], М. Каратаева [13], Ж. Каракузовой [14], Е. Турсунова [15], Э. Шакеновой [16], З. Сарсенбаевой [17], Л. Турарбековой [18] и других. Связь традиционных воззрений кочевников и постмодернистской номадологии исследует А.А. Кодар [19].

Номадизм как философский порядок новой модерности актуализирован, в частности, в работах Ж. Бодрийяра [20], Ж. Делёза [21], Ж. Деррида [22].

Объектом исследования является концепт номадизма.

Предметом исследования выступает номадизм в русскоязычной литературе Казахстана.

Цель настоящего диссертационного исследования – создать трехмодельный подход к исследованию сущности номадизма, отличный от принятых ранее, в котором анализируемый феномен рассматривается с социокультурной, постмодернистской и транслингвальной позиции. Это принципиально отличные для литературоведения подходы.

Цель в диссертационном исследовании последовательно реализована в решении следующих **задач**:

- разработать теоретическое определение номадизма;
- дать обзор теоретических подходов применительно к термину «номадизм», проследив их эволюцию;
- рассмотреть категорию номадизма в диахроническом аспекте с учетом различных подходов к его толкованию;
- установить соотношение между номадизмом как социокультурным феноменом и мировоззренческими установками казахского этноса;
- проанализировать художественные тексты казахстанских авторов с точки зрения номадических концепций и их актуализации в произведении на уровне тем, мотивов, образов и архетипов.

Гипотеза исследования базируется на предположении, что современный казахстанский автор – это транскультурная личность.

Основание нашей гипотезы лежит в понимании того, что номадизм является гетерогенным со своему качественному составу феноменом. В связи с формированием и развитием постмодернистского дискурса он начинает пониматься в новом измерении как проект нового миропорядка и как модель развития транслингвального направления в философии, культуре и, в частности, литературе. Номадизм как социокультурная категория формирует иной тип языковой личности, которая «мигрирует» не только между культурными локалами, но и между ипостасями собственной усложненной идентичности. Устанавливается знак интеграла между языками и культурами.

Методы исследования.

- дефинитивно-дескриптивный (анализ и экспликация концептуальных параметров заявленной эпистемы);
- обзор и систематизация данных о номадизме с позиции синхронии и диахронии;
- селекция художественных текстов, адекватных избранному исследовательскому вектору;
- лингвокультурологический, герменевтический и структурно-семиотический анализ художественных текстов.

Материалом исследования номадических мотивов и архетипов послужили произведения И. Есенберлина («Кочевники»), А. Жаксылыкова («Поющие камни»), Б. Каирбекова («Кочующие в мирах»). В первом случае мы имеем дело с русскоязычным вариантом исходного текста – переводом, осуществленным М. Симашко. Благодаря работе переводчика появился альтернативный художественный текст на русском языке, который мы также причисляем к

русскоязычным. Роман А. Жаксылыкова «Поющие камни» исследуется нами с позиции постмодернистского дискурса как одного из проявлений философско-культурного проекта номадологии. Лирика Б. Каирбекова причисляется нами к творчеству культурно мобильных писателей.

На защиту выносятся следующие **положения**:

1. Исторически представляя собой особый («животный») тип хозяйствования, номадизм выходит за рамки премодернистского толкования и рассматривается как новая культурная стратегия постмодерна.

2. В диахроническом аспекте номадизм целесообразно рассматривать не только как определенную модель жизнеположения этноса, которая может быть актуализирована в художественном тексте (например, в романе «Заговоренный меч» И. Есенберлина), но и как вариант реализации новой философской концепции постмодерна.

3. Принципы номадического жизнеположения влияют на мировоззренческие установки этноса, которые кристаллизуются в архетипических элементах и мотивах литературного произведения.

4. Герой постмодернистского текста как «новый номад» характеризуется такими чертами, как мобильность и склонность к эскапизму.

5. В рамках транскультурной парадигмы номадизм может обретать форму транслингвизма как феномена авторского перемещения между языками и культурными локалами.

Теоретическая значимость исследования. Трехмодельное исследование номадизма расширяет теоретические представления о заявленной теории, фокусируясь на различных ее аспектах. Социокультурный аспект позволяет выявить художественные детерминанты классических произведений, в которых номадический мотив выступает как смыслообразующий. С точки зрения теории постмодерности, где номадизм представляет собой децентрализованную, ризоматичную мир-систему, закономерно исследовать новые типы организации художественного пространства и субъектного воплощения типа героя, который отличается «номадическим духом». С позиции транслингвизма выделяются культурно мобильные писатели, чье творчество рождается в интегрированном пространстве языков и культур. Каждый из рассмотренных нами подходов обогащает теорию номадизма новыми смыслами, что может быть продуктивно использовано в дальнейших исследованиях по заявленной проблематике.

Практическая значимость исследования. Результаты работы могут быть применены в рамках вузовских курсов по литературоведению и истории литературы. Они также могут быть использованы для создания спецкурса, посвященного филологическому анализу художественных текстов. Полученные выводы способствуют развитию исследований, посвященных концепту номадизма как способу репрезентации этнокультурных особенностей как поликультурных, так и монокультурных произведений искусства.

Осуществленный анализ дает возможность создавать учебные материалы для курсов, посвященных теоретическим и практическим аспектам

литературоведения. Исследование текстов с учетом лингвокультурных особенностей предоставляет ценную информацию в области теории и практики межкультурной коммуникации, лингвокультурологии, художественного билингвизма и транслингвизма.

Накопленные в ходе исследования данные представляют ценность для разработки учебных программ в высших и средних учебных заведениях, ориентированных на изучение современной русскоязычной литературы Казахстана.

Структура работы обусловлена логикой диссертационного исследования. Диссертация состоит из введения, трех разделов, заключения, списка использованных источников, а также приложения.

По итогам работы были опубликованы статьи:

Научные статьи в рецензируемых журналах и изданиях, входящих в базу данных Scopus:

1. «Кочующие в мирах» Б. Каирбекова: роль автометатекста в интерпретации транслингвального произведения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2025. – Т. 16. – №2. – С. 528-542. doi: 10.22363/2313-2299-2025-16-2-528-542

Научные статьи в ведущих рецензируемых журналах и изданиях, рекомендуемых Комитетом по обеспечению качества в сфере науки и высшего образования (КОКСНВО):

1. Черты постмодернистского дискурса в романе А. Жаксылыкова «Поющие камни» // Вестник (Казахский Национальный Университет имени Аль-Фараби). Серия филологическая. – 2024. – №4 (196). – С.177-186.

2. Анализ «номадического» текста: установочно-предпосылочный этап // Керуен – научный журнал (Институт литературы и искусства имени М.О.Ауэзова). – 2023. – №3. – С. 27-39.

Материалы международных научно-практических конференций:

1. Номадические мотивы в лирике Б. Каирбекова // Лингвориторическая парадигма: теоретическая и прикладные аспекты. – 2022. – № 27-1. – С. 153-157.

2. Концепт номадизма в современной культуре // Лингвориторическая парадигма: теоретическая и прикладные аспекты. – 2024. – № 28. – С. 69-74.

1 ТРИ ВЕКТОРА НОМАДИЗМА В МИРЕ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Цель настоящего раздела – рассмотреть три подхода к осмыслению феномена номадизма в контексте постнеклассической рациональности. Мы полагаем, что современная эпоха, отошедшая от постулата объективного знания, детерминированного наличием идеальных эпистемологических объектов, изоморфных реальности, требует от исследователя большей гибкости не только в отношении определенных терминов, но и в предзаданности тех координат, которыми будет обусловлен наш поиск. В русле постнеклассической рациональности номадизм целесообразно рассматривать в трех аспектах: социокультурном, философском, транскультурном. В первом случае номадизм рассматривается как особый тип организации социальной супер-системы со специфическим типом хозяйствования и бытийствования. Во втором – это пересборка научной картины мира, в соответствии с которой происходит наращивание ризоматического потенциала знания. В третьем случае мы имеем дело с феноменом транслингвизма как одного из проявлений культурной мобильности писателя. Каждый из этих методов способен стать продуктивным способом познания и интерпретации литературного произведения. Используемые нами методы – диахронический анализ, текстовая выборка, транскультурный анализ художественного текста – стали релевантными работе инструментами, благодаря которым удалось подтвердить выдвинутую нами гипотезу

1.1 Номадизм как социокультурный феномен

Гуманитарная наука XXI века развивается не только в русле антропоцентризма, когда человек становится точкой отсчета в различных исследовательских дискурсах, но и в новом социально-философском контексте, который исследователи называют постнеклассическим рациональным. Чем обусловлен этот тектонический сдвиг с точки зрения экстралингвистических факторов? В первую очередь, трансформациями в области глобального социума, которые потребовали новых подходов к перепрограммированию ментальных ориентаций человека в его духовном и культурном жизнеположении. Человек, погруженный в пространство многовекторных, зачастую пересекающихся реальностей, вступает в новый эон, который разрабатывает иной тип пайдейи. Соответственно, она (пайдейя) уже не может базироваться на прежних принципах рациональности, когда главенствующим считается разум, способный объяснить и детерминировать внешний мир. Рациональность, тем не менее, остается краеугольным камнем современной метанауки; однако ее качественные признаки меняются, и ученому-литературоведу, стремящемуся осмыслить определенные концепции

и экзистенциалы познаваемого концептуального поля, надлежит их должным образом дифференцировать.

Определяющим принципом рациональности по-прежнему остается целесообразность (телеологический принцип мышления). Всякие интенции – нравственные, духовные, деятельностные – должны отвечать критерию результативности. Рациональность есть конструирование смыслообразующих структур, благодаря которым человек формирует определенные «мирообразующие» взаимосвязи, обеспечивающие его вписанность в социальное пространство. Вопрос о рациональности в философии – это всегда вопрос о рождении нового смысла, о качественном изменении аксиологической системы индивида и социума. Такой переход от одного типа мышления к другому подразумевает замену одной программы биосоциокультурного существования индивида на другую. Современность предъявила нам достаточное количество пресуппозиций, обусловивших переход от классической к постнеклассической рациональности.

Во-первых, мы живем в мире топологически многообразных пространственных отношений; во-вторых, многомерность обрело само понятие социального времени; в-третьих, увеличилось количество инвариантов в различных состояниях социальной реальности; в-четвертых, растущий потенциал технически совершенствующихся искусственных систем наложил отпечаток на качество и характер межличностных отношений; наконец, усилилось различие ментальных структур и духовных образований в общественной жизни.

Десубстанционализация человеческого мышления привела к культурной детерминированности самой рациональности. Значительные изменения в обществе, зависимость акта познания от социальных и культурных воздействий обусловили постановку проблем постнеклассической рациональности. Процессы гуманизации общества привели к существенным трансформациям в понимании гносеологических моделей, в соответствии с которыми развивается социум. Эти эпистемологические изменения подробно описаны В.С. Степиным и В.С. Швыревым [23, с. 17]; [24].

Если классическая рациональность базируется на примате человеческого разума (и, что немаловажно, на объективности универсального миропорядка), то постнеклассическая рациональность утверждает универсальность субъективности.

Если классическая рациональность строит реальность идеальных объектов, которые не зависят от сознания мыслящих субъектов, то постнеклассическая рациональность исследует научное знание с учетом узуальных структур.

Термин в рамках постнеклассической рациональности не лимитирован строгой соотнесенностью с конкретным познаваемым; он, скорее, служит для обозначения нового феномена с присущей ему сферой значения.

Исследователю предстоит уточнить и найти эту сферу, задав координаты для формирования объема ее содержания.

Аксиологичность некоторых тезисов уступает позиции сомнения либо принятия на веру определенных постулатов. Постнеклассическая рациональность также предполагает соответствие запросу на межкультурный диалог, культурные трансформации, культурное посредничество.

В настоящей главе в рамках постнеклассической рациональности будет рассмотрен термин «номадизм». Нас интересует, прежде всего, его эвристический потенциал для литературоведения: номадизм целесообразно рассматривать не только как социально-экономический тип хозяйствования и ареального перемещения, но и как концепцию междискурсивных и транскультурных перемещений, в соответствии с которой в настоящее время формируется новый тип «культурно мобильных писателей», не ограниченных в своих практиках рамками одной культуры или конкретно-исторического локала.

Наша задача – описать три вектора развития концепции номадизма в творчестве писателей, которых нельзя строго отнести к определенным «этнодомам». Наша гипотеза заключается в следующем: современные писатели (как казахстанские, так и мировые) – это языковые личности новой формации, которых закономерно определять как транскультурных. В результате номадизм правомерно рассматривать не только как определенный тип жизнеположения (вспомним концепцию кочевничества Г.Д. Гачева [25]), но и как внутреннюю установку языковой личности к внутренним (а иногда и внешним) транскультурным миграциям, в результате которой рождается художественный текст нового уровня сложности – семиотически комплексативный, открытый, априори диалогизированный, не детерминированный монолингвальной парадигмой.

Для того, чтобы подтвердить или опровергнуть выдвинутую гипотезу, мы произведем ряд исследовательских операций, используя следующие методы:

- дескриптивный анализ концептуального поля термина «номадизм»;
- диахронический и синхронический обзор существующих концепций номадизма;
- выборку текстов, на материале которых возможна реконструкция концептуальных оснований номадизма.

Селекция текстов, произведенная нами в практических главах, отнюдь не случайна. Каждого из этих авторов можно назвать культурно мобильными, что предполагает наличие в их произведениях синергетического слияния нескольких культур, в которых новые образования – конstellляции элементов из гетерогенных лингвосистем – не равны сумме этих элементов, но являют собой качественно новые феномены.

В таких произведениях, как отмечает исследователь З.Г. Прошина, происходит слияние разных типов мышления, миропонимания и

литературных традиций. Писатели такого рода становятся выразителями транскультурного опыта [26, с. 170].

Мир кочевников, *terra incognita* для оседлых цивилизаций, воспринимал номада в образе кентавра – получеловека-полулошади. Первые труды, описывающие жизнь номадов, их обычаи, особенности территориального расселения и вехи в политической истории, появляются еще в древности. Однако качественные характеристики трудов древнего периода (за исключением теории Ибн-Хальдуна) достаточно монополярны: номадов воспринимали как варваров, «бич божий», несущий угрозу всей культуре «просвещенных народов».

В 19 веке начал активизироваться интерес к социальной истории номадизма. Русские ученые этого периода рассматривают уровень развития кочевых народов как родоплеменной; при этом само возникновение государственности связывалось с военно-политическими способностями вождей (Н.А. Аристов, Г.И. Гродеков и др.). В.В. Радлов [цит. по 27] сумел показать, что власть вождей базируется на заинтересованности в них различных групп номадов. Одной из популярных теорий данного периода стала «завоевательная»: согласно ей, политическая организация могла возникнуть лишь в условиях насильственного подчинения одних обществ другими.

В рамках всемирно-исторического процесса важными остаются два вопроса:

- могли ли кочевники самостоятельно преодолеть барьер государственности;

- был ли для них характерен самостоятельный путь эволюции.

Создали ли кочевники собственную государственность? Согласно интегративной теории Э. Сервиса, вождество возникает как ответ на усложняющиеся структуры общества. По мнению М. Фрида, государство возникает как стабилизирующая организация отношений в стратифицированном обществе. Однако вряд ли, полагает Н.Н. Крадин, государственность была для номадов внутренне необходимой: все экономические процессы осуществлялись ими в рамках домохозяйств, следовательно, не было необходимости в специальном рестрибутивном аппарате, а все противоречия между членами коллектива снимались в рамках традиционных политических институтов [27].

Любое давление на кочевника (который был и воином) могло привести либо к откочевке, либо к проявлению ответного насилия. Консолидация номадов обусловлена в том случае, если

- происходит война за ресурсы;
- возникает необходимость в экспансии на территорию земледельцев;
- нужен контроль над торговыми путями.

В данном случае формирование кочевых империй рассматривается и как продукт интеграции, и как следствие конфликта между кочевниками и

земледельцами. Кочевники выступают здесь как класс-этнос с ксенократической политической системой, причем создание кочевых империй – реализация упомянутой нами выше завоевательной теории. Почему кочевники перемещались в пространстве и вели разрушительные войны против оседлых цивилизаций?

Исследователи называют несколько важных причин:

- глобальные изменения климата (А. Тойнби, Г. Грумм-Гржимайло, Л.Н. Гумилев);

- воинственная природа кочевников как гиперхарактеристика;

- перенаселенность степи;

- ослабленность феодальных обществ вследствие внутренней раздробленности;

- экстенсивность скотоводческой экономики, которую необходимо было пополнять за счет набегов на стабильные общества;

- неустойчивые экономические связи кочевников с земледельцами;

- интенции предводителей степных сообществ;

- этноинтегрирующие импульсы.

Несмотря на рациональность указанных факторов, некоторые из них видятся сегодня безосновательными: так, не установлено корреляции между усыханием степи с периодами упадка кочевых империй. По мнению Н.Н. Крадина, ошибочен и постулат о классовой борьбе у кочевников [28].

При этом прирост скота происходил быстрее увеличения народонаселения, что, в свою очередь, могло приводить к кризису экосистемы. Кочевой образ жизни может формировать определенные качества характера, однако земледельцев было численно больше и они обладали комплексным хозяйством с развитой инфраструктурой. Кочевники нуждались в ремесленной продукции, которую не производили сами. Эти ресурсы можно было получать как мирными (торговля), так и немирными путями (грабежи, данничество, экспансия и переселение).

Несмотря на мирные связи между кочевниками и земледельцами, следует помнить и о милитаризованном характере кочевых сообществ: еще Геродот подчеркивал, что членами общества особо высоко ценятся те, кто не чужд военному делу. Для ведения войн была необходима военная организация; примечательно, что степень централизации кочевников, как отмечают исследователи, прямо пропорциональна величине соседствующей с ними земледельческой цивилизации: в Центральной Азии такой формой централизованности стала кочевая империя.

Еще одна модель политогенеза – торговая: редистрибуция редких товаров стала важным компонентом власти правителей ранних государств. От того, как власть организовывала получение шелка, ремесленных и земледельческих продуктов, драгоценностей зависела стабильность степных империй. Получение этой продукции стало обязанностью правителя кочевого

общества, так как сами скотоводы производить ее не могли. Империя не могла существовать на основе экстенсивной экономики.

Отсюда двойственная природа степных империй: снаружи они воспринимались как государственноподобные сообщества завоевательного характера, изнутри базировались на племенных связях без установления налогообложения скотоводов. Власть правителя зависела от его умения организовывать военные походы. Метрополия кочевников была высокоразвитой только в военном отношении; в социальном и экономическом развитии она зависела от завоеванных территорий, а потому сама была периферией. Таким образом, кочевая империя – это кочевое общество, которое организовано по военно-иерархическому принципу, занимающее обширные территории и эксплуатирующее соседние территории. Признаки кочевых империй довольно многочисленны:

- социальная организация подчинена определенной иерархии, однако на всех уровнях она атрибутирована генеалогическими (племенными) связями;
- дуальный и триадный принцип административного деления;
- военный характер общественной организации центра;
- специфический способ наследования власти;
- особый характер отношений с земледельческим миром.

Обычно кочевые империи подразделяют на три типа: дистанционная эксплуатация земледельцев; данничество; переселение.

Несмотря на то, что в полном смысле кочевую империю нельзя назвать государством, структуру управления в ней нельзя было считать примитивной. Н.Н. Крадин предлагает описывать их как «суперсложные Вождества» [28, с. 178]. Если простые вождества есть группа общин, подчиненная единому правителю, то суперсложное вождество – совокупность нескольких простых вождеств, при котором развивается механизм наместничества, призванного управлять региональными структурами.

По мнению крупнейших исследователей номадизма Д.М. Бондаренко, А.В. Коротаева, Н.Н. Крадина, основные законы возникновения, расцвета и гибели сложных человеческих систем могут быть объяснены четырьмя видами теорий [29]. Первая из них основана на идее однолинейного развития социумов, в соответствии с которой человечество прошло путь от примитивных охотников к постиндустриальному обществу. Сторонники второй теории – цивилизационной – полагают, что цивилизации подобны живым организмам: они зарождаются, растут, трансформируются и умирают [30]; [31]; [32]; [33] и др.). Существует промежуточный подход – мир-системный [34]), согласно которому существуют мини-системы, мир-империи и мир-экономики. Четвертая теория – это теория многовекторного развития обществ. Особо острые дискуссии затронули феномен номадизма и его природы. Чем обусловлена специфичность данного типа существования коллективов: скотоводством, лежащим в основе номадного способа производства, или способностью к адаптации кочевников к оседлым мир-

империям? Проявилась тенденция обосновать существование особой кочевой цивилизации. Еще один вопрос, волнующий исследователей, - могли ли номады создавать собственную государственность – породил два вектора исследований: конфликтную и интегративную теории. Обе сводятся к тому, что государственность не представлялась номадам обязательной: экономические процессы протекали, по мнению ученых, в рамках отдельных домохозяйств. Следовательно, не существовало управленческо-рестрибутивного аппарата, регулирующего жизнь общества. Противоречия решались в рамках традиционных институтов. Любое давление на кочевника и его окружение могло привести к откочевке или конфликту, так как каждый свободный номад был также воином [35]. Мы увидим художественную реализацию данных процессов в романе И. Есенберлина «Заговоренный меч». Консолидация номадов возможна при возникновении соответствующих внешних причин: война за ресурсы, экспансия на территории земледельцев, установление контроля над торговыми путями. Таким образом, сложная организация номадов в «кочевую империю» есть продукт интеграции и результат конфликта между кочевниками и земледельцами. В данном случае кочевники представляли собой ксенократическую систему: это частный случай завоевательной теории политогенеза. Номадические общества представляли собой амбивалентные организации: исходя из своих завоевательных интенций отобрать «излишки» экономического характера у земледельцев, они воспринимались как деспотичные государственноподобные системы, однако изнутри как система основывалась на племенных связях без налогообложения и эксплуатации скотоводов. Власть правителя была не консенсуальной; она зависела от его способностей распределять доходы от торговли, набегов и военной экспансии. Это сверхсложное общество без бюрократического центра управления. Территория суперсложных вожеств кочевников была в сотни раз больше площади, необходимой вожествам земледельцев: управление такими пространствами облегчалось спецификой степного ландшафта и наличием мобильных животных. Особые черты таких сообществ (см., например, работы А.М. Хазанова, Т. Барфилда, С.А. Васютина, Н.Н. Крадина, Г.Г. Пикова, Т.Д. Скрынниковой, С.В. Дмитриева) – дуально-триадный принцип административного деления империй, родо-племенные отношения внутри этноколлективов, политика грабежа оседлых сообществ. Номадизм есть особый вариант социальной эволюции. Номады оказали огромное влияние на развитие оседлых сообществ.

Некоторые исследователи трактуют кочевничество в широком смысле этого термина, включая в него также бродячих охотников, собирателей, следопытов, морских охотников [36]. Другие ученые полагают, что это особая социокультурная система, для которой характерны уникальные принципы мировоззрения, образа жизни, ценности, экономические установки. В первую очередь, номадизм – особый тип производящей экономики. Важнейшей

формой хозяйственной деятельности является скотоводство. Роль земледелия незначительна. Экстенсивный характер скотоводства связан с круглогодичным выпасом скота (стойловая форма содержания животных не практикуется, корма не заготавливаются). Такое хозяйство требует подвижности между территориями выпаса. При этом в перекочевке задействован, как правило, весь коллектив. Прибыль не является первостепенной экономической выгодой: тип хозяйствования ориентирован на обмен. Социальная организация основана на сегментарных системах и генеалогиях. Подвижный образ жизни накладывает отпечаток на культуру. Так, общественное разделение труда было неразвито. Кочевая экономика зависела от оседлой «Ойкумены».

Как пишет Т. Барфилд, «Лошади были жизненно необходимы для успеха кочевых сообществ во Внутренней Азии, поскольку они позволяли быстрое передвижение на огромные расстояния, допуская связь и кооперирование среди народов и племен, которые, по необходимости, были сильно рассеяны. Степные лошади были малы и крепки, жили на открытом воздухе всю зиму, обычно без фуража. Они обеспечивали второстепенный источник мяса, а кислое кобылье молоко (кумыс) был любимым напитком степи. Лошади играли особенно большую роль в военных подвигах кочевников, придавая их небольшим отрядам подвижность и силу в битвах, которые позволяли им наносить поражения намного превосходящим силам противника. Эпос народов Внутренней Азии воспел образ коня, а принесение лошадей в жертву было важным ритуалом в традиционных религиях кочевников. Человек на спине лошади стал истинным символом кочевничества, и как метафора вошел в культуры соседних оседлых сообществ» [37].

В евразийских степях произошла domestification лошади и зародился культ этого животного; поэтому в кочевых обществах выделяют тип кочевой культуры, в котором преобладают стада овец и лошадей. Поэтому так востребован термин «конно-кочевая цивилизация евразийских кочевников».

Стоит отметить, что казахи в своей культуре выводили особую породу лошадей – породистых, элитных коней, имеющих боевой функционал. Они не употреблялись в пищу и не подлежали закланию; отношение к ним было таким же, как и к людям. Достаточно вспомнить великого коня Кубаса, принадлежавшего славному батыру Кабанбаю Ерасылу. Согласно устной казахской историографии, Кабанбай был исполинского роста, и не всякая лошадь могла его выдержать. Под стать батыру оказался жеребец Кубас, ставший ему лучшим другом. Все знаменитые походы они провели вместе. Батыр дожил до седых лет и умирал в своей постели. Узнавшие о немощи батыра враги решили вновь окружить казахские степи. Оседлав коня, Кабанбай дал последний решительный отпор захватчикам: болезнь временно отступила от него. Вернувшись в родной аул, герой скончался. После смерти хозяина конь Кубас долгие годы пасся в табунах, стал слабым и немощным. По обычаям казахов славная лошадь должна была умереть своей смертью.

Однажды табунщики сообщили, что конь совсем одряхлел и не может встать на ноги. Аксакалы отдали приказ прогнать мимо коня табун лошадей, выкрикивая имя Кабанбая. Старый конь воспрял, зашевелил ушами, поднялся на ноги и поскакал за табуном, но упал на скаку и испустил дух.

Еще раз отметим, что кочевое скотоводство было преобладающим *modus vivendi* в степях Центральной Азии. Это не была примитивная форма экономической организации; скорее, как отмечает Барфилд, это была усложненная «специализация по использованию степных ресурсов» [37]. У кочевников существовали собственные циклы движения: общество приспосабливается к требованиям подвижности и потребностям своего скота.

Скотоводство Центральной Азии ориентировалось на использование сезонных пастбищ для выпаса – как степных, так и горных. Разведение скота трансформировалось в эксплуатацию энергии степной экосистемы. Основу пасторализма составляли овцы: они были источником мяса, молока, шерсти и навоза, используемого в качестве топлива.

Символом кочевничества считался человек на спине лошади. Разведение лошадей было важным дополнением к пасторализму, основанному на овцеводстве. Для разведения лошадей и крупного рогатого скота были пригодны территории с более влажным климатом; для них резервировались отдельные пастбища. В засушливых регионах разводились верблюды.

Основу кочевой жизни составляет сезонная миграция, следовательно, жилище и предметы обихода должны быть портативными. Жилищем кочевника была юрта – сооружение, состоящее из складных решетчатых каркасов, устанавливаемых в круг. Такой каркас мало весит, он устойчив при ветре и прочен.

Перемещения кочевников происходили в диапазоне пастбищ, доступных группе кочевников. На фиксированные пастбища они возвращались каждый год. Так как внешней власти не было, этот диапазон определялся силой коллектива. Самые сильные кланы предъявляли права на лучшие пастбища; более слабые могли использовать их только после откочевки первых.

Неизменными в течение сезона оставались зимние лагеря (кыстау).

По мнению С.Д. Каракозовой и Ж.Б. Хасанова [38], кочевой образ жизни наложил особый отпечаток на тип национального мировоззрения: отношение к цикличности жизни, особая организация межличностных отношений, гонимая (в противовес ургийной, по Г.Д. Гачеву) природа этнокультуры нашли художественную репрезентацию в ряде литературных произведений, в частности, казахского народа (вспомним дилогию «Саки» Ж. Джандарбекова, «Кочевников» И. Есенберлина и др.).

Следует отметить, что само понятие «кочевая культура» относительно недавно закрепило за собой статус терминологического: научная традиция долгое время рассматривала кочевников как элемент природного, а не

культурного развития: причина, как нам видится, кроется в разнице подходов к анализу содержания оседлой и кочевой культур.

Термин «культура» восходит к латинскому корню *colere*, по природе своей полисемантическому: он означает «почитать» и «возделывать». Первое значение, связанное с идеей культа, по-прежнему актуально, однако именно второе – «возделывать» – этимологически предопределило корреляцию между культурой и оседлым образом жизни и земледелием. Если возделывание земли – основной тип хозяйствования оседлого человека, то для кочевника оно считалось бессмысленным. Неслучайно им занимались жатаки – беднейший слой населения, не имевший собственного скота для откочевов. Фундаментальные понятия земледельческих народов, «вырастающие» из оседлого образа жизни, не подходят для адекватной характеристики кочевого образа жизни. Так, культурогенез как таковой сводится к таким представлениям, как

- приручение коня; его седлание (соответственно, изобретение седла) – так возникает культура, противодействующая силам хаоса как неупорядоченности жизнеположения;

- маркирование животных (тавро коням, метки – овцам), связанное с развитием знаковой системы, идеей появления собственности и социально-хозяйственной дифференциации;

- определение традиционных ценностей кочевника, включающих высшие, духовно-нравственные и бытовые.

Высшей ценностью кочевника считалось неограниченное перемещение в пространстве: идея вечного движения рассматривается как проявление его бытия. Следовательно, неподвижное имеет вторичную ценность, так как фиксированность – показатель трансцендентного. Все живое (а живыми кочевники воспринимали даже небесные светила, циклически повторяющие свое перемещение по небу) должно находиться в непрестанном движении. Поэтому оседлость воспринималась номадами как состояние вынужденное. В этом смысле показательна сакральная архитектура номадов, которая развивалась как идея неподвижности, фиксированности вечного упокоения мертвых. В противовес ей жилище «живых» – юрта, символизирующая силы космоса, мобильна, перемещается. Таким образом, динамизм – не просто элемент мировосприятия кочевника, но и сама основа его мировоззрения. Следует отметить, что динамизм (как способ бытия) западного человека отличается от динамизма кочевника. В первом случае индивид мыслит себя точкой отсчета, срединным узлом мироздания, стремясь подчинить себе силы природы. Во втором – стремление двигаться соответственно ритмам природы, не противопоставляя себя миру, но существуя по принципу единого бытия и соразвития. Неслучайно кочевая культура создала особую модель мира, построенную на аутентичном восприятии таких категорий, как время и пространство. Пространство, в представлении номадов, превалирует над временем. Весь окружающий мир – единое неограниченное пространство,

имеющее при этом жесткую структуру. Как отмечает Н.Е. Нуржанов, в тезаурусе кочевых народов нет понятия «пространство» в его западном смысле. В ментальности оседлого человека пространство есть определенное место, ментальное образование индивида, зафиксированного на ограниченной территории его обитания: оно активно трансформируется и хранит в себе многочисленные следы его жизнедеятельности [39, с. 197]. Кочевой принцип освоения пространства – вписывание в него. Большая часть жизни кочевых народов проходила в постоянных перемещениях в пределах обширных территорий, поэтому ориентация в пространстве становилась для них первостепенной задачей. Пространство номада одухотворено и имеет семиотическую архитектуру: это не только реальный, но и «мыслимый» ландшафт, изобилующий сакральной символикой: символами неба, четырех сторон света, бескрайней полынной степи, мирового древа (Байтерека), священной горы, мифологизированных животных (таких, как конь и верблюд, символический знак космогонии). Некоторые символы легли в основу специальных знаков, которые назывались *тамга*.

В отличие от линейного времени земледельца, кочевник воспринимал темпоральные структуры циклическими, так как скотоводческий цикл не был ограничен одним годом. Постоянное передвижение по кругу – не только принцип восприятия времени, но и особый тип мировосприятия: циклическое время возвращает человеку все, когда-либо им совершенное в отношении природы или другого человека, плохое или хорошее. Именно поэтому созерцание и обдумывание лежат в основе жизнеповедения номада. Гостеприимство и взаимопомощь – скрипты номадического общества, познавшего причинно-следственную связь явлений и сформировавших базовую аксиологию всей кочевой культуры – этизм. Об этом красноречиво свидетельствует легенда о таком временном промежутке в жизни степи, как «бесконак» – переходном периоде весны от заморозков к оттепели. Она повествует о том, как в далекие времена жил в степи чабан, пасший овец и очень редко видевшийся с людьми. Однажды мимо его стойбища проезжали пять джигитов. Следуя законам гостеприимства, старик отварил мяса, накормил гостей, напоил их кумысом. Наутро джигиты заторопились на той. Как ни уговаривал их старик остаться дольше, поговорить с ним, гости были непреклонны. Проводил их старик задумчивым взглядом и пошел в юрту. Джигиты скрылись в степи, и тотчас разыгралась метель. Пять дней мело в степи, и пропали в той метели джигиты. Так наказало их Небо за то, что, насытившись сами, они голодным оставили старика: ему в степи не хватало человеческого общения. С тех пор этот период поворота к весне и называют «бесконак» («пять гостей»).

Неслучайно уважение к старшим, почитание аруахов (умерших предков), интересы рода относятся у номадов к духовно-нравственным ценностям. Если у оседлых народов культ предков со временем исчезает, то у кочевников он остается системообразующим по сей день. Он детерминирован

их малочисленностью, суровыми климатическими условиями, наличием внешних угроз, которые сформировали в этноколлективе особую корпоративность, доведенную до абсолюта.

Несмотря на то, что социальные отношения между номадами были жестко регламентированы, связь людей друг с другом оставалась непреложной: они ощущали себя жизненно важными частями целого. Ценности культуры разделялись всеми членами коллектива и воспринимались как священные и неизменные. Следовательно, существовала так называемая абсолютная идентичность членов социума со своей культурой. Проявление индивидуальных качеств было позволительным лишь в рамках родового коллектива. Идеалом кочевой поведенческой модели стал культ героя, воина-защитника, способного стоять на интересах семьи, рода, народа в целом.

К бытовым ценностям кочевники относили жилище (так, бездомный приравнивался к обездоленному), потомство и скот, означающий высокий социальный статус индивида.

Сама иерархия ценностей номада сформировалась в системе отношений человека с миром: пассивное восприятие действительности, созерцательность стала выражением философичности мышления номадов. Кочевое мышление было чувственно-символическим. Это определило (и на многие века) развитие устной культуры речи, интенсифицированной в искусстве сложения эпосов.

Если оседлая культура рассматривает природу как нечто, требующее покорения (отсюда – значимость базового архетипа «Свой-Чужой»), путь кочевника – адаптивен. Адаптация к природно-климатическим условиям степи достигала того, что сами кочевники становились органической частью экосистемы [40, с. 112].

Примечательно, что природа воспринималась номадами как то, что не зависит от человека и имеет равный с ним статус; отношения с ней взаимозависимые, но не эксплуатационные: именно этот подход позволял кочевникам жить на своей земле тысячелетиями без отрицательных для нее последствий. Симптоматично и то, что кочевники поклонялись явлениям внешнего мира не из страха перед стихийными силами, но из чувства благодарности за то, что они способны к проявлению милости и щедрости по отношению к сынам человеческим.

Номадизм представляет собой открытую и подвижную систему: кочевое скотоводство, предполагающее постоянное перемещение в пространстве, нуждалось в товарообмене с земледельческими народами. Более того, военный экспансионизм способствовал интенсивному проникновению в кочевую культуру многочисленных инокультурных факторов. Кочевники создали мобильные каналы коммуникаций (Великий шелковый путь) и выступали медиаторами культурных достижений между оседлыми цивилизациями, что позволяло различным культурным феноменам распространяться на территории Евразии [41, с. 102].

Еще одна особенность данного типа культуры – ее суперэтничность, обусловленная активными процессами интеграции племен разного происхождения. Постоянно меняющий место жизни, кочевник культивировал в себе умение приспосабливаться не только к обстоятельствам, но и к другим народам и учиться относиться к ним как к равным; так формировалась установка на толерантность, ставшую нормой кочевого общежития. Еще одно важное для менталитета кочевника качество – рационализм: номады производили только то, что считали жизненно необходимым, считая культуру оседлых сообществ во многом чрезмерной и излишней.

Попытка осмысления кочевого менталитета сделана исследователем П.К. Дашковским, который дифференцировал такие черты номадов, как

- высокую степень слияния индивида с окружающей средой;
- значительный уровень интеграции номада и структурных элементов социума;
- экстравертированное отношение общества к миру;
- созерцательность и символичность мышления [42, с. 274].

Номад не привязан к преобразующему, порождающему типу культуры; он не стремится изменить мир под себя, но, напротив, вписывает свое бытие в законы мироздания – в этом кроется суть казахского кочевничества. Отсюда – экологичность сознания: она базируется на идее сохранить после себя целостность Умай-Ана, матери-природы. В этом заключается определенная антиномия богатства духовной культуры кочевников и относительной скудности ее материального наследия.

Несмотря на то, что в процессе исторического развития нация осваивает многообразные культурные идентичности, она сохраняет свою «несущую стержневую ось». Для кочевников Казахстана ею стало тенгрианство. Изначальная тенгрианская идентичность универсальна для тюркских этносов.

По мнению исследователя М. Уланова [43, с. 104] тенгрианство, древняя религия кочевников Центральной Азии, представляет собой уникальный феномен духовной культуры человечества. Оно зародилось в эпоху хуннов и прошло долгий путь становления в эпоху тюркских каганатов. Посредством специфической системы культурных кодов на протяжении многих столетий тенгрианство формировало у номадов этнопсихологические константы, влияя на их ментальность и подготавливая почву для таких религий, как буддизм и ислам. Сегодня это прежде всего этнофилософия, отличительными чертами которой выступают ее открытость, экологичность, толерантность, любовь к жизни. «...можно с уверенностью сказать, что наследие тенгрианской культуры объединяет весьма разнообразный и поликонфессиональный мир тюркских и монгольских народов, которые продолжают сохранять элементы тенгрианского менталитета и мировоззрения» [43, с. 112].

Важный признак тенгрианской культуры – ее синкретизм: миф, религия, философия, этика находятся в контексте данного мировоззрения в неразрывном единстве. Идея тенгрианства не стремилась к собственному

институированию, что было обусловлено особенностями тюркского мировосприятия [44, с. 21], [45].

Важнейший завет тенгрианства – жить сообразно законам природы; человек не противопоставляет себя природе, он неотъемлемый элемент «живой жизни» [46, с. 61]. Как и в шаманизме, природа в тенгрианстве обожествлялась и одухотворялась. Природные явления, как и объекты внешнего мира, были связаны с местными божествами и духами; при этом сама система тенгрианства оставалась монотеистической. В религиозной практике отсутствовали такие понятия, как грех или праведность: еще не была выработана система теологии и этики. Кочевник ориентирован на земную жизнь: он спокойно относится к смерти, однако боится гнева великого Неба, которое способно наказать за проступок не только его самого, но и весь его род. Искупить вину перед Небом можно было только богатыми жертвоприношениями.

Посредством трансляции культурных кодов, таких, как целостное восприятие небесного и земного, единство с природой, культ предков и богатырей, уважительное отношение к женщине, тенгрианство формировало особое ментальное пространство кочевников. Так, мужчина, согласно «тенгрианскому кодексу», должен был отличаться смелостью, стойкостью, чувством собственного достоинства. Отношение к женщине было уважительным: она почиталась как хранительница очага и хозяйка дома, а потому занимала в социуме значимое место.

1.2 Номадизм как новый миропорядок постмодерности

Принципы постструктуралистской парадигмы с ее диссипативностью, децентрированностью и разнородным внутренним составом не могли не сказаться на формировании новой эстетической реальности, в которой осуществляется текст. В конце 20 века складывается направление постмодернизма: в 60-е годы процессы критического осмысления культурных и философских контекстов активно наращивают потенциал. Окончательную свою дефиницию направление получает в 80-е годы. Его онтологическим базисом становятся фрейдизм, позднее ницшеанство и марксистские идеи. Теоретическая составляющая опирается на труды выдающихся мыслителей того времени: Ф. Лиотара, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж. Бодрийара. Подпитываясь от философии, постмодернизм закономерно отрицает эту философию: происходит манифестация нового *modus videre*, в соответствии с которым имманентная и целостная парадигма разрушается как таковая. Плюрализм истин, семиотическая разнородность, отсутствие единого смыслопорождающего центра становятся главными его качественными признаками. Неслучайно метафорой постмодернизма является постницшенская метафора Орфея расчлененного.

Постмодернистский дискурс отталкивается от идеи исчерпанности истории, которой больше нечего предложить мыслящему субъекту. Исходя из этого положения, истина оказывается настолько же исчерпанной, насколько конечна историческая перспектива. Наступает пора полиинтерпретативности множественности истин. Мир за пределами текста перестает восприниматься как реальность, потому что Текст и есть Мир, единственно познаваемый в своем семиотическом поликодовом многообразии. Отсюда тяготение постмодернистского дискурса к интертекстуальности, к бесконечной языковой игре, к самоцитированиям, аллюзиям, реминисценциям и попыткам переконструировать уже знакомые текстуальные фрагменты с тем, чтобы наполнить их новым содержанием. На русской языковой почве появляется новый тип героя – маргинальная личность с расщепленным психологическим «Я», которая, находясь под действием алкогольного опьянения (вспомним героя В. Ерофеева из поэмы «Москва-Петушки») совершает свое великое «путешествие в никуда, наполненное умственными экзерсисами, по масштабу напоминающее духовную одиссею. Это могут быть герои, подверженные различным психическим недугам, воздействиям различных веществ, зависимые – так или иначе, они нестабильны, их сознание «распахнуто» принципиально новому потоку сознания, несопоставимому обыденным состояниям. Такие герои не находят себе места в системе классических социальных отношений, даже если поначалу занимают в них достаточно устойчивое положение. Их путь неизбежно ведет либо к катастрофе, либо к трансформации, это, словами О. Абишевой, «медитация над бездной» [47], и не каждому герою литературы удастся его преодолеть. В данном случае траектория их пути расслаивается, становится двойственной: она ведет либо к смерти, либо к преображению. Последнее, однако, происходит значительно реже.

Постмодернизм и тектонический сдвиг культуры, им инициированный, не могли не сказаться на литературе. Появляются новые жанры с характерной для них гибридизированной структурой; происходит провозглашение концепции мира как текста и текста как мира; усложняется дискурс художественных произведений с его ориентацией на читателя, а, следовательно, на стратегии кооперации с ним; разрабатывается иной тип героя – носителя расширенного сознания, подверженного абберациям восприятия Внешнего. Показательно то, что постмодернизм западного «извода» особенным образом реализуется в творчестве казахстанских авторов: в отличие от классических образцов американской и европейской литературы, литература казахстанская не утрачивает очевидной связи с реалистической парадигмой и с мифопоэтическими представлениями о мире, ей присущими. Более того, она продолжает стремиться к синтезу в противовес аналитической разорванности целого, что дает нам основания полагать, что тенденции постмодернизма в ней проявлены не более, чем тенденции метамодернизма,

диалектичного по своей природе направления. Иллюстрацией тому может послужить роман «Поющие камни» А. Жаксылыкова.

Первый роман пенталогии (к настоящему времени вышла пятая книга цикла, «Возвращение»), увидевший свет в 1988 году как отдельное произведение, в 2000 году вошел в состав трилогии «Сны окаянных». Произведение стало литературным событием. Мурат Мухтарович Ауэзов назвал его «прорывом в будущее». Сложная архитектоника, палимпсестная структура, хронотоп со множественными металепсическими перемещениями, субъектный неосинкретизм, интертекстуальные переключки сделали романы цикла актуальными для исследований. О сложной постмодернистской природе цикла пишет С.М. Алтыбаева [48]. О.А. Валикова исследует творчество А. Жаксылыкова не только с точки зрения включенности в контекст классической русской литературы, но и в качестве транслингвального художественного текста, созданного на «перекрестке» языков и культур [49; 50]. В аспекте нарративных стратегий постмодернистского дискурса творчество А. Жаксылыкова изучает А. Джундубаева [51]. О символике имен собственных пишет О.К. Абишева [52].

С целью выявления ключевых особенностей поэтики романа мы используем методы, релевантные поставленной нами задаче: охарактеризовать интерлокацию эстетического, создаваемого автором. Это метод контекстуальной дескрипции и метод герменевтического комментирования. Описание контекста – необходимое условие для устранения смысловых лакун и возможных разночтений. Привлечение герменевтического комментария – основной инструмент работы с текстом, метод экспликации семантических импликатур, заложенных в тексте, и снабжение их пояснительной (герменевтической) «разверткой».

Постмодернистская проблематика всегда тяготела не к «вещи в себе» и ее познаваемой природе, и даже не к «вещи» как таковой: в центре ее проблематики ставился принцип «как это сделано». Проблемы семиотизации, функция знака, наделенного множественностью интерпретаций, становятся основными. Мир вокруг – мир на изломе веков, отмеченный печатью «заката цивилизации», требует не трансформации, но деконструкции. Реконструкции же его мешают сами его элементы. На место субъекта приходит объект, дистанцированный от мира – происходит своеобразное отчуждение от позитивной онтологии как таковой. Следовательно, мир невозможно познать, и истина более не имеет значения: происходит провозглашение множественности истин. Из этого положения следует и принцип множественности истин, каждая из которых субъективна. В подобном контексте знание как таковое невозможно. На место знания приходит понимание как индивидуализированный процесс. Систематизация же знания в этом случае бессмысленна, как и таксономическое распределение семиотических элементов: на его место приходит идея констелляции гетерогенных по своей природе концептуальных сфер: происходит

взаимоналожение науки и искусства, философии и филологии. Адепты постмодернистской теории настаивают на том, что эмпирика первичнее любой теории, что приводит к признанию дефекитарности такой теории, будь она философской или научной. Это своего рода манифестация постнеклассического рационального с его идеей открытых динамических систем, не способных быть описанными в рамках классического подхода, апеллирующего к платоновским идеям и бинарным оппозициям. Постмодернизм в этом случае становится контрфилософским дискурсом. Более того, философия более не признается Актом текстопорождения, она не может быть интерпретирована с учетом конвенций, существующих в системе языка; она требует и устранения субъекта как такового, трансформируясь в бессубъектную антифилософию.

Логоцентризм классических философских парадигм разрушается изнутри, так как каждая «вещь» получает статус самостоятельной и выходит за рамки контекста смыслов. Семиотическая однозначность уступает мнению плюралистичности, объективизм замещается субъективизмом, уникальность утрачивается (ее место занимает принцип воспроизводимости). В этих условиях творчество более не воспринимается как создание чего-то принципиально нового. Теперь это игра, открытие уже открытого, цитирование и самоцитирование, так как вся история человечества осмысливается как конечная, исчерпанная; все ее смыслы уже сказаны, все ценности провозглашены.

Если ранее текст воспринимался как явление, подчиненное принципу изоморфизма, то есть тождественности самому себе, то теперь он ассиметричен и нестабилен. Познающий субъект «растворяется» во внутритекстовой реальности, продолжает «игру в бисер», переконструируя реальность, утратившую черты потенциального дескрибирования. Новые принципы эстетики, свойственной постмодернистскому дискурсу, таковы:

- Мир – это Текст, и Текст – это Мир. Основанием для этого служит тот факт, что субъект познает реальность, зафиксированную на письме.
- Метатекст культуры формируется путем взаимодействия языковых личностей, которые сами являются суммой текстов. По мнению постструктуралистов, за пределами текста не существует ничего.
- Моносемия образующих текст элементов невозможна: разрывается связь между означающим и означаемым.
- Нивелирование ценностей, а вместе с ними и высокой культуры приводит к потере важности литературной традиции.
- На место литературной традиции приходит интертекстуальность.
- Так как в человеческой истории нет замысла, но есть лишь случай, важным принципом построения текстовой реальности становится антиформа.

Постмодернистские образы мира, опирающиеся на эти принципы, утрачивают признаки гуманизма. Человечество есть коллективное «Я», восходящее к бессознательному.

Как мы упоминали выше, постмодернизм опирается на философию постструктурализма, в частности, на идеи Ж. Деррида, продолжающего линию ницшеанства и развивающего концепции М. Хайдеггера, З. Фрейда. По мнению Деррида, философия в привычном рациональном понимании исчерпана. Бытие – это присутствие. В «Грамматике» философ отвергает положение о метафизике смыслов Текста: ключевой метафорой его концепции становится Зазеркалье, за пределами которого происходит искажение и путаница идей и смыслов. В то время как классическая философия становится «заложницей» предзаданных проблематик, деконструкция самой логики языка видится единственным способом прийти к спонтанному мышлению. С этой точки зрения Текст есть саморазрушающийся феномен [53].

Следовательно,

- Текст не зависит ни от транслятора информации, ни от воспринимающего сознания адресата, так как является механизмом рассказывания своей собственной истории.

- Текст вступает в противоречие самому себе.

- Полная деконструкция текста, отрицающего собственную метафизику, невозможна.

Так как текст нелинеен, значение его элементов может быть познано лишь с помощью контекстуальной детерминанты. Он может быть понят и интерпретирован при помощи любого другого текста, выступающего по отношению к последнему потенциальной цитатой. Текст есть манипулятивное устройство, а Бытие – это и есть Текст.

Этим идеям созвучны мысли Ж. Бодрийара с его концепцией симуляции, которая предполагает смешение реального и воображаемого. Текст, по мнению последнего, это кентавр знака и тела. Мир нереален, нестабилен, он представляет собой бесконечное количество реплицируемых моделей, а значит, сама человеческая культура подвержена деградации, а развитие мира невозможно по определению. Мир – это не гармония, но хаос, в котором пространственно-временные параметры и каузальность утрачены, они переходят на уровень гиперреальности [20].

В работах Ж. Делеза и Ф. Гваттари продолжается разрушение основ европейского рационализма. Мир есть функционирование бессознательного. Шизодинамический метод, разрушающий целостное «Я», знаки манифестации непринадлежности к конкретной территории также формируют основу литературного постмодернизма [54].

По Делезу, всякая мысль может быть реализована в акте художественного творчества. Постмодернизм, в отсутствие собственной культурной доминанты, формирует новое мышление и входит в контекст модерна, следовательно, он имеет свои праформы от античности до современности. Децентрированность современной культуры, ее ризоматичность позволяют рассматривать ее как карту мира.

Казахстанский постмодернизм развивался по собственным законам. С одной стороны, он смог преодолеть авторское присутствие. Более того, он приспособил к своим целям чувственное восприятие мира.

На постсоветском литературном пространстве формируется новый тип героя – симулякр сверхчеловека. М. Липовецкий отмечает также такие характеристики, как инфляция базовых ценностей, упразднение мифов и верований, размывание границ [55]. Особенность казахстанского постмодернизма состоит в том, что последнего (упразднение мифов и верований) в нем интенсивно не проявляется. Однако отдельные черты постмодернистской эстетики в произведениях новейшего времени отражены.

Хаос, распад мироздания, скрещенье реального и ирреального, упразднение бинарных оппозиций, мутация жанров, интертекстуальность по-прежнему остаются чертами постмодернистской литературы Казахстана. Интертекстуальность в этом случае занимает особое место: эхокамера текста позволяет автору переосмыслить весь метатекст культуры в совокупности его элементов.

Для постмодернистской эстетики характерны

- фрагментация текста как стратегия Игры;
- отказ от единой истины;
- пародия и постирония;

По мнению Л. Хатчеон, отличительные особенности постмодернистской эстетики – игра, черный юмор, пастиш. Интертекстуальность знаменует идею децентрированной Вселенной. Происходят структурные и временные искажения текста [56].

М. Липовецкий также отмечает диалог с Хаосом; культурогенность, семионтологизм [55]. Исследователь С. Сулейман размышляет о генезисе постмодернистской эстетики, зародившейся в процессе онтологической деконструкции [57]. Наиболее полное собрание статей о постмодернизме собрано в работе The Routledge Companion to Postmodernism. Это коллекция исследований философов, культурологов, эссеистов, сосредоточенная вокруг постмодернистской проблематики [58].

Несмотря на то, что современная креативная парадигма преодолевает постмодернистское мышление, знаменуя переход к метамодернизму, Х. Демеер и С. Витсе настаивают на том, что онтологическая доминанта постмодернизма еще не преодолена [59]. С ними солидарен Дж. Грин, отмечающий, что постмодернизм рано «отодвигать» на обочину культуры [60].

Как полагает Дж. Аллен [61, р. 44], дискурс вбирает в себя исторические и социокультурные факторы, а язык репрезентирует их, объединяя контекст и предыдущие тексты культуры. Об авторских стратегиях см. [62]. Следовательно, настройка читательской рецепции изначально должна быть адекватной [63].

Еще одна черта постмодернистской эстетики – выход за пределы собственной жанровой структуры, в том числе – путем создания сложнейшего по замыслу жанра метаромана. Рассмотрим в этом ракурсе роман А. Жаксылыкова «Поющие камни».

Одна из отличительных черт постмодернистского художественного дискурса – жанровая гибридизация. Жанр как формула эстетически добытой истины неизменно проецирует вонне горизонт читательского ожидания. Однако в постмодернистском произведении он, как правило, утрачивает свои типологические и структурно-семантические черты. Так, романский цикл Аслана Жаксылыкова «Сны окаянных» обнаруживает метароманную структуру, которая вскрывается лишь в процессе прочтения цикла как единого метатекстового пространства.

Когда мы погружаемся в романное пространство «Поющих камней», мы в определенном смысле неподготовлены. Нарративные уровни пока еще не смещены; не состоялся тот аналептический сдвиг, который позволил бы нам говорить о переконструировании всей вещи в ее циклической спаянности, целостности как таковой. Мы наблюдаем за жизнью классического постмодернистского героя, который не может найти собственного места в мире. Казалось бы, это место у него уже есть. В системе классических социальных отношений, в парадигматике «нормального» он занимает статус человека, у которого все, на первый взгляд, хорошо. Он преподает в вузе, слывет блестящим интеллигентом, пишет стихи (налицо маркер творчески проявленной личности), дружит с успешными и состоявшимися людьми. У него красивая молодая жена. Однако вскоре жизнь Жана начинает «распадаться». Мы обращаем внимание на имя главного героя и постепенно понимаем, что все события, которые с ним происходят, затрагивают не столько жизнь человека внешнего, сколько внутреннюю экзистенцию. Жена, Айнура, – вечный мираж; она непостоянная и изменчива, как лунный свет. Арман, лучший друг – иллюзорен и фиктивен, как мечта, которая влечет от истинных целей и потребностей. Когда происходит кульминационная сцена измены, прежняя жизнь героя рушится. В поисках избавления от невыразимой душевной боли Жан бежит в пустыню, чтобы отыскать легендарного Дусена-баксы. Вместо этого он попадает в рабство к старику-китайцу, где его ожидают долгие истязания на пути к трудному просветлению. Эта история возвращения личности – заметим, творческой личности! – к самой себе – прочитывается как самостоятельный роман ровно до тех пор, пока мы не продолжим чтение цикла. Тогда мы делаем открытие, что роман «Поющие камни» был написан другим героем произведения – Журналистом. Таким образом, перед нами метароманная структура.

Мы определяем метароман не как аутентичный жанр, восходящий к пражанру романа (отметим, что в этом случае он должен иметь определенное количество инвариантов), но, скорее, как поджанр романа с потенциалом к

саморефлексии. Исследователь В. Пьянкова определяет метароман как модус романа [64; 65].

Префиксоид «мета», с точки зрения этимологии, соответствует предлогу «о»; таким образом, метароман – это роман о романе.

В первом романе цикла А. Жаксылыкова мы знакомимся с героем, который наследует типологические черты постмодернистского субъекта. Это человек, «сотканный» из литературных цитат; его прошлое трагично; он способен к расширению сознания, однако зачастую это происходит под действием определенных внешних детерминант – аскезы, алкогольного опьянения и т.д. Погружаясь в символическое поле «Поющих камней», мы довольно быстро обнаруживаем, что Жан, главный герой произведения, не просто интеллигент, отказавшийся от привычной жизни. Он нечто большее в плане собственной субъектной структуры, которая принимает причудливые конфигурации на протяжении всего романного целого. Подобный принцип можно охарактеризовать как кластерный: герой и персонажи, которые его окружают, формируют особую «гроздь», их нельзя рассматривать обособленно. Жан – герой-маска. Это центральный образ кластера, его семиотическое ядро. Внутреннее наполнение имени, его форма апеллирует к идее о человеческой душе, главная задача на земле которой – «правда всего существа», творческая деятельность. Жан – имя-репрезентант души и залог ее главного предназначения – творческой деятельности. Он блестящий интеллигент, более того – он поэт, чьему таланту завидует Арман, «черный человек» и теневой аспект его собственной личности. Итак, творчество – ключевая задача героя, ради которой он и живет на земле.

На протяжении всей человеческой истории творчество и связанный с ним комплекс проблем трактовались по-разному. Так, в эпоху Античности творческая деятельность рассматривалась как достояние и способность человека к преобразованию действительности (в частности, посредством искусства) и как божественная энергия, направленная на сотворение Космоса из Хаоса. Так, согласно Платону, мир овеществляется в соответствии с тем, что способно быть познанным и не подлежит изменению. Этот эталон творения не является внешним для создателя, но служит его внутреннему созерцанию. Это созерцание и есть высший акт творения. Истинное знание в эпоху Античности воспринималось как созерцание неизменного и вечного бытия. При этом человеческая деятельность, в процессе которой создается что-то новое, воспринималась как нечто вторичное, так как человек, созерцая вечное, создает преходящее. Творческая способность человека понималась как «божественная одержимость».

В средневековой философии творчество рассматривалось в двух аспектах. Первый аспект – теистический. В его ракурсе Бог видится как личность, творящая мир в абсолютно свободной форме. Таким образом, само творчество есть экспликация бытия из небытия через проявление воли Бога.

Блаженный Августин рассматривал творчество как проявление воли человека, а не его разума.

В соответствии со вторым аспектом, критерий истинно божественного творчества – его разумность. К этой тенденции склоняются многие представители средневековой схоластики. Для Фомы Аквинского божественность есть добро в абсолюте. В рамках средневековой философии любое человеческое творчество есть творчество истории. История, согласно этой концепции, есть перманентное творение мира.

Подлинное творчество обращено к Богу, а потому субъект творчества зачастую анонимен. Вот почему, как нам видится, происходит постепенная аннигиляция субъекта на протяжении последующего сюжета.

Способность к креативному мышлению – отличительная черта психически развитой личности; наиболее ярко она проявляется в детском возрасте, когда срабатывают механизмы мимикрии (подражания) и репродукции определенных процессов: ребенок воспроизводит объекты действительности на уровне рисунков, фигур и т.п., активно участвует в процессе словопроизводства, в частности, на уровне неологизации.

Тем не менее, не каждая личность квалифицируется как творческая.

Как правило, творческим называют человека, обладающего способностью к неординарному восприятию действительности и умением реагировать на нее нестандартно, за рамками шаблонных фреймов.

Оговоримся, что нестандартное восприятие – показатель не только творческих, но и психически нестабильных личностей. Однако наличие психических отклонений не препятствует проявлению творческих способностей (что многократно подтверждается на уровне эмпирических данных). Некоторые исследователи проводят корреляцию между гениальностью и безумием (Ч. Ламброзо, Д. Карлсон), однако верификации подобные гипотезы не получили.

Согласно наблюдениям гештальт-терапевтов, умственный склад творческой личности соответствует следующим критериям:

- нешаблонность, неограниченность восприятия;
- способность к активному продуцированию нового в противовес мимикрии;
- немеханистичность мышления;
- способность смотреть на ситуацию холистически.

Творческая личность обладает такими качествами, как

- оригинальность мышления, стремление к новаторству;
- семантическая гибкость, способность фиксировать нетипичные свойства и параметры объекта и применять их в нетрадиционном ключе;
- образно-адаптивная гибкость, то есть умение трансформировать восприятие объекта;

- семантическая спонтанная гибкость, то есть умение производить решения в ситуациях, не предполагающих конкретного вектора их реализации.

- способность поставить перед собой проблему;
- генерацию идей;
- флексибельность в продуцировании идей;
- нестандартность в реакции на внешние стимулы;
- способность усовершенствовать исходный объект;
- аналитичность и синтетичность мышления.

Творческой личности свойственны

- ориентация на индивидуальные стандарты, не зависящие от стандартов социальных групп;

- восприимчивость к новому, открытость ума;
- конструктивная акциональность в неопределенных ситуациях;
- развитое эстетическое чувство.

Креативный человек обладает особым статусом поисковой мотивации и чувствительностью к продуктам мыслительной деятельности. Мышление рассматривается как логический процесс, по отношению к которому креативность выступает побочным образованием.

Творческие люди способны также эффективно оперировать противоречивой информацией.

Все эти черты реализованы в главном герое «Поющих камней», однако поэтапно, шаг за шагом, они разрушаются, так как попадают в неблагоприятную «атмосферу», становятся не востребуемыми. Жизнь героя расслаивается на внешнюю и внутреннюю. В то время как внешняя сторона жизни катится под откос, внутренняя продолжает трансформироваться благодаря тяжелой психологической работе. Жан попадает в услужение к старику-китайцу, день за днем совершается не только процесс его индивидуации, но и инициация. Все описанные нами типологические черты протагониста дают нам ощущение его структурированности и внутренней энтропии, представленных в антиномии. Но главное наблюдение заключается в том, что герой оказывается «маской» другого героя, Журналиста.

Именно Журналист является, как показывает нам последующая раскадровка сюжета в книгах «Сны океанских» и «Другой океан», автором «Поющих камней» и, что еще более парадоксально, маской истинного автора – вневременного наблюдателя.

Постмодернистская эстетика проявлена в романе А. Жаксылыкова «Поющие камни» не на всех уровнях. Казахская литература «шагнула» в постмодернистскую реальность, сохранив при этом генетическую связь с классической поэтикой, поэтикой не-осмеяния, традиционности, принадлежности родной культуре. Однако отдельные типологические черты постмодернистского дискурса она привнесла в целый ряд произведений, в частности, в роман А. Жаксылыкова «Поющие камни». Это проявлено в

типологических чертах главного героя, который является во многом собирательным образом постмодернистской типажности: это фигура интеллигента, символизированная в коде «человеческая душа», главная задача которой – созидание, дарованное истинно творческой личности. Однако процесс созидания в данном случае сопряжен с идеей тотального внутреннего саморазрушения и социальной деградации. Благодаря этой антиномии фигура протагониста видится нам не просто типажной, но, скорее, сконструированной. Это объяснимо в последующих романах цикла, открывающих нам пространство метатекста и метаромана.

Нарративная сложность романного пространства Жаксылыкова открывается перед читателем не сразу. Поначалу горизонт читательского ожидания оказывается «обманут» намеренным введением в заблуждение, потому что автобиоореконструктивная маска Жана как своеобразного кода Журналиста может быть раскрыта исключительно при одном условии: мы прочитываем весь цикл романов как единое синтагматическое целое, каждая часть которого является логически продолжающей предыдущую. В этом случае первый роман цикла по закону аналепсиса превращается в особое произведение, роман в романе, который был написан в свое время Журналистом и который способен с определенной долей вероятности раскрыть его личностные и индивидуально-психологические установки. Тем не менее, и Жан, и Журналист являются типичными представителями постмодернистского дискурса – это люди с изломами человеческой судьбы и расщепленным сознанием в поисках чего-то большего, чем способен предложить им современный социум. В поисках ответов на свои вопросы они выходят далеко за рамки предложенного и переживают схожий персональный опыт. Оба наделены чертами творческой личности и обоим, в конечном счете, предстоит нести ответственность за дарованную им творческую потенцию [66].

1.3 Номадизм как культурная мобильность

Третий вектор изучения номадизма – выдвинутый Ж. Делезом и Ф. Гваттари проект нового миропорядка. Главная его особенность – отказ от самой идеи жесткой структуры и строгой детерминированности (как мы помним из исторического экскурса, это характерно для номадизма как типа социально-экономического строя).

Номадология может рассматриваться как культурная стратегия нового тысячелетия. Субъект в культуре постмодерна ориентирован на постоянное движение и разрыв с фиксированностью как таковой: он более не существует в границах одного пространства, единой философской системы. Само понятие границы трансформируется. Формируется глобальное поле (и семиотическое, и культурное), у которого нет центра. Актуальность исследования номадизма в этом аспекте обусловлена самим изменением культурной реальности. Идентичность в мультикультурной среде размывается; человек лишается

Дома – или единого «этнодома», к которому был привязан на протяжении своей истории.

Базовым символом новой концептологии стало понятие ризомы. «Племенная психология» номадизма как новой общественной концепции подразумевает образование социальных групп, противопоставляющих себя социуму и разрабатывающих собственную аутентичную символику и ритуалы. Делез предполагает, что новые «племена» реконструируют субсистемы древности и бросают вызов аппарату цивилизации. В этом значении номадизм очень сходен с концепцией постмодернизма.

Один из ключевых концептов номадизма – понятие ризомы, которая является метафорой сознания (дословно – «корневище»): как образование нелинейного порядка, противопоставленное вертикали бытия и мышления, ризома представляет собой горизонтальный ползучий стебель, образующий все новые и новые побеги. Если классическое мышление ассоциируется со стержнем, то ризома не имеет смыслового центра, она растет вширь. Таким образом, кочевники не разделяют пространство: они находятся в неограниченном, открытом поле бытийствования. Любое место ризомы по принципу сцепления может быть присоединено к другому ее месту. Стержень объекта отсутствует априори. При повреждении структуры ризома возобновляется. В отличие от застывших паттернов классической рациональности, ризома чужда калькомании, многообразна и открыта трансформациям.

Внешняя детерминирующая сила в номадологии Делеза выражена в фигуре Генерала как центре, «авторе текста», которого данная концепция не признает. Система, по Делезу, является самоорганизующейся, спонтанной и возобновляющейся. Любой процесс исходит из нецентрированной множественности.

Для номадизма новейшего времени симптоматична идея химеры – человека-лошади, «желающей машины», которая вместе с другими субъектами собирается в орду. Для кочевника не существует границ. Его путь – путь эволюционной экспансии в отличие от государства с его идеей сегментации и строгой зафиксированности на строго обозначенной территории. Путем бесконечного перемещения кочевник переоткрывает пространства; однако движение есть экзистенциальная характеристика кочевника, и в этом смысле он не движется от точки к точке. Если оседлый человек движется от дома или к дому, то кочевник движется вместе с домом: онтологически он неподвижен. Будучи воином, кочевник не подчиняется регламентированному уставу [54].

«Номадами семиотических пространств» выступают и культурно мобильные писатели, которые не прикреплены к определенной этнокультурной территории [67]. С одной стороны, это писатели, которые столкнулись с необходимостью реальных географических перемещений (эмиграция вследствие различных причин). С другой, это внутренние «иные»,

не признающие жестких детерминант монолингвальных и монокультурных парадигм. В особенности это касается пост-и метамодернистских креативных дискурсов.

Культурно мобильный автор – это «человек семиотического «пограничья» (неслучайно Б. Каирбеков определяет себя как мифического «перевозчика»), посредник между культурами, а транслингвальный текст – «своеобразный кроссовер, вбирающий в себя черты нескольких культур, но не соответствующий ни одной из них полностью» [68].

Рассмотрим некоторые произведения культурно мобильных писателей в качестве подтверждения наших тезисов.

Известный казахстанский поэт, режиссер, эссеист Б. Каирбеков в своем стихотворении пишет:

Степь – многотравный простор,
Горизонты походов травы.
Степь – ствол необъятный дыхания земли.

Степь – песен гортань,
Столба позвоночного выход.
Свирели земное отверстие звучное.

Как же мне славить тебя, мой космический Век?
Что мне игрушки твои – если я позабыл
Своё знание травы, и степей, и небесного древа?

Первая примечательная особенность стихотворения – его овнешнение средствами русского языка при полной сохранности архижанровой формы «ожук дажы» («камни очага»). Каирбеков выступает здесь как номад семиотических пространств: он мигрирует между двумя этнокультурами, но даже на территории «миграций» несет в себе «свой дом» (вспомним метафору Делеза) – субстрат родной культуры, которая кристаллизована в жанровом решении произведения. Русский язык как коммуникативный выход в пространство широкой рецепции – и пронизанность текста кодами исходной культурной онтологии генерируют те номадологии, о которых мы рассуждали выше.

Когда автор, этнически принадлежащий одной культуре, пишет на языке другой культуры, мы говорим о феномене транслингвизма [69]. Три строфы, организованные по жанровому принципу «ожук дажы», восходят к тенгрианской идее о триединстве мироздания: Срединном, Верхнем и Нижнем мирах. Однако взаимопроницаемость элементов и синергетическое пространство номадизма рождается не только на уровне архитектоники целого. Каждый из элементов стихотворения – воспроизведение «кадра» кочевой жизни. Степь – топос бытийствования кочевых цивилизаций,

атрибутированная эпитетом «многоотравный» (протор) – аллюзия на устойчивый элемент «ала» («пестрый»), что в миропонимании кочевника – символ изобилия и благословения. «Горизонты походов травы» – еще один важный элемент стихотворения. Каирбеков не ошибся в выборе лексемы из деривационной цепочки однокоренных слов: именно «походы», а не «восходы» травы рожают перед читателем образ многотысячного войска во весь горизонт («тьмы, и тьмы, и тьмы»). Перед нами возникает орда – единое, цельное, подвижное, необъятное образование, готовое продолжить свою экспансию вширь познанных и неизвестных пока миров. Таким образом, в нескольких строках стихотворения принцип номадизма реализован во всех трех векторах: реальном социокультурном, метамодернистском, культурно-мобильном [70], [71].

Еще один пример культурного (в частности, литературного) номадизма – роман в новеллах «В вашем мире я прохожий» кабардинской писательницы М. Тлостановой. В предисловии к своему роману автор пишет: «Эта книга является в какой-то мере продолжением и параллельностью к моим научным изысканиям последних лет, которые счастливым образом соединяют экзистенциальную ситуацию человека, лишенного, по Салману Рушди, четырех якорей души – места, обычаев, языка и людей, и социально-политическую и этическую позицию, которую я разделяю как ученый». Ее читатель – транскультурный и многоязыкий, прошедший через модернистское, постмодернистское и постколониальное горнило, и скорее всего, сам – в какой-то мере пограничная и транскультурная, а значит неприкаянная личность, которой ведомо больше, чем любому монокультурному индивиду, поскольку внутри него совершается постоянный двойной перевод и, неизбежно, двойная критика.

Дискурс романа поликодовый, палимпсестный: читатель погружен в водоворот огромного количества голосов других авторов, альтернативных историй (в частности, литературных), цитат. Это широкое интертекстуальное поле, которое пульсирует смысловыми модификациями и новыми оттенками значений, разгадать которые способен лишь тот, кто в «эхокамере текстов» слышал изначальные голоса авторов. Тлостанова не раз подчеркивает собственную «номадическую природу». Один из рекуррентных образов романа – образ птицы («Я птица, а не дерево»). Птице сообщена большая мобильность; в отличие от дерева (а это, как мы помним из Делеза, есть корень классической рациональности, строго регламентированная структура жизнеположения), она не принадлежит одному пространству. Несмотря на то, что птицы как биологические существа наследуют координационные программы перемещений своих сородичей, они подвижны и пребывают в нескольких топосах. Дерево, напротив, символизирует в данном случае статичность рационального, монопарадигмального мира. Метатекстовый комплекс заглавия – «В вашем мире я прохожий» – отсылка к стихотворению

М. Волошина, также реализующего «номадический» принцип мироощущения:

Да, я помню мир иной –
Полустертый, непохожий,
В вашем мире я – прохожий,
Близкий всем, всему чужой.

По мнению А.В. Каспаровой, «в романе Д. Дамиан поднимаются сложные вопросы онтологического порядка, связанные с национальной принадлежностью человека, его «внутренними» координатами, понятиями «дом» и «язык». Во всем этом отражается особенное состояние человека эпохи глобализации, чей культурный код может иметь самые разные формы и уровни корреляции с другими культурными кодами [72].

Номадизм можно рассматривать в трех аспектах. В первом случае мы исследуем социокультурный феномен, особый тип хозяйствования и политической организации общества, супер-систему, развивающуюся по специфическим законам. Как показал предпринятый нами диахронический анализ, номадизм – особый путь развития общества, для которого характерна полицентрированность, отсутствие консенсуальной власти, мобильность вследствие аутентичного типа хозяйствования.

Второй подход к номадизму был разработан Делезом, который попытался реконструировать основные принципы существования кочевых супер-систем в мире постмодерности. Благодаря концепции философа в научный дискурс вошло понятие ризомы как принципа существования самоорганизующихся семиотических систем.

Именно второй подход дал импульс к развитию третьей концепции – культурно мобильных писателей, которые выходят за рамки монолингвальных парадигм и создают свои произведения в русле транскультурного направления.

В качестве иллюстрации к выдвинутым тезисам мы произвели анализ отдельных элементов произведений Б. Каирбекова и М. Тлостановой.

Мы живем в эпоху постнеклассической рациональности, отвергающей презумпцию универсального объективного знания. Отчасти она произрастает из поисков постмодерности, для которой деконструкция мира стала одной из базовых установок. На смену миру-моноклиту пришел мир-распад; история и цивилизация стали восприниматься философами, учеными, культурными деятелями как исчерпанные. Под сомнение попал и примат Логоса как философского репрезентанта рационального. Мир постнеклассического рационального априори непознаваем, а истинность – субъективна, множественна и полиинтерпретативна. В становлении нового образа мира важную роль сыграла концепция номадизма, выдвинутая философами Ж. Делезом и Ф. Гваттари.

Изначально модель номадизма была предложена Ж. Делезом в работе «Логика смысла»; однако ее окончательное оформление произошло во втором томе «Шизофрении и капитализма». В широком смысле номадизм представляет собой базовую для постмодернизма установку отказа от логики презумпций:

- презумпции строго иерархической, структурированной организации бытия;
- презумпции центрированности миропорядка;
- презумпции детерминизма как принудительной каузальности;
- презумпции бинарных оппозиций (прошлого – настоящего, внешнего – внутреннего и др.).

Признавая интерпретационную исчерпанность классической западной философии, номадизм выдвигает альтернативные презумпции:

- презумпцию аструктурности вещественного мира;
- презумпцию пространства как децентрированного и открытого для потенциальной территориализации;
- презумпцию детерминизма как принципиальной случайности сингулярностей;
- снятие оппозиций;

При этом номадология ориентирована на отказ от константной организации бытия, что эпистемологически выражено в поиске нового концепта, способного заменить понятие «структура». Вместо него номадизм выдвигает понятие ризомы, манифестирующее аструктурный и нелинейный способ организации системы. Ризома оставляет место для реализации креативного потенциала этой системы, так как в противовес метафоре «корня», олицетворяющего классическую рациональность, предлагает альтернативную – «корневище», «скрытый стебель». Его отличительная особенность состоит в том, что он может произрастать горизонтально в какую угодно сторону: это сеть корневых «побегов», потенциальное переплетение которых может быть неисчерпаемо разнообразным, в частности, потому, что в подобном произрастании участвуют не только этиологически гомогенные, но и принципиально гетерогенные элементы. Ризома априори процессуальна: по мысли Делеза и Гваттари, у нее нет ни начала, ни конца, она всегда находится в середине. Мы обнаруживаем идеи в духе номадологии не только в работах вышеупомянутых философов. Так, Р. Барт [73] указывает на процессуальность письма, которая не результируется в тексте.

Номадизм предлагает и свое видение организации бытийного пространства. Так, Делез и Гваттари, осмысляя феномен культурной игры, противопоставляют шахматы и игру кочевников (го) как противоположные модели членения пространства. Если шахматы с их четко очерченной доской знаменуют идею системы мест и регламентированность позиций значимых фигур, го апеллирует к идее детерриториализации, то есть рассеиванию камешков на незамкнутой поверхности. Каждый бросок камешков есть акт ситуативной реконфигурации смыслов, что совпадает с концепцией номадизма

о распределении сингулярностей, подвижных и способных к самовоссоединению. Мир, таким образом, рассматривается как среда номадических (кочевых) сингулярностей. Ризома в этом случае негенеалогична, она осуществляется в преобразовательном субъективном измерении, а потому не подчиняется структурной модели.

Оседлая культура, в отличие от кочевой, рассматривает движение как перемещение по осевому вектору; номадизм настаивает на движении как дисперсном рассеивании. Пространство, таким образом, лишено понятия «центра». Понимание ризомы как децентрированного феномена предполагает ее креативный потенциал: даже будучи разорванной, она способна перестроиться на другую линию, что обусловлено самой нон-финальностью метастабильной системы, наделенной определенной энергией. Метастабильность – это неустойчивость, вариативность пространственных конфигураций. Любая точка ризомы должна быть связана с любой другой. Примечательно то, что сингулярности ризомы как ее составляющие не только способны к воссоединению, но и активно коммуницируют между собой. Особенностью процессуальности ризомы является непредсказуемость ее будущих трансформаций.

По мнению исследователя М.В. Тлостановой, современная эпоха ознаменована кризисом конца локальности, что подразумевает интенсификацию самоощущения мыслящего субъекта как «пойманного в культурную ловушку» [74; 75]. Личность оказывается в промежуточном положении между несколькими кодирующими системами, однако ни одна из них не становится для нее «центром». Пространство бытования культурно мобильного писателя децентрировано, что сопряжено с различными модусами автовосприятия: с одной стороны, оно может быть дефекцитарным, с другой – целостно-синтетическим, восходящим к принятию себя как креативного посредника между мирами. В Хаосмосе осуществляется пересборка мира, его реконфигурация. Тем не менее, сегодня мы можем наблюдать и следующую тенденцию: в противовес пространственной вненаходимости автора актуализируется субъект-позиция единовременного присутствия в различных культурных и креативных дискурсах: писатели, относящиеся к одной культуре, творят на языке другой культуры, создавая нарративы нелинейного порядка, нарративы-ризомы, смыслы которых произрастают горизонтально в различных точках сцепления гетерогенных культурных элементов. Литература, создаваемая автором, относящимся к одному культурному полю, на языке другого культурного поля, называют транслингвальной [76]. По мнению исследователей [77, р. 273], именно художественная литература дает современному читателю возможность пережить транскультурный опыт, так как процесс отождествления себя с представителями иных культур и географических пространств достаточно интенсивен.

Несмотря на то, что транслингвальная ситуация (в частности, в художественной литературе) предполагает функциональное доминирование

одного языка над другим, она, как правило, детерминирована рядом объективных факторов. Так, «обреченными на диалог» оказались все выходцы из бывшего СССР, в котором русский язык выполнял функцию консолидирующего и интегрирующего явления. По мнению теоретика транслингвизма С. Келлмана, авторы, намеренно выбирающие другой язык в своих креативных практиках, зачастую нацелены на выход к более широкой аудитории и ожидание коммерческого успеха. Кроме того, язык «усвоенной культуры» может предложить автору более совершенный технический инструментарий для трансляции своих идей [76].

По мнению У.М. Бахтикиреевой, трансязычие способно дать читателю ту стереоскопичность мировидения, которая недостижима внутри монолингвальной парадигмы [78]. Одной из моделей транслингвальной литературы исследователь называет литературу русофонную. Именно в ее пространстве происходит перманентный диалог различных мировоззрений, в процессе которого продуцируются новые смыслы. Русский язык выступает в данном случае посредником между культурными «полями», приобщая читателя к новой для себя языковой картине мира. В данном случае именно язык становится коммуникативным мостом к культурным ресурсам народов всего постсоветского локала [79, р. 116].

В транслингвальном художественном тексте формируется континуум взаимодействия нескольких языков и культур; при этом мы, как правило, не наблюдаем ни ассимиляции, ни взаиморастворения: аутентичные элементы каждой лингвосистемы оставляют за собой право на «непрозрачность». Стирания границ между этносами не происходит; напротив, элементы обеих культур циркулируют в единстве потенциально не ограниченного креативного поля, трансформируя его «зоны». Неслучайно М.В. Тлостанова видит в транскультурации вызов монокультурным конструктам, провозглашающим чистую культурную идентичность [74]. С этой позицией соглашается и авторитетный ученый С. Канагараджа, отмечая, что идеология языковой чистоты противоречит повседневной практике [80, р.16]. Исследователи О. Гарсия и Л. Вэй полагают, что в самом понятии «транслингвальная практика» заложена идея креативного потенциала писателей-билингвов [81].

Транслингвальный художественный текст – это текст «номадического типа» [82]: он не прочерчивает границ между коммуницирующими языками и предполагает ризоматическое продуцирование новых смыслов.

Учитывая, что в распоряжении автора-билингва оказывается арсенал двух лингвосемиотических систем, формируется альтернативная картина мира, не замкнутая и не линейная по своей природе. Более того, исходная культура, «просвечивающая» сквозь палимпсест русскоязычного текста, продолжает активно ретранслироваться, следовательно, правомерно говорить о ее ревитализации. М. Хайдеггер неслучайно называл язык «единящим началом»: говоря через Творца, он продолжает выражать его самость (отметим, что это касается и этнической самости в том числе).

Транслингвальный автор, таким образом, это культурно мобильный писатель, медиум между мирами (У.М. Бахтикиреева). Рассмотрим в качестве примера стихотворения русскоязычного казахстанского писателя Б. Каирбекова.

Приведем пример. Бахыт Каирбеков – личность, которую можно охарактеризовать как интермедиаальный феномен: его художественный талант простирается далеко за пределы вербального искусства. Талантливый кинорежиссер, фотограф, сценарист, переводчик, преподаватель, Поэт (Поэт – в первую очередь!), Каирбеков владеет различными кодовыми системами, способными передать его установки – человеческие, национальные, ценностные. Каирбеков – автор более десятка поэтических книг, каждая из которых становилась событием в истории новейшей казахстанской поэзии. В 2019 году он стал автором сценария и режиссером фильма «Жаксылык».

Бахыт Каирбеков родился в советской Алма-Ате в семье выдающегося казахского писателя Гафу Каирбекова, которого называет мерилем нравственности. «Творчество его та высокая планка, которую мне никогда не достичь, но могу равняться на высоту вдохновения, которой достиг мой отец. Это все равно что знать высоту неба, сияющих звезд. Она не принижает тебя, просто призывает не забывать о нем, почаще запрокидывать голову, любоваться необъятной глубиной Космоса, наполняться чувством счастья, что знаешь о наличии непознанного и удивительного. Образ отца, его имя, его дух проявляют себя в самый неожиданный момент, и я вижу в этих проявлениях не только его одобрение и помощь, но добрую примету, что задуманное мной обязательно свершится в самом лучшем виде» [83, с.74].

Его воспитывала бабушка Шакен Мунке-кызы, говорившая на казахском языке. Именно в день ее умирания было написано первое стихотворение поэта. Само становление языковой личности Каирбекова происходило в период языкового строительства СССР, когда русский язык решал задачи гомогенизации советского народа. Высокий уровень владения русским языком этнически нерусскими жителями страны стало прагматической необходимостью. Каирбеков настолько хорошо овладел русским языком, что сделал его транслятором своего творчества. Это не могло не привести к формированию особого внутриличностного конфликта. В одном из стихотворений Каирбеков задается вопросом: «Почему я по-русски пою, / Почему на домбре не играю?». Однако, по признанию самого автора, этот конфликт – спустя годы и годы интроспекции! – близок к завершению:

«Пожалуй, сейчас я близок к разрешению этого конфликта, а именно комплекса неполноценного знания родного языка (опять же сопоставляя с богатой образной лексикой отца!). <...> У моих казахоязычных друзей тоже есть своеобразный комплекс, из-за которого они переходят в разговоре со мной на русский и почти никогда не говорят о потаенном, считая меня все же русским, городским, московским, иначе говоря, все-таки чужим. Пусть даже в самом хорошем смысле. Я вижу в этом не только некоторое пренебрежение и леность, но и опасение выдать свою литературную неосведомленность, дать маху в чем-

то, что я наверняка знаю лучше и глубже. А о каком тогда диалоге может быть речь? Сейчас я могу рассказать моим коллегам, пишущим на казахском языке, немало интересного из нашего прошлого, о чем они могут не знать, и удивить их своими изысканиями о традициях нашего народа, уходящих в глубокую древность. Я выравниваю весы общения с ними, но пока не нашел-таки достойного собеседника. И теперь уже не ищу. Просто строю гипотезы, в надежде и уверенности, что они, будучи не раз сверенными, т.е. по-настоящему ценными в плане культурной информации, подвигнут следующих любопытных и настойчивых развить и углубить эти поиски, а значит, смогут очистить от сора еще живые источники народной поэзии, как когда-то наши предки по весне открывали очи родников, дабы чистая вода пробилась на свет божий и питала все живое вокруг» [там же, с. 75].

Мечтая обогреться «у очага родной культуры», Каирбеков никогда не покидает ее пределов, и его русскоязычное творчество не становится «знаком» отказа от собственных корней. Когда мы анализируем художественный текст, мы задаемся вопросом: какое бытие явлено в этом тексте? Какова его пространственность, темпоральность, каков его «вещный мир»? Кто субъект этого мира, каков он? Ответы на эти вопросы помогают нам сложить художественную «мозаику» явленной в тексте Вселенной. Мир, питающий творчество Каирбекова, этнически самобытен. Неслучайно главным топосом его стихотворений становится великая степь – прародительница кочевого народа, Эля:

Степь

Мне вольность гордая твоя
И жгучих трав родная горечь
Вновь перехватывает горло –
Петь об одной тебе веля.

Забуду я покой и грусть,
Столицы щедрые посулы,
И вновь кочующих аулов
На спину мне навьючен груз.

В крови кумыс сыграет вновь
Той самой гордой кобылицы,
Что по степи промчалась птицей,
Познав нежданную любовь.

Во мне твой голос победит,
Строкой звенящей отзовется, –
Я буду петь:
Пусть в горле бьется
Полынный ветер, –

Сердце рвётся
В простор разбуженной степи!

На уровне внешней организации текста стихотворение соответствует правилам классического русского стихосложения: оно написано в силлаботонической системе с соответствующим делением на строфы. Такой принцип архитектоники нетипичен для казахской поэзии, которая, как правило, восходит к протоэлементам бытия и сакральной геометрии. Так, один из ключевых принципов организации стихотворения – ожук дажы (камни очага) – трехстишие. В символике числа «три» заключена идея о трех уровнях мироздания: нижнем, в котором правит коварный и находчивый Эрлиг, срединный, «мир сынов человеческих» (именно так повествует об этом мире надгробная стела Кюльтегина), и верхний, мир божественного и справедливого правления Тенгри. Архимотивом стихотворения выступает мотив степи.

Степь в произведении одушевлена; лирический герой обращается к ней как к существу, наделенному душой, разумом и волей. Местоимение-обращение «твоя» создает между героем и степью отношения интимизированного характера: они близки, доверительны, трепетны.

«Гордая вольность», велящая поэту воспевать родные просторы, «родная горечь» трав рождает в сознании читателя многочисленные ассоциации и параллели, которые привносят в звучание стихотворения дополнительные смыслы. С одной стороны, знаток казахской литературы вспомнит многочисленные корреляции с образом извечной степной травы – полыни, в то время как русский читатель, вероятно, обратится к стихотворению А. Майкова «Емшан», повествующему о том, как горький запах родной травы – образ-концентрат, вобравший в себя всю сущность отчего края – заставил вернуться хана из сытой чужбины в родные степи.

Во второй строфе появляется мотив кочующих аулов – однако его реализация неожиданна, отчасти метонимична. Кочующие аулы знаменуют известную номадическую модель сезонных перемещений вслед за стадом: от летнего пастбища (жайляу) к осеннему (куздеу), оттуда – к зимовке (кыстау), и вновь к весеннему кочевью.

Кочующие аулы непременно связаны с мотивом юрты – жилищаномада, организованного вокруг шанырака – вертикального «столба-отверстия», обеспечивающего кочевнику не только циркуляцию воздуха, но и хорошую слышимость. Если культура земледельца зрительна (достаточно «всмотреться» в слово «окно», внутренняя форма которого связана с «оком»), то культура кочевника – это культура слуховая. И юрта – мобильный микрокосмномада – ориентирована на реализацию этой функции.

Но неожиданность мотива в данном случае не в этом; груз кочующих аулов навьючен лирическому герою на спину – сам он уподобляется либо коню, либо верблюду – двум священным животным космоса казахской культуры. О том, что перед нами разворачивается иппический мотив, свидетельствует третья строфа,

в которой звучит мотив кобылицы (сравнение которой с птицей – а это сравнение творительного падежа, восходящее к древнерусским летописям и СПИ – контекстуально «подпитывается» от русской культуры) и кумыса – особого продукта кочевой степи.

Кумыс, или молоко степной кобылицы, обладает бодрящим и хмельным эффектом; такова и кровь поэта, которая при встрече с родной степью начинает кипеть от восторга.

Каждая строфа этого стихотворения рождает емкие образы, концентрирующие особую аутентичную семантику. Удивительна констелляция концептуальных элементов внутри целого. Так, слово «вольность», дериват этноспецифического русского концепта «воля», соседствует с имплицитным образом степной полыни – важнейшего концепта казахской языковой картины мира. Полынь не названа в тексте прямо; это «жгучих трав родная горечь», «полынный ветер», рождающий в читательском восприятии образ емшана. Для современной казахской литературы полынная тема – своя, внутренняя, которую она разрабатывает весьма настойчиво, обнаруживая цельность замысла.

Вольность степи, побуждающая поэта петь только о ней, рождает в читательском восприятии еще одну значимую ассоциацию: песню, творящую мир. Такая песня рождалась в творчестве казахских баксы, шаманов, которые в процессе камлания преображали реальность. Неслучайно первым баксы кочевой степи назван великий Коркыт – старец, пытающийся спастись от смерти во всех четырех сторонах света и сумевший сделать это посредством музыки (напомним, что инструмент, волшебный кобыз, он смастерил из кожи волшебной верблюдицы, своей спутницы). Именно в степи лирический герой забывает о том, что он светский житель города, отравленный его пространством (именно город, столица с ее щедрыми посулами, навеивает на него грусть и «покой сердца», который в данном контексте можно расценивать не только как благодатную «тишь», но и как лень духа). Творчество Каирбекова апеллирует не только к традиции классической русской литературы, но и к мировому художественному дискурсу. Мы не можем не вспомнить об урбанистических текстах европейских поэтов, в частности, о городах-спрутах Э. Верхарна. Город – особый топос в мировой литературе. Замкнутое, герметичное пространство, призванное ограждать, он выступает антитезой живой жизни, которая концептуализирована в образе степи. Если город – это единица структурная, ограниченная в своих пределах, то степь – открытое децентрированное пространство, не детерминированное жесткой логикой перемещения.

В стихотворении рождается образ кочующих аулов, «навьюченных» на спину лирического героя. В данном случае формируется сразу несколько важных смыслов. Первый из них восходит к кочевью как особому типу жизнеположения в пространстве. Это особый номадический способ существования, основанный на перемещении сообразно тому географическому и климатическому контексту, в котором существует этноколлектив. Кочевники – люди, «несущие дом в себе»: образ юрты как складного жилища явлен в тексте имплицитно, однако он

указывает на особую модель мира, развивающегося по логике *Omnia mea mecum porto*. Здесь же из подтекста «вырисовываются» и образы главных «вьючных» животных номада: лошади и верблюда. Лошадь для кочевника – часть и продолжение его собственной личности. Неслучайно иппический мотив в казахстанской литературе является наиболее ретранслируемым. Как и лошадь, верблюд занимает особое положение в номадической культуре. Это не просто животное, но космогонический символ, связанный с идеей целостной и неделимой Вселенной.

В крови героя разыгрывает кумыс – еще один значимый этноспецифический элемент, восходящий к национальному пласту культуры. Голос степи побеждает в душе героя все прочие «звуки» внешнего мира, отзываясь строкой – именно степь становится для него источником вдохновения, а, значит, и самой жизни.

Степь для лирического героя Каирбекова – источник вдохновения и творчества, она отзывается в нем «звонящей строкой». В стихотворении «Степь – многотравный простор» также несколько примечательных особенностей.

Первая – его овнешнение средствами русского языка при полной сохранности архижанровой формы «ожук дажы» («камни очага»). Каирбеков выступает здесь как номад семиотических пространств: он мигрирует между двумя этнокультурами, но даже на территории «миграций» несет в себе «свой дом» (вспомним метафору Делеза) – субстрат родной культуры, которая кристаллизована в жанровом решении произведения. Русский язык как коммуникативный выход в пространство широкой рецепции – и пронизанность текста кодами исходной культурной онтологии генерируют номадологию, о которой мы рассуждали выше.

Степь. Цикады. За речкою юрта.
Полог поднят.
Кизяк задымил...
Мир кочевья – родного уюта –
Где я не жил...
И вроде бы жил.

Тень мою угловатую тонко
Тусклый свет на ковре удлинил.
Не допел я, –
Спросила сестрѐнка,
Будто сам у себя я спросил:

Почему на домбре не играю?
Почему я по-русски пою?..
Вот, глазастая стала какая,
Чуть примолкла, и вновь «почему?»

– Почему испугался ужонка,
Насмешил своим криком аул?
– Почему, – показала ручонкой, –
Так неловко держу пиалу?

Степь и ночь...
Степь и ночь...
И – дорога
Вдаль уходит в накрапах копыт...
Постою под луной у порога:
Что-то долго сестрёнка не спит.

Лирический герой, который в степи «не жил», все же несет в себе чувство причастности к миру кочевья. Распахнутая, безграничная степь видится им миром «родного уюта» - то есть пространством интимным, домашним. Степь воспринимается как дом, и дом в данном случае выступает как архетипический репрезентант «своего круга». Читатель понимает, что лирический герой – городской житель: кочевник, хорошо знакомый с природой родного края, сумел бы отличить ужа от ядовитой змеи. *Пиалу* (еще один аутентичный элемент вещного мира!) герой держит неловко. Стихотворение, удивительно философичное по своей тональности (неслучайно оно перекликается с лермонтовским «Выхожу один я на дорогу», в частности, за счет ключевых элементов «дорога» и «ночь»), рождает перед читателем картину погружения личности в прапамять родной культуры.

«Степь – это не просто Родина, связь с ней пуповинная, генетическая – не случайно цикл «Родные травы» поэт посвящает отцу, отмечая, «потому как степь я узнал благодаря ему», то есть подчёркивая естественную взаимосвязь степь – Родина – отчий дом – родители – предки» [84].

Мир кочевья для лирического героя Каирбекова одновременно «родной» и непознанный: он, житель суетливой столицы, говорящий по-русски, не играющей на домбре, словно стесняется своего незнания. Описывая уникальное мировосприятие кочевника, Б. Каирбеков пишет:

«народ... не просто кочует, а живёт в этом кочевом состоянии.

Линия жизни русского человека – дойти до цели, достичь чего-то, создать что-то по возможности вечное и нетленное, тогда как образ жизни казаха – само движение, и не к какой-то намеченной, заранее определённой цели, а движение как способ жизни, способ познания окружающего мира и себя в нём» [цит. по 84].

И жизнь человека, по Каирбекову, есть бесконечное движение в бесконечность, путь в поисках смысла жизни.

В творчестве русскоязычного казахстанского поэта Бахыта Каирбекова рождается особый образ мира, созданный из сплава множественных культурных элементов. Его стихотворения, написанные на русском языке и тесно связанные

как с русской, так и с мировой литературной традициями, остаются национально самобытными. Так, читатель знакомится с лирическим героем поэта, который может выступать его альтер-эго – это житель большого города, «столицы», который, согласно концептологии Делеза и Гваттари, не в силах оставаться «желающей машиной». Единственный способ избежать этого удела – вернуться к прародине, к миру великого кочевья, пространству, которое является для героя и своим, и несколько чужим, непривычным. Тем не менее, голос степи – главного топоса в произведениях Каирбекова – становится тем «зовом», на который откликается поэтическое сердце. Степь – бесконечный простор, в котором извечно разворачивается великое кочевье – становится для героя местом памяти, домом, символом вдохновения. Несмотря на то, что тексты написаны на русском языке (и, отметим, к классической силлабо-тонической системе стихосложения), в них переплетаются концепты различных языковых картин мира – казахской и русской. Именно такое творчество (которое можно охарактеризовать как транслингвальное) мы как исследователи и воспринимаем как ризоматическое: новые смыслы рождаются в переплетениях побегов протяженного и принципиально незавершительного «корневища». Неслучайно транскультурных (и транслингвальных) авторов называют культурно мобильными: перемещаясь из одного лингвокультурного пространства в другое, они создают то синтетическое поле смысла, которое способно обогатить обе культуры.

2 НОМАДИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В РОМАНЕ И. ЕСЕНБЕРЛИНА «ЗАГОВОРЕННЫЙ МЕЧ» (ТРИЛОГИЯ «КОЧЕВНИКИ»)

2.1 Номадические принципы в поэтике

Культура номадов, принципиально отличающаяся от оседлых сообществ, проявляет себя в специфическом образе жизни, который исторически сложился под влиянием ряда ключевых черт. Отсутствие константных точек обитания и постоянное перемещение – отличительные особенности кочевых народов. Передвижения обусловлены сезонными изменениями, наличием определенных ресурсов и рядом других факторов. Жилые конструкции номадов, как правило, временные и легко транспортируемые (юрта, палатка, шатер), что обеспечивает их мобильность. Номадизм неразрывно связан с эксплуатацией природных богатств: пастбищ для скота, источников воды и дичи.

Жизнь кочевников строится на скотоводстве, охоте, сборе дикоросов и рыбной ловле. Перемещения их, как правило, подчинены сезонным ритмам и следуют установленным траекториям, которые неизменно повторяются. Трассы эти определяются климатическими факторами и наличием необходимых ресурсов. Кочевники обходятся минимальным набором вещей, что упрощает их передвижения. Их культура и образ жизни тесно связаны с постоянным движением, а социальная организация кочевых обществ чаще всего строится по клановому или племенному принципу. Социальные связи тесно коррелируют с ценностью взаимопомощи и процессом коллективного определения решений.

Номады обладают исключительным пониманием природных закономерностей и успешно справляются с выживанием в экстремальных ландшафтах, будь то пустыня, степь или тундра. Их обычаи и верования неразрывно связаны с окружающим миром.

Активное развитие социумов начинается с кочевого уклада жизни. Пастушество, как и земледелие, выступает промежуточным этапом между потреблением природных ресурсов и их производством. В отличие от собирателей-охотников, которые вынуждены следовать за добычей и зависят от ее наличия, кочевые народы обретаю стабильный источник пропитания – стадо. Человек берет на себя ответственность за создание, воспитание и защиту своего скота. В отличие от хищников, которые подчинены инстинктам и действуют по принципу «съесть или быть съеденным», люди обладают способностью к планированию и осознанному выбору, что свидетельствует о более высоком уровне развития сознания. Здесь речь идет о преодолении власти текущего момента, о выходе за пределы отдельных действий. Возникает стремление к чему-то большему, вечному и протяженному во времени, превосходящему личность и ее желания.

Жители кочевых племен имеют торговые или обменные отношения с оседлыми народами, предлагая свои изделия (мясо, шерстяные и кожаные предметы) в качестве оплаты за продовольствие, текстиль и другие нужные им

вещи. Они славятся своими устными традициями, передающимися из поколения в поколение: песнями, сказаниями и эпосами. Творчество кочевников часто выражается в украшении предметов, которые они используют в повседневной жизни: ковров, одежды и оружия.

Жизнь в постоянном движении предполагает исключительную гибкость и умение приспосабливаться к меняющейся среде. Кочевники обладают способностью оперативно реагировать на природные катаклизмы или социальные потрясения. Номадизм в течение веков оказывал существенное влияние на историю человечества, способствуя обмену культурными традициями, технологиями и идеями. В наши дни традиционные кочевые сообщества сохраняются в определенных районах, включая Центральную Азию, Африку и Ближний Восток.

А.Х. Касымжанов, известный казахстанский ученый, утверждает, что на территории евразийских степей, где располагается Казахстан, возникла не просто традиция кочевого образа жизни, а целая цивилизация. Эта цивилизация, сформировавшаяся под влиянием пастбищного скотоводства, отличалась развитыми технологиями, богатой культурой, «конной традицией», умением плавить железо, наличием городов, ремесел и земледелием, включающим ирригационные технологии. Наши предки, взаимодействуя с окружающим миром, сформировали особое мировоззрение, осмыслили вечность и внесли свой опыт, размышления и высокое понимание человеческого достоинства в общий духовный фонд человечества [85].

Мир, в котором жили кочевники Великой Степи, формировался под влиянием аксиологических ориентиров, которые нашли отражение в творчестве поэтов-жырау.

Через поэтическое слово жырау отражали подлинные духовные ценности и верования кочевых племен, являясь репрезентантами самого существа кочевой цивилизации. Интересно, что оседлый образ жизни, столь чуждый кочевникам, был категорически запрещен Ясой Чингис-хана, единым кодексом законов, объединявшим кочевые народы Евразии.

Для кочевников степи воинство было неотъемлемой частью жизни, и их культурные ценности оставались непоколебимыми.

Данная доктрина заложила основу для развития специфической системы жизнедеятельности, присущей всем кочевым народам, охватывающей сферу культуры, хозяйства, мировоззрения и самоидентификации, а также этнического самосознания. Ее влияние проявилось, в том числе, в формировании этнического самосознания казахов в контексте их государственного строительства.

Н.Э. Масанов определяет казахский этнос как общность людей, сохранивших традиционный уклад жизни и отказавшихся от оседлости и земледелия. Он подчеркивает осознанное отличие казахской культуры от оседлых народов, выражающееся в чувстве превосходства и исключительности. По мнению Масанова, казахский народ считал свою культуру и образ жизни эталоном для всего мира, «мерой всех вещей» [35].

Формирование казахской этнокультурной самоидентичности прошло под знаком противопоставлений, где центральное место занимала дихотомия «мы – они». В рамках этой парадигмы казахи как кочевой народ считали себя хранителями всеобщей культурной нормы и эталона человеческой сущности. Напротив, «они» – оседлые земледельческие общества – воспринимались как носители отклоняющихся от нормы культурных особенностей и цивилизационных сдвигов.

Истоки этого мировоззрения уходят к глубокому противоречию между кочевым и оседлым образом жизни.

1. Номадическая аксиологическая система ставит подвижность выше статичности, а экстенсивность – выше интенсивности.

2. Структура взаимодействия в обществе предполагает взаимосвязь между равноправными участниками коллектива versus иерархической организации аграрных сообществ.

3. В аспекте отношения человека с окружающим миром, номадическое гармоничное сосуществование с циклами природы противопоставляется стремлению ее изменить.

Взаимодействие с оседлыми культурами было неоднозначным: с одной стороны, кочевые народы избирательно усваивали у них знания и навыки (например, в области ремесел и металлургии), с другой – проявляли полное отрицание оседлого образа жизни, что выражалось в символическом обесценивании предметов земледелия, в убеждении, что оседлость ведет к культурному упадку, и в возвеличивании кочевого быта в своих мифах и сказаниях.

Идентичность казахов отличалась от самосознания гражданина античного полиса, который, как считал Аристотель, с полным основанием гордился своим положением. Для него участие в жизни полиса было не просто допустимой, но и идеальной формой существования, гарантирующей реализацию прав и привилегий свободного человека. В то же время, концепция хозяйственно-культурной автаркии сталкивается с противоречиями, высказанными еще А.М. Хазановым. Ученый утверждает, что номадизм, в отличие от оседлости, не образует изолированной системы и служит мостом для взаимодействия между разными обществами и их культурами [36].

Между кочевыми сообществами и окружающим миром складывались отношения, направленные на культурное обогащение. Взаимодействие рассматривалось не как вынужденный компромисс, а как естественный способ развития собственной культуры, подобно тому, как это описывается в концепции «культурного трансфера» Б. Виттрока [86], где обмен культурными элементами воспринимается как источник роста и совершенствования.

Подобно другим мифоритуальным культурам, культура кочевых народов сформировала свою уникальную систему универсальных и специфичных для них черт, скриптов, табу, аксиологических ориентиров, сакральных сюжетов и символов. Все эти черты, естественно, обретали свою особую, подлинную

интерпретацию. Например, одной из характерных особенностей тюркской мифологии является ее синкретизм. «Степное знание» отличалось тем, что усваивало различные религиозные влияния, проникавшие в степные племена. К ним относились зороастризм, митраизм, буддизм, несторианство и даже элементы авраамических верований. Буддизм и манихейство, хотя и имели свой период распространения, впоследствии были оттеснены Великой Степью. К десятому веку завершилась исламизация степных регионов Евразии.

Примечательно, что ни одна из религий не смогла стать определяющим фактором для кочевых народов, не сформировалась у них в единую духовную матрицу, которая бы глубоко повлияла на их мировоззрение, перестроила систему ценностей и затронула бы основы самой культуры. Ислам, например, в кочевой среде скорее носил административный характер, нежели проникал вглубь духовной жизни [87, с. 619].

Тюрки демонстрировали значительную мобильность в плане религиозных убеждений. Такая свобода свидетельствует о динамичности их мировоззрения, которое формируется под влиянием духовной независимости, стремления к самодостаточности и открытости к инокультурным влияниям.

А. Кодар, известный казахстанский мыслитель, считает, что в казахской духовности нет единой, организованной религиозной системы. В ее основе лежат легенды, эпос, пословицы, поговорки и творчество жырау [88, с. 73]. Вместе с тем, кочевой народ, несмотря на отсутствие формализованной религии, хранил и передавал через поколения фундаментальные ценности и моральные ориентиры. Эту роль, прежде всего, выполняла поэзия жырау, которые выступали как хранители и интерпретаторы поэтической наследственности. Казахская философия воспитывает понимание мира как единого целого, где микрокосм общества отражает макрокосм вселенной. Ярчайшим выражением этой концепции служит культ божества Тенгри. Согласно мыслителю С.Н. Акатаю, Тенгри представляет собой синтез единства и множества, где единичное сливается с всеобщим и наоборот [89, с. 117]. Тенгри обладает двойственной природой: он одновременно является высшей первоосновой бытия и непреклонным регулятором нравственных начал. Верования, составляющие культ Тенгри, охватывают вопросы происхождения божественных предков тюркских народов, славных деяний исторических фигур и мифологических героев, а также концепцию зарождения первого тюркского государства. В качестве примера можно привести гуннов, которые возносили своих вождей до уровня божеств, именовав их Тенгри.

На стеле из Кошо-Цайдама, где размещены «Великие надписи», нам открывается повествование о сотворении мира: сначала появилось голубое небо, затем бурая земля, а между ними – сыны человеческие. Этот мотив – небесное начало, земное начало и человек как их соединение – является основой Великой Триады (Бог – Человек – Природа) в традиционной *cosmo visione*.

В орхоно-енисейских рунических текстах отражена всеобъемлющая формула космогонической концепции древних тюрков. Она воплощает в себе

базовую модель единства человека и мироздания. Традиционная казахская культура обладает уникальной мировоззренческой системой, формирующейся под влиянием устного мифопоэтического наследия. Именно через него передавался и сохранялся духовный опыт кочевников из поколения в поколение.

В ранние периоды развития человеческого общества поэзия занимала особое, ключевое положение в культурной жизни, которое существенно отличалось от ее роли в современном мире. Первичным для человека был именно поэтический язык, а прозаический появился позже, в ходе эволюции цивилизации от героического эона к эпохе людей. Подобное видение культурного развития разделяет и Й. Хёйзинга, исследующий динамику культурных процессов. Й. Хёйзинга утверждает, что поэзия играет существенную роль в любых живых и развитых цивилизациях, особенно в древних культурах, выполняя важные социальные функции.

Древняя поэзия – это многогранное явление, сочетающее в себе культовые обряды, праздничные развлечения, коллективные игры, демонстрацию мастерства, загадки и их разгадки, мудрые наставления, переубеждение, магические ритуалы, предвидение, пророчества, состязания. С течением времени образ поэта-ясновидца дифференцируется на разные аспекты: пророк, жрец, оракул, мистический учитель, стихотворец, философ, законодатель, оратор, политический деятель и ритор. Й. Хёйзинга отмечает, что в цивилизованных обществах поэтическая форма долгое время выходит за рамки простой эстетической функции. Она становится воплощением всего существенного и важного для общины [90, с. 140, 147]. Поэзия в таких культурах несет в себе мудрость, традиции и законы, становясь самым мощным инструментом передачи смыслов.

В своих исследованиях культуры и традиционного образа жизни кочевников-казахов А.И. Левшин указывает на наличие у них поэзии и музыки как ярких свидетельств природной творческой склонности человека. По его наблюдениям, казахские сказания и истории пронизаны воображением и тягой к поэтическому вдохновению [91].

С незапамятных времен степная культура, отличающаяся кочевым образом жизни, прославилась своим богатым словесно-музыкальным наследием. Здесь сложились глубоко укоренившиеся каноны, жанры, системы и формы искусства, а также сформировалась особая каста профессиональных творцов - акынов, жырау, кюйши, оленши, салов, сері и других, которые мастерски владели словом и музыкой.

В поэтической импровизации рождались не просто стихи, а целые мировоззренческие конструкции. Она становилась источником экзистенциальных смыслов, определяла личностные и общественные ценности, предлагала свое видение истории. В этом смысле импровизация выполняла роль, традиционно отводимую религии, философии и политическим идеологиям. Изучение социокультурных корней феномена жырау как мыслителя, склонного к самоанализу, позволяет утверждать, что казахская национальная философия

находит свое истинное выражение в казахском фольклоре, в богатом устном народном поэтическом наследии.

Тщательное изучение и интерпретация этого аспекта истории и культуры номадов была проведена выдающимся казахстанским ученым Чоканом Валихановым. Стоит отметить, что именно Ч. Валиханов первым представил русскоязычной аудитории переведенные им тексты произведений нескольких жырау. В своих трудах Ч. Валиханов отмечает, что кочевые народы склонны к поэзии, а особенно к импровизации. Поэтический дар номадов и их умение импровизировать давно известны европейцам. Гости аравийских пустынь и их традиционных жилищ, шатров, неизменно отмечали в своих рассказах необычную особенность местных мальчиков: они отвечали на любые вопросы четко сформулированными, ритмичными четверостишиями, словно рожденными из глубины древних стихотворных традиций. Поэтический дар монголо-тюркских генераций проявляется в удивительном сохранении исторической памяти. Во-первых, благодаря исключительной способности импровизаторов древние поэмы, повествующие о подвигах героев, дошли до наших дней в неизменном виде. Несмотря на древность языка и непонятность некоторых слов для современного поколения, эти произведения, посвященные эпохе Золотой Орды, позволяют нам прикоснуться к истории предков. Во-вторых, импровизаторы разных времен увековечили в памяти народа важные события своей эпохи, создав таким образом единую картину исторического развития кочевого общества. В-третьих, объединяя поэмы с обычаями, пословицами, поговорками и кодексом, мы получаем полное представление о духовной и исторической жизни народа, что помогает нам дополнить имеющиеся исторические сведения и проследить его происхождение. Удивительно, с каким неизменным почтением казахи хранят свои древние легенды и верования: даже в самых отдалённых уголках степи стихотворные сказания передаются с удивительной точностью, словно из единого источника. Несмотря на кажущуюся невероятность такой точности у устного народного творчества кочевых племён, это факт, который нельзя отрицать.

Особо стоит отметить повсеместное умение «монголо-тюркских» народов импровизировать и органичное присутствие поэтического языка в повседневной жизни, в узуальном дискурсе. Чокан Валиханов акцентировал внимание на исторической памяти как на ключевой составляющей казахской духовности, которая находит яркое выражение в устном поэтическом наследии. Поэтические импровизации и эпические сказания, передающиеся из рода в род, главным образом посвящены повествованиям о знаковых моментах истории и духовного развития казахского народа [92].

Большинство европейских исследователей, занимающихся историей и культурологией, сходятся во мнении, что кочевой образ жизни не предполагает развития исторического сознания. Основываясь на этом утверждении, они считают историю и историческое мышление присущими прежде всего оседлым, а точнее городским культурам. По мнению известного мыслителя и

исследователя культуры Б.Г. Нуржанова, история обретает свою основу лишь с появлением городов, а западная историческая традиция, по его убеждению, неизменно носит городской характер [93, с. 19].

Предположение о внеисторичности культурного сознания кочевых народов логически приводит к выводу, что культура номадов либо не является культурой в полном смысле, либо существенно отличается от традиционного западного понимания культуры. Это предполагает, что культура кочевников не обладает теми же качествами, которые мы обычно связываем с понятием «культура». Слово «культура», имеющее в своей этимологии корни в понятии «возделывать», указывает на то, что культурно-историческая реальность представляет собой искусственно сформированный феномен, отделившийся от естественного бытия. В то же время, для кочевых обществ, где человек находился в тесном единстве с природой на духовном и эмоциональном уровне, характерными были ценностно-нормативные комплексы, определяемые именно близостью к природному миру. Город выступает пространством, где человек и общество отделились от природного окружения, становясь самодостаточными. Поэтому развитие культуры, как и истории, как утверждает Б.Г. Нуржанов, тесно связано с городскими условиями.

В этом случае культура рассматривается как синоним цивилизации, то есть как совокупность материальных и духовных ценностей, формирующихся в рамках жизни, регулируемой нормами и законами городского государства. В качестве примера можно привести Цицерона, который противопоставлял образованного римского гражданина, развивающего гражданские добродетели, «варвару», лишенному таких качеств. За пределами городских укреплений находилась «варварская периферия» – пространство, где господствовала природная стихия и образ жизни, не подчиняющийся политическим установкам. Это дикое, как считалось, пространство представляло собой постоянную угрозу для городской цивилизации, чьи социальные, политические основы, ценности, нормы и морально-правовые принципы находились под постоянным давлением. Номады, живущие вне границ города, не признают его законов, и власть цивилизации не имеет над ними никакого влияния. А. Тойнби считал, что цивилизации кочевых народов обладали кратковременным существованием.

Симптоматично, что никакая культура не признает себя «противоположностью» или «варварством» по отношению к культуре и цивилизации. Поэтому вполне естественно, что кочевой образ жизни формировал собственную, отличную от оседлого, систему взглядов на бытие и онтологические ценности. В своих эпических сказаниях кочевники подчеркивали свою культурную самобытность, утверждая, что их образ жизни, ценности и обычаи не подлежат компромиссам с оседлым обществом. В эпоху противостояния кочевников и земледельцев эпические сказания создавали негативный стереотип о земледелии и о людях, занимающихся этим видом хозяйствования.

Казахи, лишённые лошадей, могли полностью посвятить себя земледелию. Их называли «жатак», что подчеркивало их материальное положение – бедность, отчуждение от общества. В кочевых культурах отсутствие лошади считалось серьёзным недостатком для мужчины, так как кочевник и его верховое животное были неразделимы. Эта тесная связь отражена в древних представлениях о кочевниках как о кентаврах. Негативное отношение кочевых племён к безлошадным было обусловлено их образом жизни и традиционными ценностями. Главной задачей было пробудить у людей желание жить таким образом, как это позволяло наличие лошади. Для казахов лошадь была настолько важным элементом жизнеположения, что имела 22 различных наименования для обозначения ее возраста, породы и других характеристик.

Казахская эстетическая культура, по мнению известного ученого К.Ш. Нурлановой, тесно переплетается с образом коня, который для казахов не просто средство передвижения, а объект глубокой духовной связи и поэтического осмысления [94, с. 19]. Такая привязанность к лошадям была жизненно важна для кочевого народа, поскольку именно лошади обеспечивали возможность передвижения и существования на обширных степных территориях. В казахской традиции земля воспринималась как место упокоения, к которому человек обращался лишь в момент погребения усопших.

Важно осознать, что эпическая традиция и действительность не всегда совпадают, но при этом взаимодополняют друг друга. Нельзя утверждать, что казахи полностью игнорировали земледелие, основываясь только на этих представлениях. Необходимо, как отмечает Н.Э. Масанов, различать основные территории кочевой жизни и прилегающие к ним периферийные зоны, где могли присутствовать и земледельческие практики. В среде кочевых племен пастбищное скотоводство выступает как главный, а порой и единственный, вид хозяйствования, ориентированный на удовлетворение собственных потребностей. На окраинах традиционных кочевых территорий наблюдается тенденция к оседлости у бедных кочевников. В регионе формируется экономика с разнообразием отраслей, сочетающая в себе элементы рыночных отношений и опирающаяся на симбиоз разных видов хозяйствования. В ее структуре представлены как традиционные земледелие и ремесла, так и кочевое скотоводство.

Тесная связь между кочевыми и оседлыми группами, а также существование промежуточных экономических систем показывают, что, несмотря на то, что кочевая и оседлая культуры часто противопоставляются как главные силы в развитии мировой истории и культуры, их взаимодействие не сводится только к противостоянию. Напротив, они обогащают друг друга, развивая свои креативные и конструктивные возможности в процессе взаимного сотрудничества и равноправного диалога.

Сопоставление цивилизации и варварства, оседлого и кочевого образа жизни, которое берет свои корни в античности (где термины «кочевники» и «гунны» часто использовались как синонимы «варваров»), не может быть

признано бесспорным. Эта классическая оппозиция не отражает всей полноты и сложности исторических реалий. Б.Г. Нуржанов утверждает, что оседлость является неотъемлемой чертой цивилизации, в то время как кочевой образ жизни воспринимается ею как потенциальная опасность [93].

Использование таких подходов в историко-культурных реконструкциях порождает совершенно ненаучные образы, изображающие животных, экзистенциальный ужас горожан античного полиса перед воинственными ордами Аттилы, осаждавшими город. Предполагается, что в отличие от междоусобных конфликтов греческих городов, войны с кочевниками несли угрозу самой культуре, и римский воин сражался не за стены города, а за фундаментальные ценности европейской цивилизации. Лишь интенсивное культурное движение, зародившееся в античности и унаследованное христианством, смогло вывести Романо-германский мир из состояния упадка и хаоса, создав основы для христианской Европы.

Такие интерпретации продолжают строиться на противопоставлении оседлого и кочевого образа жизни как на фундаментальном столкновении цивилизации и варварства. Однако важно отметить, что кочевьям и оседлым народам приписывались не только противоположные, но и весьма схожие ценности. Помимо явных шовинистических и прозападных течений, появлялись и европоцентристские подходы к пониманию культурно-цивилизационного развития, где судьба Запада интерпретировалась в негативном модусе.

Некоторые западные исследователи культуры, такие как Ницше, Тойнби и Шпенглер, высказывали предположения о гибели западной цивилизации, указывая на истощение ее жизненных и творческих сил. Важно отметить, что даже с ярко выраженной эмоциональностью, свойственной их культурологическим концепциям, они остаются приверженцами западноцентрического подхода. «Закат Европы» - явление гораздо более сложное, чем просто истощение жизненной силы и переход в статичный этап развития одной из множества культурных цивилизаций. Это не просто падение культа христианства, вызванное пониманием утраты его актуальности. «Закат Европы» – это символ угасания культурного и цивилизационного расцвета, предвестник возвращения к первобытному хаосу, к эпохе, где разум и гуманизм утратят свое господство над миром.

Отклоняясь от прямого этимологического понимания слова «цивилизация», А. Тойнби не ограничивает его значением, присущим исключительно городским культурам и оседлому образу жизни. Тойнби считал цивилизацию не статичным состоянием, а непрерывным процессом развития, путешествием к духовному совершенствованию [96, с. 300–301]. В этом контексте исключение кочевников из истории цивилизации или отнесение их к ее периферии представляется необоснованным.

А. Тойнби выступает против евроцентристского взгляда на историю и культуру, указывая на его схожесть с евразийской идеологией. Он критикует стремление некоторых западных националистов противопоставлять «великую

Цивилизацию» «варварству» или «дикарям», якобы «благословленным» Западом в разных уголках мира. В основе различий между оседлыми и кочевыми культурами лежат факторы, определяющие их существование, главным образом, экономические и хозяйственные, обусловленные спецификой природно-географических регионов. Именно эти различия формируют уникальные пути развития и исторические траектории двух цивилизационных типов.

А. Тойнби подчеркивает, что кочевники ставили своей целью освоение степных просторов. Ни степь, ни океан, за исключением редких оазисов и островов, не способны обеспечить людям постоянное жилье, однако предоставляют им беспрепятственную свободу перемещения, что нехарактерно для территорий, заселенных земледельцами. Непрерывная миграция, обусловленная природными факторами, неизбежно приводила кочевников к встречам с соседними землями и народами. Несмотря на то, что кочевникам иногда удавалось нарушить устоявшийся уклад жизни оседлых народов, как подчеркивает А. Тойнби, их победные походы не гарантируют долгосрочного успеха. Цивилизации обладают способностью поглощать кочевые общества, интегрируя их в свою структуру. В конечном итоге, это приводит к исчезновению кочевых культур.

Сравнительный анализ кочевой и земледельческой цивилизаций выявляет определенные достоинства второй. Вместе с тем, цена этих преимуществ оказалась весьма значительной. Развивая интуицию, самодисциплину, физическую и духовную стойкость, кочевники, преодолев мощное сопротивление природы и климата, оказались в конечном итоге под его контролем, превратившись в пленников сезонных климатических и вегетационных циклов.

Б.Г. Нуржанов, изучая особенности оседлого и кочевого образа жизни, разделяет эти взгляды на их хозяйственные и социокультурные корни [93]. Аналогичную позицию поддерживает А. Кодар, подчеркивая случайный и непредсказуемый характер развития номадической культуры. По его мнению, культурогенез кочевников не следует рассматривать через призму исторической эволюции или гегелевской диалектики; скорее, это циклический процесс, напоминающий ницшеанское понятие «вечного возвращения». А. Кодар утверждает, что доминирование креативно-разрушительной тенденции над духовным и цивилизационным развитием превращает степные государства, пусть даже с их обширными территориями и всемогущей властью каганов, в образования, не вписывающиеся в исторический контекст. По его мнению, они представляют собой мифические, нереальные конструкции, где сущность неизменна и не подвергается влиянию цивилизации [97].

Некоторые актуальные казахстанские писатели рассматривают процесс интерпретации духовных и интеллектуальных основ традиционной казахской культуры в контексте «номадических интеллектуальных стратегий», которые предлагают постмодернистские философы для критического переосмысления традиционных философских подходов. Постмодернистские исследования

выявляют в «тотализирующем дискурсе» проявление «деспотичного означающего», где главным действующим лицом выступает «нормативный ряд псевдопонятий». Он приравнивает диаметрально противоположные идеи, объединяя их в единое, всеобъемлющее, бесформенное и хаотичное целое. Образ кочевника-номада, который можно охарактеризовать как текучий, децентрализованный поток, не имеющий четких границ и напоминающий ризоматические множества [97, с. 118], явно предназначается для формирования особого, постнеклассического дискурса. В рамках таких конструкций, где отвергается логоцентризм и другие центрирующие западную метафизику подходы, на самом деле проявляется европоцентристское мировоззрение.

Пространство, лишённое культурных границ и упорядоченности (хаотичное, разветвлённое), может приобретать значение топоса, где собираются символы, несущие смысл жизни. При этом наполнение смыслом этих двух типов «жизненного пространства» чаще всего происходит через противопоставление, с использованием логики контраста и оппозиции, отражая семантическое противостояние профанного и сакрального [98].

А.М. Хазанов отмечает, что кочевой и оседлый уклад жизни настолько контрастны, что порождают сильное стремление противопоставить их друг другу [99, с. 66]. Важно подчеркнуть, что противопоставление кочевого и оседлого существования затрагивало не только материальные условия, но и диаметрально противоположные ценности и нравственные установки. Согласно еврейским пророкам и раннехристианским писателям, гунны, символизируя собой всех кочевников и «варваров», обитавших за пределами европейской цивилизации, интерпретировались как орудие Божьего гнева, как «бич» для оседлых народов. Их происхождение связывалось с злыми духами и колдунами. В то же время, номады стали архетипическим объектом для формирования оседлыми культурами мифологических представлений о «другом», включая концепцию «своего иного» – как потенциального варианта самореализации, отличного от господствующих норм и ценностей.

В своих изысканиях Геродот, основоположник исторической науки, противопоставляет образ жизни кочевников-саков, который он рисует как естественный и нравственно безупречный, цивилизованным обществам, склонным к моральному разложению. В германских легендах Аттила, могущественный гуннский вождь, превозносится как Этцель, правитель мудрый и благородный. Романтизм часто противопоставлял образ жизни кочевых народов, где царили благородная простота, естественность, свобода и нравственная чистота, искусственному, неживому миру европейской цивилизации. Вспомним романтических героев, подобных индейцам из произведений Купера и Рида, или же Алеко Пушкина, олицетворяющего собой свободу, царившую в цыганском мире.

Русская литература часто ассоциирует мифопоэтический образ просторной, безграничной степи с понятием «воли». Важно подчеркнуть, что речь идет о воле хаотичной, импульсивной, не обусловленной культурными

нормами, о свободе экстенсивного проявления своеволия. Это противопоставление европейскому представлению о свободе воли, где она понимается как интенсивное, ценностно-ориентированное, рационально-волевое самоопределение личности.

В наши дни философия и культурология активно исследуют пространственно-временные представления, которые присущи оседлым и кочевым культурам. Важно подчеркнуть, что при сравнительном анализе следует избегать слишком упрощенных противопоставлений и категоричных оппозиций. Представление А. Тойнби о том, что кочевые культуры, из-за своей хозяйственной специфики, не подвержены историческому развитию, заслуживает критики. Ведь земледелие, не менее кочевого скотоводства, тесно связано с ежегодными ритмами природы и климатическими изменениями.

Различия между пространством кочевых культур и пространством оседлых обществ, организованных вокруг противопоставления священного центра и светской периферии, безусловно, имеют свою логику. Но осмысление этих различий требует иной, отличной от постмодернистской номадологии, парадигмы, которая опирается на альтернативные мировоззренческие и теоретико-методологические подходы. В контексте оседлых культур важно различать центрированные структуры и децентрализованные группы, которые освобождаются от доминирования тоталитарного дискурса.

Понимать мировоззренческие идеи и символы кочевого общества невозможно, если опираться на данную оппозицию как в её общем виде, так и в отдельных составляющих. Постмодернистские идеи о бесформенном, безличном пространстве, лишенном иерархии и особых значений, прямо противостоят концепции кочевой культуры, где пространство, предназначенное для «горизонтального соединения территорий», напротив, переполнено разнообразными духовными символами и культурными смыслами. Это территория, населенная аруахами, духами предков, каждая деталь которой, будь то скала или дерево, несет в себе отголоски прошлого и культурное значение. Здесь же находятся священные места, представляющие собой особые точки концентрации духовной энергии.

Понятие о том, что оседло-земледельческие культуры являются цивилизованными, а кочевые – варварскими, утратило свою актуальность в современных культурологических исследованиях, которые отказались от европоцентричного подхода. Понимание сущности номадизма, его культурных и концептуальных особенностей, а также сравнения искусства кочевых народов с искусством оседлых цивилизаций пока не достигло окончательной теоретической проработки. Несомненно, кочевое скотоводство оказывает благотворное влияние на формирование и развитие уникальных культур, отличающихся самобытностью. Оно способно поддерживать единую культурную традицию на протяжении длительного времени, обеспечивая непрерывность в хозяйственной деятельности, искусстве и духовной сфере народа.

Культурно-исторические традиции не представляют собой статичные образования, неподвластные изменениям. В их основе заложены динамические силы, стремление к преобразованию и развитию. Традиционная кочевая культура представляет собой особый случай, где передача знаний из поколения в поколение осуществляется посредством устного народного творчества. Здесь поэтическая импровизация на классические героические сюжеты не просто воспроизводит старые образы, но и обеспечивает непрерывное обновление традиции, связывая ее с фундаментальными онтологическими основами и запуская культурогенез.

2.2 Номадический мотив в литературе

В литературном контексте номадизм может реализовываться посредством фрагментированной структуры повествования, которая отказывается от традиционной линейности и вместо этого предлагает сплетение различных точек зрения и повествований, подобно ризоме, описанной Делёзом и Гваттари.

Номадизм побуждает к новому взгляду на пространство и время. Пространство перестает быть чем-то статичным, обретая текучесть, а время выходит за рамки линейной последовательности.

В современном литературном пространстве тема номадизма нашла широкое отражение. К примеру, в романе Р. Ливерпуль «Кочевники» автором прослеживается судьба людей, которые, лишённые постоянного места жительства, ведут кочевой образ жизни, путешествуя по разным странам и погружаясь в различные культурные контексты.

В романе Германа Гессе «Степной волк» персонаж Гарри Галлера мучается вопросом самоидентификации. Его внутренний мир расколот, и он ощущает себя чужим в окружающем его мире.

Роман «На дороге» Джека Керуака отразил дух битников, для которых традиционные ценности, такие как постоянство и укоренение, казались чуждыми. Они стремились к свободе, выбирая жизнь в движении и бесконечное открытие чего-то нового.

В романе Итало Кальвино «Невидимые города» автор представляет мир, где границы между пространством и временем размываются, а урбанистические ландшафты обретают мобильность, подобно кочевым поселениям, непрерывно трансформируясь.

В литературном контексте номадизм находит отражение в философских концепциях Жюльена Делёза и Феликса Гваттари. Для Делёза и Гваттари номадизм выступает как альтернатива, позволяющая преодолеть оковы властных структур, иерархических порядков и устоявшихся идентичностей.

Современная литература часто обращается к номадизму как метафоре для понимания глобальных процессов, таких как глобализация, миграция и взаимодействие культур. Литературные герои современности часто предстают как «кочевники» в стремительно меняющемся мире, где национальные границы

теряют свою четкость, а личность приобретает многогранный характер. Номадизм в литературе – это не просто сюжетный мотив, но и философская установка, которая побуждает авторов и читателей выйти за рамки традиционных представлений и заглянуть в мир новых способов бытия и самореализации.

Поэтика номадического романа отображает специфику кочевого быта, взглядов и мировоззрения. Этот жанр повествования обычно обладает следующими отличительными признаками:

Нелинейные и фрагментированные структуры

История может быть представлена в виде отдельных эпизодов, не всегда логически соединенных между собой. Такая структура отражает образ жизни кочевников, где нет постоянных мест жительства, а жизнь течет в непрерывном движении.

Недостаток централизации

Номадический роман часто отказывается от традиционного центра повествования и главного героя. В его структуре преобладают многочисленные голоса, различные перспективы и переплетенные сюжетные линии.

Движение и текучесть

Действие и судьбы героев нестатичны. Они словно пульсируют, меняясь как в физическом, так и в символическом смысле. Иногда это проявляется в сдвиге локаций, погружении в новые культуры или даже трансформации самих персонажей. Роман А. Жаксылыкова «Поющие камни» ярко демонстрирует этот принцип: главный герой Жан, стремясь к духовному освобождению, совершает путешествие, охватывающее не только географические пространства, но и культурные миры.

Многоголосное звучание

Номадический роман часто строится на многоголосии, объединяя разнообразные взгляды и точки зрения. Такая структура может быть обусловлена самим образом жизни кочевников, который предполагает взаимодействие с множеством культур, языков и обычаев.

Прозрачность и неполнота

Этот жанр часто оставляет читателя с незавершенной историей, без явного разрешения всех сюжетных линий. Такой подход символизирует вечный путь, который не знает окончания.

Взаимодействие с окружающим миром и естественной средой

В номадическом романе окружающая среда приобретает исключительное значение. От бескрайней степи до суровой пустыни, от горных вершин до других диких пейзажей – все эти ландшафты выступают не просто как декорация, а как равноправный персонаж, вносящий свой вклад в развитие сюжета.

Номадический роман зачастую исследует вечные темы: смысл существования, свободу и самоидентификацию. Путешествие без постоянного места жительства выступает в качестве символа стремления к самопознанию и поиску своего предназначения в этом мире.

Образность и первоначальные модели поведения: мифологическое наследие

Эти произведения часто обращаются к мифологическим сюжетам и архетипическим образам, которые вращаются вокруг тем путешествия, странствия и преодоления внешних границ.

Исследования в области языковой модели

В языке, свойственном роману о кочевом образе жизни, часто встречаются метафоры, символы и нестандартные языковые обороты, которые передают сложность и многомерность номадической реальности.

Номадические мотивы в литературе представлены в работах авторов, среди которых выделяются Чингиз Айтматов с его романом «И дольше века длится день» и Милорад Павич, автор «Хазарского словаря». Постколониальная литература также часто обращается к принципу кочевого образа жизни, используя его как инструмент для анализа культурной и исторической самоидентификации.

Номадический роман, благодаря своей концепции движения, многообразия и открытости, представляет собой исключительное явление в литературном мире, формируя собственную поэтику.

Ильяс Есенберлин, выдающийся казахстанский писатель, создал роман «Кочевники», который занимает особое место в казахской литературе XX столетия. Три книги романа — «Заговоренный меч», «Отчаяние» и «Хан Кене» — образуют грандиозную историческую повесть, охватывающую эпоху от XV до XVIII веков. В своем произведении Есенберлин исследует судьбу кочевых народов, их вековые обычаи, культурное наследие и неустанную борьбу за свободу.

Рассмотрим ключевые темы и мотивы, которые пронизывают роман «Заговоренный меч», проанализировав его содержание. В первую очередь, стоит заострить внимание на наиболее часто повторяющихся и значимых из них:

1. Хроника жизни казахского этноса.

В своей работе Есенберлин углубляется в историю казахского народа, анализируя его стремление к самоопределению и защите своих границ. Он прослеживает, как внутренние противоречия и давление со стороны соседних кочевых племен, а также России и других держав, формировали эволюцию казахского общества на протяжении веков.

2. Солидарность и разделение.

Роман затрагивает ключевую проблему — сплоченность казахских племен. Есенберлин убедительно доказывает, что распад и межплеменные конфликты существенно подорвали могущество Казахского ханства. Однако он также демонстрирует, что в условиях опасности со стороны внешних врагов казахи умели объединяться, чтобы отстоять свою родину.

3. Культурное наследие и обычаи кочевого образа жизни.

В романе детально прослеживается жизнь, традиции и взгляды кочевников. Есенберлин акцентирует внимание на ценностях гостеприимства,

почтения к старшим, воинской чести и единстве с природой. Именно эти черты выявляют исключительность кочевой культуры.

4. Влияние индивидуальности на ход исторических событий.

Роман наполнен образами реальных исторических деятелей: Абулхаир-хана, Жаныбека, Керей и многих других. Есенберлин прослеживает, как их выборы и поступки формировали течение исторических событий. Важно отметить, что автор не стремится создать кумиров из своих героев, а рисует их портреты с реалистичной глубиной и многогранностью.

5. Трагедия и героизм.

Роман дышит трагической нотой, отражая горе и лишения, испытанные казахским народом в его стремлении к свободе. Вместе с тем, Есенберлин подчеркивает мужество и непоколебимость духа своих предков, их неизменное стремление защищать свои убеждения.

Роман выделяется рядом художественных параметров, среди которых особое внимание заслуживают характеристики персонажей. Он следует эпическим канонам, повествуя о масштабных битвах, военных походах и знаковых исторических моментах. Автор обращается к приемам, свойственным народному эпосу: гиперболе, повторениям и символизму.

Есенберлин сплетает реальные исторические факты с вымышленными элементами, формируя многогранный и замысловатый полифонический мир. Рассказ ведется через призму восприятия различных героев, что дает читателю возможность взглянуть на происходящее с разных сторон.

Роман наполнен символами, которые обогащают его глубинный смысл. Меч олицетворяет власть и стремление к борьбе, степь – свободу и безграничность, а конь – образ кочевого быта и его особенностей.

Язык Есенберлина изобилует яркими образами и метафорическими выражениями. Его манера письма представляет собой уникальное сплетение традиционных казахских фольклорных мотивов и приемов современной прозы.

Написанный в семидесятые годы, роман отражает эпоху, когда советская литература была пронизана социалистическими идеями. Тем не менее, Есенберлин создал историю, которая, не нарушая установленных границ, затронула вечные для казахского народа вопросы: самоидентификацию, историческое прошлое и культурное достояние. Роман «Кочевники» приобрел статус заявления о казахском национальном самосознании.

Возникновение Казахского ханства стало ключевым моментом в истории Центрально-Азиатского региона. Оно явилось результатом слияния тюркских и монгольских родов в единую политическую структуру. Такое объединение зародилось в XV веке, когда Золотая Орда распадалась, а внутри региона обострились междоусобные противостояния.

В период с XIV по XV век могущественная Золотая Орда, господствовавшая в евразийских степях, пережила распад на самостоятельные улусы и ханства. Такая политическая трансформация открыла путь для возникновения новых государственных структур, одним из которых стало

Казахское ханство. Основателями этого ханства принято считать султанов Жанибека и Керей, происходивших из рода Чингисхана. В середине XV века они объединили под своим началом кочевые племена, которые были недовольны правлением хана Абулхаира в Узбекском улусе. Жанибек, Керей и их последователи отправились в Семиречье (Жетысу), чтобы основать там собственную державу.

В результате объединения тюркских и монгольских племён, называвших себя казахами, образовалось Казахское ханство. Само название «казахи» возможно, обозначало «свободных людей» или «кочевые народы». В его состав вошли племена, ранее принадлежавшие к Золотой Орде, а также коренные тюркские сообщества, проживавшие на данной территории.

В период с 1465 по 1466 год Жанибек и Керей совершили провозглашение независимого Казахского ханства. Такой шаг положил начало объединению казахских родов и развитию у них чувства общности как единой нации.

В период с конца XV по начало XVI века Казахское ханство пережило период значительного территориального роста. В его состав вошли обширные степи, занимающие нынешний Казахстан, а также земли в Средней Азии и южной Сибири. Такой успех был достигнут благодаря умелой военной стратегии и искусной дипломатии казахских правителей.

К шестнадцатому веку казахский народ оформился как единое целое. В его составе образовались три жуза: Старший, Средний и Младший. Эти жузы имели существенное влияние на политическую и общественную сферы ханства.

Образование Казахского ханства стало знаменательным событием для казахских племен, поскольку впервые объединило их под единым государственным знаменем. Благодаря этому ханству кочевой образ жизни и уклад казахов смогли устоять и передаться следующим поколениям.

Ханство являлось ключевым фактором в обеспечении безопасности своих владений, противостоя угрозам со стороны, в частности, кочевников-джунгар. Создание Казахского ханства стало отправной точкой для эволюции казахского государства и его культурного наследия. Роман «Кочевники» Ильяса Есенберлина, являясь одновременно произведением искусства и ценным историческим источником, проливает свет на историю казахского народа. Книга стала мощным стимулом для возрождения национальной идентичности и привлекла внимание к изучению собственных корней у широкого круга читателей.

«Кочевники» - это глубокий и многоаспектный роман, где исторические факты переплетаются с философскими размышлениями и ярким художественным стилем. Его темы, затрагивающие ценность единства, преемственность традиций и уважение к прошлому, не утратили своей силы и сегодня.

Эпопея глубоко проникнута номадическими мотивами, которые отражают не только образ жизни, но и философию и судьбы кочевников Великой степи. Трилогия ярко демонстрирует ключевые черты номадизма:

Жизнь в постоянном движении

Трилогия погружает читателя в мир кочевых племен, раскрывая их тесную связь с природой, цикличность жизни, определенную сезонными миграциями, и характерную способность выстоять в жестокой степной среде.

Казахский народ сформировался и развился под влиянием кочевого образа жизни, который глубоко проник во все аспекты его культуры, традиций и мировоззрения.

Трилогия «Кочевники» Ильяса Есенберлина погружает читателя в мир степи, где она выступает не просто декорацией, а живым символом. Бескрайние просторы и дух свободы, воплощённые в степи, отражают не только жизненный уклад кочевых племен, но и глубоко влияют на мировосприятие и жизненные пути героев.

Цикл представляет степь как главный фон для повествования о жизни кочевых народов. Именно здесь разворачивается их ожесточенная борьба за существование, владение землей и свободу. Автор акцентирует внимание на контрастности степного ландшафта: его неприступной красоте, изменчивости и в то же время вечной неизменности, что символизирует саму суть кочевого быта — непрерывное передвижение, умение приспосабливаться к природным катаклизмам и готовность к любым изменениям.

В образе степи Есенберлин раскрывает вечные вопросы о месте человека в мире, о важности наследия предков и о борьбе за сохранение культурной идентичности. Степная безбрежность символизирует стремление к свободе и самоопределению, которое противостоит натиску прогресса и меняющимся условиям.

В романном цикле «Кочевники» степь выступает не просто декорацией, а полноценным действующим лицом, которое усиливает трагизм и многогранность исторических и культурных противоречий, затронутых в трилогии. Не менее важным мотивом является иппический, который также играет ключевую роль в развитии повествования.

В казахской традиции конь занимает исключительную позицию, являясь неотъемлемой частью ее литературного и культурного наследия. Такая значимость обусловлена тесной взаимосвязью кочевого народа с этими уникальными животными. Для казахов конь — это не просто верный друг и помощник в путешествиях, но и воплощение высоких нравственных качеств: свободы, благородства, могущества и верности. В произведениях казахских авторов конь часто выступает метафорой, символизирующей дух народа, его вековые обычаи и неповторимую историю.

Конь — это олицетворение необъятных степей, свободы и непринужденности. В казахской литературе, будь то проза или поэзия, конь выступает как воплощение духовного облика кочевника, его жажды открытых просторов и независимости. В творчестве Абая Кунанбаева лошадь, в частности, служит символом динамизма и жизненного ритма.

В древних сказаниях и мифах конь выступает верным спутником и союзником главного героя, батыра. Ему приписываются почти человеческие черты: интеллект, преданность, храбрость. В эпическом произведении «Кобланды-батыр» конь Тайбурыл становится неотъемлемой частью повествования, являясь незаменимым помощником в преодолении героем различных испытаний.

Казахская поэзия возвеличивает коня, видя в нем символ природной изысканности и равновесия. Его стремительность и грациозность сравниваются с силой ветра, точностью стрелы, свободой полета птицы. Так, в стихах Магжана Жумабаева конь олицетворяет собой высшую степень совершенства, присущую природе.

В казахской культуре конь играет ключевую роль, пронизывая мифологию и обрядовые практики. Его почитают как священное существо, тесно связанное с почитанием предков и небесными силами. Литературные произведения наполнены мотивами скачек, ритуалов и легенд, где конь предстает символом моста между земным и потусторонним мирами.

В ряде литературных произведений конь выступает как метафора утраты, воплощая ностальгию по бывшему кочевому образу существования. К примеру, в произведениях Мухтара Ауэзова конь часто символизирует утраченный духовный контакт с природой и забытые народные обычаи.

В произведениях советских и современных казахских авторов конь выступает своеобразным символом, отражающим трансформации в обществе. В его образе можно усмотреть как символ ушедшего кочевого прошлого, так и эмблему возрождающейся национальной самобытности.

В поэзии Абая Кунанбаева конь выступает образом, олицетворяющим собой вечное стремление к движению и жизненной силе.

В романе «Путь Абая» Мухтара Ауэзова лошадь символизирует глубокую привязанность персонажей к земле и устоям своего народа.

В исторической трилогии «Кочевники» Ильяс Есенберлин использует коня как мощный метафорический образ, воплощающий силу и непоколебимый дух казахской нации.

В казахской литературе конь предстает многоликим и символичным образом, который выходит далеко за рамки эстетического и культурного восприятия. Он служит отражением глубоких философских размышлений о сущности жизни, о свободе человека и о том, что определяет его судьбу.

2.3 Кочевники И. Есенберлина как номадический роман

В качестве объекта исследования будет использован корпус текстов, отобранный методом сплошной выборки фрагментов из романа И. Есенберлина «Заговоренный меч».

Тщательно готовился к предстоящей охоте Джаныбек. Как и все степняки, больше всего на свете любил он быstroногих коней-аргамаков и ловчих птиц. Одним из самых знаменитых кушбеги – дрессировщиков охотничьих орлов и соколов во всей степи Дешт-и-Кипчак был молодой султан. Рядом с его белой юртой в ряд стояли маленькие черные шатры, и в каждом из них обитал прирученный беркут, ястреб, кречет, лунь или пустельга. Настоящих ловчих птиц нельзя держать вместе в одном помещении...

В данном фрагменте репрезентирован не только иппический мотив («кони-аргамаки»), но и мотив охоты. Инклюзивная лексема «все» (степняки) маркирует отношение кочевого народа к базовым аксиологемам номадического способа бытия.

Еще один значимый символ – символ сокола как актуализатор принципа свободы и независимости находим в следующем фрагменте:

Когда хан со своим блестящим окружением подъехал к холму, со стороны открытой степи вынеслась еще группа всадников. Впереди на темно-серых аргамаках скакали султаны Джаныбек и Керей, и у каждого на плече сидело по соколу.

Когда этому будет конец?! – сурово сказал старик, глядя в глаза султану. – Мы лишь недавно перекочевали сюда с Едилья. Там не давали нам покоя ногайские биш, астарханские султаны, татарские и бакирские аламань. Это было понятно. А здесь вдруг абулхаировские волки... Мы не хотели дать своих джигитов для его войска и не сумели вовремя уплатить тяжелые налоги. Вот хан и прислал своих лаикаров. Они разгромили наш аул. Они грабят и убивают нас, как чужие. Спаси нас, сын Барак-хана...

– Как спасти?

– Свое ханство нам нужно! – твердо сказал старик. – Зачем нам, кочевникам, повинности и налоги? Все это идет для содержания Абулхаировой Орды. И видишь, как они поступают с нами!..

Старик задается вопросом, зачем кочевникам повинности и налоги. Кочевники – свободолюбивый народ, стремящийся к независимости, в том числе от «волчьих» податей хана Абулхаира. Вот почему приходит постепенно понимание, что создание независимого ханства – насущная необходимость:

Да, так было везде: и на китайской, и на джунгарской границах. Народ понимал уже необходимость создания своего, казахского ханства. Яблоко начинало созревать, и султан Джаныбек готов был действовать. По старой казахской поговорке: «Свали старую юрту, чтобы поставить новую».

Удивителен здесь символ юрты. Юрта – не просто переносное жилище номада, его «мобильное имущество» – это микромодель самого мироздания.

Интерпретировать пословицу, следовательно, можно и так: «Разрушь старый миропорядок, чтобы установить новый».

В следующем фрагменте мы сталкиваемся с реалиями степной жизни с ее печальными и радостными событиями, разворачивающимися на просторе бескрайней степи:

Обычай требовал, чтобы поминки справлялись в степи, на просторе, где вольно и радостно было бы успокоившейся душе степняка. К тому же предстояли скачки и конные игры, а для них необходимо много места. Вот почему решил хан Абулхаир созвать гостей на берегу озера Акколь, которое находится к западу от гор Улытау. Все без исключения беки и султаны великой степи Деист-и-Кипчак и оседлого Мавераннахра приглашены были принять участие в этих поминках.

Одухотворенное описание степи как родного дома, вызывающего чувство восторга и нежности, Есенберлин рисует в следующем фрагменте:

Изумрудно-серебристыми волнами до самого горизонта качаются здесь под ветром травы, по грудь окунается в это пряное, живое море всадник. Лишь вдали встают над ними сизо-голубые силуэты Улытауских и Кичитауских гор, где покоятся останки знаменитого Едиге-батыра и хана Тохтамыша. На каждом шагу вспыхивают под ногами огненно-красные гроздьи степной земляники и костяники, прячутся в листьях ожерелья созревшей черной смородины. Одурающе пахнут под солнцем гигантские пионы, лалы, колокольчики, озерные лилии, розы и тюльпаны всех цветов и оттенков. А в самой середине этого неповторимого безбрежного ковра литой серебряной чашей застыло озеро Акколь...

Вокруг озера и во все стороны от него ни живой души — одни лишь рыщущие звери да перелетные птицы. Днем и ночью не утихает радостный тревожный голос всевозможной дичи, а на самой середине волшебной озерной глади величаво плывет дружная стая лебедей с едва оперившимися птенцами, и время от времени раздается нежный, напоминающий флейту звук их переклички между собой...

Характерный элемент кочевой жизни – идол-обатас – предстает перед нами в продолжении текста. Идол-обатас – это, как правило, каменный идол в виде воина с усами, часто изображаемый с чашей в руке (чаще всего с чашей кумыса), который символизирует умершего предка или героя. Это понятие характерно для степных народов и традиций кочевников.

Холм синее на западной окраине, а на самом верху его стоит надгробный камень в форме застывшего идола. Этот идол-обатас представляет собой странное человекообразное существо с обвисающими усами и чашей в правой руке. Из таких чаш в степи испокон веков пьют кумыс...

Ценные этнографические сведения об обычаях и традициях номадов Есенберлин предлагает читателю в легенде о возникновении идолов:

Разные легенды рассказывают в народе об этих идолах. Одна из них гласит, что некогда был обычай у кипчаков, по которому на седьмой и на сороковой день после смерти достойного человека изготавливают из дерева куклу, во всем похожую на покойного, надевают на него парадные одежды, любимые им при жизни, и сажают в круг пирующих. Душа бессмертна, знают кипчаки, и она всегда находится рядом с близкими родственниками почившего. Ей, конечно, будет приятно увидеть, что живые не забыли про нее. Вселяясь в изображение покойного, она и пирует вместе со всеми, а родственники обязаны оказывать ей все необходимые почести. Они вручают кукле чашу, наполненную кумысом, ставят перед ней всевозможные яства.

Номады стремительны. Они перемещаются на огромные расстояния в невиданно короткие сроки:

Как-то поутру на северном берегу озера, словно в сказке, выросли триста огромных белоснежных юрт. Двенадцатикрылыми были они, и все внутри приготовлено для приема гостей: шелковые ковры лежали поверх кошмы, мягкие пуховые подушки и стеганные шелковые одеяла в избытке сложены вдоль стен. Девять больших караванов прибыло сюда накануне из Самарканда и Бухары, груженных всевозможными припасами.

Мы находим в этом фрагменте описание внутреннего убранства юрты. Юрты свидетельствовали о социальном статусе своего владельца:

А на самом красивом – западном берегу, под холмом с древними идолами, расположилась Орда – ханская ставка, и множество белых юрт разной величины словно купались в голубой воде. Далее к югу стояли юрты ханских везирей и султанов-чингизидов. Среди них выделялась огромная – вровень с ханской – юрта Джаныбека и Керей, увенчанная белым знаменем с таким же белым конским хвостом на конце.

Удивительные этнографические сведения о поэтических воззрениях тюрок предоставляет нам Есенберлин:

И вот Асан-Кайгы представил свои условия. Первый приз присуждается тому, кто будет наиболее правдив в своих песнях и сможет возвеличить в полную силу мужество и отвагу, ум и благородство, радость и горе своего рода. Второй приз для того акына, который будет правдив по отношению к правящему хану и султанам, несущим бремя власти над людьми. А третий приз получит тот, кто предугадает будущее страны Дешт-и-Кипчак...

К словам жырау не просто прислушивались: иногда от них зависели судьбы целых родов:

– Живи тысячу лет, дорогой наш жырау!.. Расковырять щель в плотине под силу одному человеку. Вековой лес может поджечь даже слабосильный ребенок. А сколько понадобится людей, чтобы вернуть реку в русло или погасить пожар!.. Так и у нас: достаточно одного неразумного шага, чтобы разрушить мир между племенами... Да, мы аргыны, сделаем так, как говоришь ты, наш вещий певец!..

Более того, мы находим в романе данные о военной организации тюрков, ценные для понимания их единства и военной консолидации:

Существовал и другой прием. Когда выстраивались друг против друга основные силы, кипчаки образовывали свой знаменитый степной клин. В несколько рядов – углом вперед – строилось кипчакское войско. На острие клина были наиболее сильные и опытные батыры, а между рядами ставились вплотную одна к другой огромные степные телеги, способные задержать контратакующего врага. За этими линиями прятался резерв, готовый в любую минуту вылететь и ринуться в бой...

Еще более находчивыми были кипчаки в обороне. Когда противник превосходил их силами, они из этих же телег устраивали круговую оборону в несколько рядов, оставляя узкие кривые проходы для собственной контратаки. Когда первая линия атакующих разбивалась о телеги и все смешивалось в один клубок, из проходов выскакивали воины с острыми палаши-наркескенами, названными так потому, что ими можно было с одного удара отрубить голову громадному верблюду-нару. Ошеломленный враг откатывался от такой крепости, а в проходы снова пропускалась конница, и специально приученные лошади выскальзывали из-за телег, как щуки из камыша в степном, не тронutom людьми озере. Будто в чистом поле чувствовали они себя меж телег, в то время как попавшие туда вражеские кони ломали ноги и разбивались вместе со всадниками. Все довершали длинные кипчакские стрелы с тяжелыми наконечниками, способные пробить насквозь тело врага вместе с броней или сорвать с седла любого рыцаря.

Города номадов не были похожи на полисы «гордых» жителей античности, что было обусловлено номадическим образом жизни:

Только потому, что была здесь ханская ставка, называли Орда-Базар городом. Не было здесь присущих настоящим городам улиц и площадей, да и строений было немного. Поскольку хан Абулхаир правил в основном кочевыми и полукочевыми народами, он не решался окончательно оставить степь и перебраться в какой-нибудь из знаменитых древних городов Мавераннахра.

Ханская орда, состоявшая из пяти больших аулов, не нарушая вековые традиции, все лето кочевала в степи Деист-и-Кипчаки и лишь к осени переезжала в Орду-Базар. А летом она доходила до рек Жем и Уил на западе и до Тобола, Ишима и Нуры на востоке. Не раз разбивал свои белые юрты хан Абулхаир на песчаном берегу Сейхун, а на следующее лето их видели уже у Голубого моря – Балхаша.

Есенберлин подчеркивает, что откочевки аулов не зависела только лишь от циклов природы, но имела стратегическое значение:

Выезд ханских аулов не зависел от одной лишь погоды, как у обычных кочевников. Каждую весну собирался ханский совет и решал, где и когда более всего необходимого этим летом присутствие хана с его войском. В одном месте необходимо было сделаться сватом какого-нибудь влиятельного султана, чтобы обеспечить себе его поддержку; в другом — ханские юрты разбивались в ближайшем соседстве с тем родом, который внушал опасения хану. В одну прекрасную ночь все аулы этого рода оказывались разгромленными «до последних копыт», как говорят в степи. Так что пути хана на джайляу были неисповедимы, и знали о них лишь самые доверенные люди...

Об агонической природе номадов читаем:

Для степняка нет ничего важнее конских скачек и состязаний. Вся степная политика зиждется порой на них, и малейшее отклонение от правил имеет глубокий смысл. Годами потом обсуждаются те или иные перипетии скачек, высказываются прогнозы на будущее.

Довольно подробно Есенберлин описывает организацию децентрализованного кочевого государства:

Но истинная причина нынешнего мира между родами заключалась совсем в другом. Скотоводство было единственным средством существования для казахских родов, а при кочевьях, разбросанных на тысячи километров по бескрайней степи, просто невозможна чрезмерная централизация, которую пыталась осуществить ханская власть. Здесь обязательно нужно было местное самоуправление, а это входило в непримиримое противоречие с государством, сколоченным наспех удачливым ханом Абулхаиром из обломков таких же предшествовавших ему империй.

Однако вместе с этим казахи не могли не чувствовать, что если по-прежнему будут враждовать между собой, то станут легкой добычей завоевателей, как случилось уже во времена Чингисхана и Тимура. Степные роды и племена не могли в одиночестве обороняться от усилившихся врагов и все чаще обращались за братской помощью и поддержкой друг к другу. Этого не учитывал хан Абулхаир, но это хорошо чувствовали наиболее умные степные султаны

Недовольные политикой хана Абулхаира, Джаныбек и Керей откочевали в сторону Моголистана. Это стало первым шагом на пути к созданию будущего Казахского ханства:

В ту же ночь большинство аулов из родов аргын, кипчак, найман, конрад и некоторые другие начали откочевку в сторону Моголистана. Вели их Джаныбек и Керей. Вооруженные до зубов джигиты в военном строю прикрывали их уход.

К утру отколовшиеся аулы были уже далеко. Жители Орда-Базара, проснувшись, увидели, что оголилась вся степь. Хан Абулхаир сказался больным, чтобы не отвечать на многочисленные вопросы родственников и приближенных.

Все больше аулов снималось с места и уходило вслед за Джаныбеком и Кереем в сторону Моголистана. Те, кто не захотел открыто идти за мятежными султанами, просто уходили в бескрайнюю степь подальше от греха.

Особый тип аула, находящегося в процессе откочевки, называли кош. Есенберлин рисует панораму обнищавшего от поборов аула, чтобы еще раз подчеркнуть неадекватность политики хана Абулхаира:

Кош – перекочевывающий аул – растянулся на добрую версту. И не потому, что очень уж большим был этот аул. Слишком отощавшими были лошади и верблюды, а половина жалкого скарба уместилась на костистых спинах нескольких быков и коров. Многие мужчины и женщины шли пешком, чего почти никогда не бывало при нормальной откочевке. Сзади пылила маленькая отара овец. Вокруг была выжженная солнцем горькая степь...

Номады не могли рисковать многовековыми устоями собственной кочевой жизни:

Мы бы могли водрузить знамя Урус-хана в междуречье Жаика и Едиля, на развалинах Золотой Орды. Но это было бы на самом краю наших необъятных степей. За Едилем наши враги: Ногайская Орда, Казанское, Крымское и Астарханское ханства, а дальше уже кончается вольная степь, люди там оседают на землю, и не нужно держать рядом с ними ставку кочевого государства. Так же, как это случилось с Абулхаировой Ордой, столица ханства очень быстро потянется к могучим оседлым странам и невольно порвет свои связи с народом, который тысячелетиями кочует по степи и живет этим...

Роман изобилует и сценами масштабных сражений, данных Есенберлиным панорамно и живописно:

Ничего нет страшнее боя в степи, когда две конных лавины сшибаются друг с другом. Ржут ошалевшие от ударов кони, дико кричат люди, в густой пыли вздымаются тяжкие дубины, сверкают сабли, колют куда попало острые пики. Минута-две – и уже валяются под копыта озверевших коней обезглавленные тела, втаптываются в землю раненые, волочатся за уносящимися в степь конями задушенные арканом.

Откочевавшие в Моголистан Джаныбек и Керей попали под покровительство хана Иса Буги, однако и они стали для последнего стратегической силой:

И все же не настолько был добр хан Иса Буга, чтобы только за одну пограничную службу дать беженцам такие замечательные земли. Недаром ведь говорится, что если степняк дарит что-нибудь ближнему, то дарит самое дорогое или то, что не дает ему покоя. Насколько великолепны были пойменные луга у рек и озер зимой, когда неглубокий снег позволял даже в морозы выгонять скот на пастбища, настолько невыносимы становились они летом, когда неисчислимые полчища комаров и всякого гнуса превращали жизнь людей и животных в настоящий ад. Поэтому и не селились здесь издавна люди. Едва пригревало весеннее солнце, как приходилось оставлять стойбища и уходить куда глаза глядят из этих мест. Джаныбек с Кереем каждую весну все больше задумывались над тем, где находить джайляу. Сто двадцать тысяч юрт насчитывалось теперь в их подчинении, и все богатство казахов – скот – целиком зависело от удобных пастбищ...

Постепенно формируются предпосылки для формирования казахского ханства:

Все эти объединенные роды, возглавляемые решительными и деятельными людьми, стали такой силой, с которой приходилось считаться. И через пять лет после массовой откочевки из степи Деиш-и-Кипчак совет биев и аксакалов всех родов и племен, подчиненных Джаныбеку и Керее, пришел к важному решению. В начале весны султан Керей, как старший, был по предложению Джаныбека провозглашен ханом Белой Орды – Орды казахов.

Это было уже открытой заявкой на создание казахского ханства. И дело заключалось не в формальном провозглашении собственного хана. Этой же весной наметили откочевку главных аулов на летние пастбища далеко в степь Деиш-и-Кипчак.

Новое государство должно было быть ориентировано на степные законы, на близость степи как единого дома:

Нет, только создание единого сильного казахского государства могло спасти народ от распыления и полного поглощения другими народами. И Джаныбек, к тому времени уже опытный политик, представлял себе всю трудность существования такого государства с регулярной армией и единой налоговой системой при кочевом ведении хозяйства. Для такого государства нужно было иметь города, но не просто города, подобные Самарканду, Бухаре, Мерву, а города, тяготеющие к степи и составляющие с ней единое хозяйство.

Постепенно границы созданного ханства расширяются. Умирает Керей. Разрозненные племена казахов нуждаются в объединении:

Вскоре умер долго болевший Керей, и ханом всех казахов провозглашен был Джаныбек. Когда его подняли на белой кошке, казахские роды уже прочно занимали все земли в долинах Чу, Таласа, Сарысу и вокруг Голубого моря на юге, а летом уходили на север, в степь Дешт-и-Кипчак, доходя до Есиля, Нуры и Тобола. Все чаще соседи называли новое ханство Белой Ордой.

Но хан Джаныбек прекрасно понимал, что если не произойдет в самое ближайшее время объединения всей казахской степи, то возрожденной Белой Орде быстро придет конец. Тот же Абулхаир, озлившись, соберет огромное войско и встанет на пути кочующих аулов, отрезав от них летние пастбища-джайлау. В таком случае выходом будет или подчинение, или смерть.

При номадическом типе хозяйствования создание централизованного государства представляло значительную трудность. Урбанистическая система жизни не подходитномадам. Их жизнь подчиняется природно-климатическим ритмам степи:

Нет, только создание единого сильного казахского государства могло спасти народ от распыления и полного поглощения другими народами. И Джаныбек, к тому времени уже опытный политик, представлял себе всю трудность существования такого государства с регулярной армией и единой налоговой системой при кочевом ведении хозяйства. Для такого государства нужно было иметь города, но не просто города, подобные Самарканду, Бухаре, Мерву, а города, тяготеющие к степи и составляющие с ней единое хозяйство.

Речь могла идти, таким образом, только о городах, расположенных по краям степи и связанных с ней водными путями или обеспеченными водой караванными тропами. Причем города эти должны были примыкать к границам тех стран, с которыми степь имела самые оживленные торговые отношения. Всем этим требованиям полностью отвечали города Северного Туркестана, построенные некогда именно в целях обмена с древними кочевниками. Но Туркестан принадлежал Абулхаиру, и его войско было куда ближе к ним, чем к дальним кочевым тропам...

Перед ханом Джаныбеком стояла серьезная задача: объединить разрозненные племена казахов.

Да, многое предстояло еще сделать Джаныбеку. Во-первых, из разрозненных, перессорившихся друг с другом и тяготеющих к разным государствам казахских родов и племен сколотить новое единое государство. Для того чтобы хищные соседи не задушили это государство, нужно было организовать единое сильное войско. И, самое главное, необходимо было возродить всю степь Дешт-и-Кипчак и ту часть Туркестана, которая принадлежала некогда Белой Орде и без которой немисливо было самостоятельное существование.

Важные исторические материалы обработаны Есенберлиным для описания стратегической позиции номадов в товарном обмене и посредничестве между Степью и ее соседями. Номады, таким образом, выступали медиаторами между культурно-историческими обществами.

Но дело заключалось не в одном лишь военном присутствии. Для оседлого населения всей Средней Азии мясо, а прежде всего шерсть и кожи были столь же необходимы, как для кочевников изделия городских ремесленников. Ведь все товары, которые в изобилии производил Средний Восток для рынков Китая, Индии и Европы: знаменитые хорасанские, бухарские и хивинские ковры, лучшие в мире кожи, шерсть и сукна — так или иначе были получены от кочевников. Местных животноводческих ресурсов Мавераннахра или Хивы едва хватало для нужд собственного чрезвычайно скученного населения. Для того чтобы производить товары, необходимо было торговать с казахской степью. И тот, кто владел городами Туркестана, диктовал цены. Как обычно бывает, они складывались не в пользу основных производителей.

В степи действуют особые скрипты и предписания. Так, негласные правила гостеприимства детерминированы особой ритуалистикой:

Войдя в юрту, уселись с правой стороны на стеганые шелковые одеяла. Асана-Кайгы усадили выше остальных и даже повыше самого хана. Каждая деталь в степном гостеприимстве имеет огромное значение, и все понимали без слов этот немой разговор. Когда прислуживающие воины, что тоже было не случайным, поднесли мягкие пуховые подушки под локти всем жырау, Асан-Кайгы, а за ним и другие певцы не стали опираться на них, оставаясь сидеть, поджав ноги по-степному, из уважения к хану Джаныбеку.

Приведенные нами фрагменты позволяют сформулировать следующие тематические параметры романа «Заговоренный меч».

Сопричастность к естественному миру

Тема кочевой жизни подчеркивает единство номадов с окружающим миром. Степи, бескрайнее небо, дикие животные, прежде всего лошади и верблюды, составляют неразрывную ткань кочевого бытия.

Для кочевых народов мир природы выступает не только местом жительства, но и источником мужества, творческого подъема и внутреннего покоя.

Автономия и свобода

Жизнь кочевников воплощает в себе идею свободы и независимости, составляющие основу мировоззрения героев трилогии. Они не ограничены рамками государств и границ, их бытие тесно связано с безграничной степью.

В произведении центральное место занимает тема сопротивления внешним угрозам (джунгарам, Российской империи и другим), что символизирует неугасаемое желание кочевников защитить свою независимость.

Культурное наследие и обычаи

Есенберлин погружает нас в мир кочевнических традиций, раскрывая такие аспекты, как щедрость в приеме гостей, глубокое почтение к старшим, церемонии воинской славы, захватывающие скачки, а также искусство охоты с помощью обученных птиц.

Религиозные убеждения и взгляд на мир

В трилогии кочевники предстают как носители богатой духовной культуры. Духовные верования, мифы, сказания и легенды составляют основу их самосознания и определяют их мировоззрение.

Номадизм как образ жизни тесно связан с философским взглядом на мир: кочевники ощущают свою принадлежность к единому, взаимосвязанному вселенскому круговороту.

Прохождение вековых испытаний

В трилогии исследуется столкновение кочевого быта с трудностями современности, вызванными военными угрозами, завоевательными походами, стремлением к ассимиляции и угасанием традиций.

Знаки и символы кочевого образа жизни

В трилогии кочевой образ жизни выступает не просто средством выживания, а метафорой непрерывного движения, жажды поиска и стремления к более благоприятному будущему. Это воплощение духа народа, который, преодолевая любые препятствия, неустанно движется вперед.

Трилогия «Кочевники» Ильаса Есенберлина тесно переплетает номадические мотивы с историей, культурой и духовным наследием казахского народа. Именно кочевой образ жизни становится ключом к пониманию не только исторических событий, но и вечных ценностей, которые формируют самобытность и дух казахского этноса.

3 МИР КОЧЕВЬЯ БАХЫТА КАИРБЕКОВА

3.1 Индивидуальный билингвизм как источник транслингвальности

Понятие «идентичности», особенно в контексте этнической принадлежности, активно исследуется и обсуждается в контексте различных научных дисциплин: антропологии, психологии, этнологии, языкознания и философии. Несмотря на специфику подходов каждой из них, можно выделить общее понимание этого термина: это осознание себя как части чего-то большего, как единицы, одновременно уникальной и входящей в общую этническую систему. Это понятие определяется прежде всего его самоидентичностью [100, с.7].

Ученые выделяют ряд признаков, определяющих этническую принадлежность. К ним относятся язык, стереотипное поведение, конфессиональные установки, хотя их значение для идентификации может варьироваться.

Определение этнической идентичности выходит за рамки языковых границ и охватывает такие аспекты, как общая история, культурные символы, традиции, верования и географическое проживание. Поэтому, язык, хотя и является важным фактором, не является единственным определяющим элементом этнической идентичности.

Языковая идентичность включает в себя восприятие и отношение к родной речи этнической группы и языку территории, где проживает эта группа, а также формирование идентичности на основе владения языком и опыта его использования в различных контекстах.

Этническая идентичность характеризуется ощущением причастности к определенной этнической общности и самоидентификацией как ее представителя [100, с. 8].

Понятие этноса, или этнической группы, является предметом многочисленных исследований. Ученые рассматривают этнос и этничность как реальность, которая может быть изучена и понята. Принадлежность к определенному этносу и выражение этнической идентичности – это явления, которые могут быть как осознаны самим индивидом, так и идентифицированы окружающими. Распознавание этнической принадлежности может происходить как на уровне повседневного опыта, так и в рамках научного анализа. Различие между самоощущением этнической принадлежности как у отдельных людей, так и у целых групп, и научным подходом к изучению и классификации этносов и индивидов, очевидно. Необходимо избегать смешения этих понятий и их взаимной замены.

Языковое родство считается ключевым фактором при классификации этносов. Широкое распространение в научном мире и повседневной жизни получила концепция, утверждающая неразрывную связь между народом и его языком. Научные исследования подчеркивают особую значимость языка как

элемента национальной культуры. Учёные исследуют тесную взаимосвязь языка и культуры, подчеркивая их взаимное влияние и обусловленность.

Язык часто называют ключевым элементом, определяющим этнос, нацию и, как следствие, всю национальную культуру. Он рассматривается как фундамент формирования этнического самосознания. В связи с этим, многие исследователи уверены, что восстановление и развитие национальной культуры возможно только при условии возрождения и продвижения родного языка.

Язык рассматривается как ключевой элемент национальной, или этнической, идентичности, играющий, возможно, наиболее существенную роль в формировании ее отличительных черт. Он служит единящим базисом и укрепляет чувство национального единства.

Иногда высказывается мнение, что язык не всегда выступает как ключевой отличительный признак этнической принадлежности. Вместе с тем, в определенных контекстах он приобретает исключительную значимость в процессе этнической мобилизации. Важно отметить, что степень этого влияния может варьироваться в зависимости от времени.

Социолингвисты определяют язык как совокупность знаковых систем, обладающих многофункциональностью. Они подчеркивают, что язык возник в обществе как важный инструмент для отражения мира, позволяющий создавать, хранить, получать и передавать информацию. Кроме того, язык рассматривается как конкретный, присущий определенной этнической группе инструмент, используемый в конкретном социуме и в рамках определенного исторического периода.

В этом определении язык рассматривается как абстрактный феномен, представляющий собой универсальный человеческий язык с общими чертами, присущими всем существующим и изученным языкам.

Второй подход рассматривает язык как функциональную единицу, которая входит в состав более широкого набора языков, объединенных общими чертами. В этом контексте русский язык принадлежит к группе славянских языков, английский — к германской группе, казахский — к тюркской и так далее.

Язык, независимо от его конкретного употребления, выполняет функцию регулятора человеческих действий. Он тесно переплетается с развитием личности как биосоциального организма, оказывая влияние на ее формирование в течение всей жизни. Язык позволяет человеку символически воплощать и представлять идеальные сущности.

Как отмечает российский исследователь М.Н. Губогло, язык выступает важным элементом формирования этнической идентичности. Он представляет собой набор речевых особенностей, которые позволяют судить о языковых способностях, манере общения и взглядах на язык у индивида или целой этнической общности [101].

Идентификация подразумевает установление соответствия, нахождение общих черт, сходства или равенства между различными объектами, явлениями или состояниями, существующими в мире.

Как подчеркивает А.О. Орусбаев, формирование идентичности у человека обусловлено его эмоциональным и социальным взаимодействием с другими людьми, группами, образцами и идеалами. В этом процессе индивид осуществляет самоотождествление, что и лежит в основе идентификации [102].

В социолингвистике идентификация подразумевает процесс, при котором человек связывает себя с конкретной этнической группой, нацией или языком.

Идентификация представляет собой процесс самоопределения человека в рамках определенной общности. Через этот процесс индивид усваивает систему моральных норм, менталитет, культурные ориентиры, социальные роли и идеалы, характерные для его этнической группы.

В трудах [103, 104, 105] можно обнаружить сходные взгляды на данную тему.

Большинство людей ассоциируют себя с определённым этносом. Многие учёные полагают, что знание этнического языка является ключевым критерием принадлежности к данной этнической группе. Например, Б. Абдыгалиев указывает, что для большинства жителей Казахстана язык выступает главным фактором, определяющим их этническую принадлежность. Тем не менее, стоит помнить, что статистические данные о связи языка с национальностью могут отражать скорее стремление респондентов быть отнесенными к конкретному этносу, чем реальную природу этнической идентичности. В качестве самого беспристрастного фактического показателя, по его убеждению, выступает владение родным языком и распространённость би- и полилингвизма.

Отсутствие владения языком этноса не всегда свидетельствует о его невосприятии. Несмотря на это, многие люди, не владеющие языком своего этноса, все же чувствуют с ним связь. Исследования, проведенные в Казахстане среди школьников, показали, что для родителей выбор языка обучения для их детей не обязательно определяется принадлежностью к определенному этносу [104, с. 157].

Теория Л.Н. Гумилёва о формировании этносов, изложенная в его работе «Этногенез и биосфера земли», привлекает внимание многих ученых благодаря своей оригинальной концепции этноязыковой идентичности. В рамках этой теории Гумилёв выдвигает несколько критериев, позволяющих идентифицировать этнос как особый тип человеческого сообщества. Исследователь полагает, что общность языка не может служить критерием этнической принадлежности. В качестве примера он приводит вепсов, удмуртов, карелов и чувашей, сохраняющих родные языки в домашней обстановке, но в школах изучающих русский язык и впоследствии, покинув свои сёла, становятся практически неотличимыми от русских. На Руси наблюдалось не только разделение славянских групп, но и сближение славянских субэтносов с представителями других народов. В некоторых случаях, когда слияния не происходило, складывались дружественные отношения, которые порой оказывались даже взаимовыгодными [106], [107, с. 6-30].

Исследователи [108] предлагают пересмотреть традиционное

представление о языке как обязательном элементе формирования этноса.

Создание многонациональных государств всегда сталкивается с вызовами, связанными с этническим многообразием. Исторические примеры взаимодействия дву- и триязычных этносов, использующих общий язык, демонстрируют сложность этого процесса. Французский язык, кельтский, баскский и провансальский — вот четыре языка, которыми владеют французы. Несмотря на это, они сохраняют свою этническую целостность. Напротив, мексиканцы, перуанцы и аргентинцы, хотя и общаются на испанском, не считают его своим родным. Аналогичная ситуация наблюдается с арабским языком, которым пользуются различные народы, а для части узбеков родным является таджикский.

О. Сулейменов, анализируя предпосылки этнического единства, отмечает, что у французов сложилось единение как объективная реальность, хотя путь их объединения, пройденный под властью королей Парижа, был длительным и отмечен множеством конфликтов, охватывавших территорию от Рейна до Пиренеев [109].

В истории встречались случаи, когда языки приобретали статус сословных, служа языками определенных социальных групп. К примеру, во Франции XII-XIII веках французский язык пользовался популярностью, в Парфии (II-I в. до н.э.) преобладал греческий, а в Персии с VII по XI век арабский язык был языком элиты.

В нашем исследовании особое внимание уделяется наблюдениям ученых о языковой принадлежности большинства ирландцев, для которых английский язык служит доминантным, а часто и единственным, языком общения на протяжении многих веков. Ирландия подарила миру множество выдающихся деятелей, добившихся признания как классики английской литературы. Исследователи отмечают, что противопоставление всему английскому долгое время рассматривалось как ключевой признак ирландской национальной идентичности. Эта особенность неоднократно становилась предметом научных исследований [110, с. 8-9].

В.Г. Белинский считал, что существуют определенные «манеры понимания вещей», которые определяют способ восприятия мира и формируют самобытность национальной культуры. Эта особенная «манера», передающаяся от старших к младшим, позволяет этносу взглянуть на окружающий мир по-своему, что делает его неповторимым. Каждый народ, согласно неизбежному порядку вещей, призван воплощать в своей истории и культуре определенную грань общего человеческого бытия. В противном случае он не сможет полноценно существовать, лишь формально пребывать в мире, не внося никакого вклада в общее развитие. Изолированность и односторонность, пусть и в масштабах народа, приносят вред как отдельным людям, так и всему человечеству в целом. Человечество сможет достичь общего блага лишь путём следования различным путям, сохраняя при этом свою уникальность. Каждый народ, проживая самобытной жизнью, внесёт свой вклад в общий общий фонд

знаний и опыта. Но что же определяет самобытность народа? Это его неповторимый взгляд на мир, особые убеждения, религия, язык и, прежде всего, традиции. Все факторы, о которых идет речь, неразрывно связаны и взаимозависимы, формируя единую систему, где каждый элемент оказывает влияние на остальные. Причиной этого сложного переплетения обстоятельств является фундаментальный источник – климат и географическое положение [111, с. 12-13].

Влияние природно-климатических условий на формирование мировоззрения народов неоспоримо. Каждая культура, развиваясь в уникальных географических и климатических рамках, приобретает свою собственную оптику восприятия, которая, в свою очередь, определяет характер жизни, традиции, обычаи, моральные устои и даже представления о себе и окружающих. Эта внутренняя «оптика» часто остается подсознательной, но ее влияние на жизнь этноса неизбежно. Белинский утверждает, что общечеловеческое, будучи универсальным по своей концепции, приобретает конкретные черты при реализации. Сходные взгляды высказывал и Г.Д. Гачев, считая, что каждый народ обладает уникальными способностями, недоступными или менее развитыми у других, и именно это делает его ценным для соседа, поскольку компенсирует его узконаправленность [10].

В.Д. Оскоцкий в своем исследовании обращает внимание на особую мировоззренческую основу, которая определяет характер художественного творчества. Закономерности, выявленные им в многослойном тексте культуры, касающиеся образов, мотивов, мелодий и сакральных интонаций, обусловлены именно этой парадигмой [112].

Художественная литература выступает не просто отражением связи автора с его культурным наследием, но и воплощением тем, которые волнуют представителей конкретного народа. Для создания такого текста необходим определенный культурный контекст и багаж знаний, что имеет существенное значение при рассмотрении вопросов этнической самоидентификации в национальной литературе.

Национальная идентичность не определяется языком, что наглядно демонстрирует пример ирландцев. Несмотря на утрату своего родного языка, они на протяжении веков использовали язык своих завоевателей, при этом сохраняя возможность выражать недовольство именно на этом языке.

Э. Сепир, выдающийся американский лингвист, считал, что язык играет ключевую роль в понимании культурных особенностей. По его мнению, язык выступает зеркалом цивилизации, структурируя и упорядочивая саму основу культурных представлений. Хотя общий язык играет существенную роль в формировании культурного взаимопонимания и будет продолжать это делать в будущем, нельзя игнорировать влияние других факторов, которые могут препятствовать этому процессу. В результате языковая идентичность является не неотъемлемой чертой человека, а скорее приобретаемым свойством, которое формируется из множества языковых вариантов и влияет на социально-

культурное поведение. Кроме того, её восприятие может быть подвержено влиянию социальных и идеологических обстоятельств.

Язык служит своеобразным манифестом принадлежности к определенной социальной группе. Его значение выходит далеко за рамки простой коммуникации, он играет ключевую роль в социализации, передаче культурных ценностей и установлении общепринятых норм поведения. Именно поэтому язык становится мощным инструментом самоопределения личности в рамках общества. Языковая идентичность, в свою очередь, формируется как результат взаимодействия языковых особенностей индивидуальных и групповых характеристик.

Языковая идентичность не статична, она формируется на основе взаимодействия индивида с языковыми вариантами в многоязычной среде. Эта идентичность тесно связана с внутренним самопониманием человека в языковом плане [113; 114]. Как отмечает Э.Д. Сулейменова, выбор языковой идентичности может привести к феномену «гадкого утенка», когда различие наблюдается между этнической и языковой принадлежностью.

Изменение идентичности может быть вызвано как внешними обстоятельствами, так и осознанным выбором человека.

Изменение языка, свойственного данной местности, ведет к потере идентичности личности.

Тенденция к стереотипному выражению себя в речи оказывается стойкой, даже когда преобладающая языковая система претерпевает изменения [115].

Таким образом, можно выделить две категории языковой личности, рассматривая их отношение к языковой и этнической принадлежности. Е.Н. Кремер выделяет два типа: личность с гармоничным сочетанием языковых и этнических идентичностей и личность, испытывающую трудности с идентификацией.

Личность считается бесконфликтной, если

- она принадлежит к одной этнической и языковой группе.
- нет отбора из двуязычного репертуара слов того языка, который можно было бы считать родным.

Несоответствие идентичностей указывает на возникновение конфликта.

Когда речь идет о проблемах идентичности, мы имеем в виду людей, у которых

- в процессе сохранения этнической принадлежности наблюдается языковая трансформация, которая часто обусловлена внешними обстоятельствами, например, процессом интеграции в новое общество.
- одинаково владение обоими языками; индивид свободно переключается между ними, однако не находит для себя ясного определения собственной языковой идентичности.

Самоопределение идентичности у некоторых индивидов может быть искажено, что особенно заметно в случаях с малочисленными народами, чьи автохтонные языки находятся под угрозой исчезновения.

В результате, характеристики языка можно классифицировать следующим образом:

- хотя язык выступает проявлением этничности как категории, он не является главным критерием для ее определения.
- в этническом сообществе язык часто выступает ключевым элементом, обеспечивая не только практические нужды, но и являясь главным выражением этнической идентичности.
- влияние внеязыковых обстоятельств создает специфические языковые контексты, где язык, не являясь родным для индивида, может быть усвоен им без возникновения языковых противоречий [84].

Особое внимание уделяется третьему параметру. Наша исследовательская работа фокусируется на *транслингвальном авторе*, который творит на усвоенном русском языке, одновременно формируя иноязычную картину мира. Важно отметить, что билингвальные авторы часто используют оба языка как инструменты для выражения своих творческих и личностных потенциалов. Как верно заметил Ч. Айтматов, русский язык для поэтов и писателей превратился в родной.

3.2 Актуализация языка художественного выражения в транслингвальной ситуации

Некоторые поэты и писатели предпочли русский язык для объективации своих творений (в числе которых О.О. Сулейменов, Б.Г. Каирбеков, А.Ж. Жаксылыков и другие), но родной язык продолжает служить им отправной точкой, источником национальной культуры, этнической идентичности и семиотическим стимулом для создания произведений, обладающих более глубоким и многогранным смыслом, чем произведения, написанные на одном языке. В результате смешения текстуальных элементов, представляющих собой фрагменты разных картин мира, формируется художественный мир, обладающий структурой палимпсеста. Национальные мировоззрения и архетипические основы художественного повествования продолжают передавать существенные для бытия смыслы, заключенные, как отмечает У.М. Бахтикиреева, в «оболочку» русского языка.

Не все исследователи языка соглашались с идеей о возможности владения двумя родными языками, ссылаясь на аргумент В.Г. Костомарова, который утверждает, что у человека может быть только один родной язык, подобно тому как у него может быть только одна мать. Вместе с тем, Костомаров признает, что второй язык может приобретать в жизни человека такую же, если не большую, значимость, чем родной, оставаясь при этом для него по-прежнему родственным [116].

Материнский язык несет в себе естественную, органичную связь с человеком. Он служит хранителем культурных традиций, представляя собой непрерывную цепь поколений, как отмечал М. Мамардашвили. Этот язык,

подобно ценному сокровищу, всегда остается с человеком, независимо от его местоположения, являясь частью его неизменной сущности [117].

Изучая и разбирая прозу Б. Момыш-улы, Д. Снегин утверждает, что ее неповторимый стиль и тематика отражают ярко выраженный казахский колорит. По мнению исследователя, именно это свидетельствует о национальной специфике творчества писателя [118, с. 9-10]. Снегин подчеркивает, что владение двумя языками позволяет Б. Момыш-улы передать в своих русскоязычных произведениях глубину и искренность национальных чувств. Любой русский читатель несомненно почувствует: в тексте проступают русские языковые особенности, национальные темы и сюжеты, свойственные русскому культурному контексту.

Вопрос о том, может ли влияние чужого языка заглушить «голос крови», рассматривается двуязычным философом А. Кодаром [119]. Он приходит к выводу, что подобное невозможно. Интересно, что для обозначения «иноязычия» Кодар предпочитает термин «инобытие», что подчеркивает глубину его мысли.

Язык, как отмечал В. фон Гумбольдт, является отражением духа народа, выступая при этом, по мнению М. Хайдеггера, объединяющим фактором для всех его носителей. В многонациональных пространствах, таких как Российская Империя и Советский Союз, русский язык приобрел особую значимость, создавая своеобразный культурно-языковой ландшафт. В рамках этого ландшафта русский язык стал доминантным для представителей множества этнических групп, формируя единое культурное пространство в многоязычном обществе.

Евразийское пространство представляет собой уникальную цивилизацию, где традиции земледелия и кочевого образа жизни тесно переплетаются. Создание Советского Союза можно рассматривать как естественное развитие этой цивилизации, продолжение цивилизационного влияния России.

Культуры, у которых письменность развивалась недолго или язык не обладал достаточной полнотой функций, использовали русский язык как мост для общения в масштабах всей страны. Такой подход закономерен, поскольку в лингвистическом мире, как и в живой природе, происходит естественный отбор. Более совершенные языки, способные выполнять широкий спектр функций, обретают преимущество, что является естественным движущим началом развития языковой и культурной сферы.

Писатель представляет собой высшую ступень развития языковой личности в обществе. Его слово – это отражение голоса всего народа.

Самобытные культуры неизбежно тяготеют к разработке оригинальных способов воплощения своей сущности [120].

В результате анализа мы приходим к следующему заключению:

- Разделение по языку и этническому происхождению не всегда совпадает.
- Ощущение своей этнической принадлежности, как собственной, так и чужой, может быть осознано индивидом.

- Формирование языковой личности человека зависит от его выборов и может привести к созданию сбалансированной и гармоничной личности или, напротив, к появлению личности, испытывающей языковой конфликт.

Языки с широким функционалом часто становятся языком общения для людей разных культур. Они удовлетворяют не только их потребности в коммуникации, но и отражают специфику каждой культуры, включая ее творческое наследие, которое особенно ярко проявляется в произведениях писателей, владеющих несколькими языками.

Русский язык, приобретя статус обязательного для многих народов, населявших Советский Союз, превратился не просто в инструмент общения, облегчающий социальную интеграцию, но и в мощный стимул для развития креативного дискурса. В рамках этого дискурса рождаются произведения, которые сочетают в себе элементы разных языков, в частности, русского.

Язык как ключевой элемент этнического самосознания неизбежно проявил себя в начале нового тысячелетия, когда мир переживал значительные культурные и цивилизационные перемены, сопровождавшиеся поиском новых идентичностей.

В конце XX века глобальный метасоциум был пространством противостояния взаимоисключающих тенденций. Среди них особо выделялась борьба между глобальным и локальным. Усиление глобализации оказывало давление на культуру, которая в ответ все более активно защищала свое «автохтонное содержание», противостоя глобальной унификации. В результате возникли противоречия между универсальным и специфическим, а также между традициями и современностью со своими инновациями, трендами и вызовами.

Решение каждой из обозначенных антиномий подразумевало освоение и разрешение специфических проблем. К ключевым из них относятся: формирование космополитизма, не сопровождающееся утратой национальной идентичности; адаптация культурного достояния к общемировым стандартам с сохранением при этом своей самобытности; защита и развитие уникальных культурных ценностей коренных народов.

В Европе можно увидеть примеры такого рода тенденций, где взаимодействие с иными культурами не носит агрессивного характера, а строится на конструктивном диалоге между разнородными языковыми и культурными сообществами.

В контексте формирующейся постсоветской системы, где глобализация культуры набирает всемирный масштаб, различия между национальными, политическими, религиозными и другими ценностями становятся всё более заметными. В связи с этим особое значение приобретает изучение взаимосвязи языка и идентичности. Ученые подчеркивают, что главная сложность не в утверждении собственной идентичности и убеждении окружающих в ее значимости, а в самом процессе выбора этой идентичности и способности своевременно изменить ее, когда первоначально выбранная ценность или аттракция утрачивается.

С приходом нового времени актуальность этой проблемы возросла. Русский язык как средство общения между народами бывшего СССР сохраняет свою значимость и в наши дни. В Казахстане русский язык имеет официальный статус. Он выполняет важную культурно-гуманитарную роль, служа своеобразным «мостом» к русскому культурному наследию, а также предоставляя доступ к специализированной информации благодаря обширной профессиональной литературе. Языковая коммуникация между этносами продолжает функционировать в рамках широкой историко-социальной реальности. Вместе с тем, как утверждает Т.П. Млечко [114, с. 284], родной язык неизбежно сохраняет свою лингвистическую и эмоциональную близость для говорящего. Исследователи выделяют два аспекта «родности» языка: «язык, усвоенный в процессе обучения», и «язык интимного общения», который возникает естественным образом [113, с. 115].

А. Жаксылыков рассматривает русский язык как мощный инструмент, способствующий научному, межкультурному и эстетическому диалогу, а также самовыражению. Для него казахский язык является родным, на нем он мыслит и выражает свои идеи. Владение двумя языками, по его мнению, является неоспоримым преимуществом, поскольку оба языка открывают широкие возможности для передачи любых мыслей. Казахский язык для А. Жаксылыкова несет глубокий сакральный смысл, ассоциируясь с понятиями родства, родины, народа, прошлого. Русский язык - это не просто средство общения, но и мощный инструмент, посредством которого мы познаем мир. Он открывает двери в глубины интеллектуальных идей, питает наше воображение и формирует понимание реальности. Русский язык - это отражение социальной жизни, политических процессов и всего окружающего нас мира¹.

Известный писатель А. Ким делится мнением о том, что переход на «большой язык» не ведет к исчезновению этнической памяти. По его убеждению, бытие в другом языке не является ни катастрофой, ни утратой, а скорее естественным состоянием. Язык любого народа, независимо от его генетической истории, является вторичным явлением. Первостепенным же выступает до-звуковой, понятийный язык, существующий за пределами лингвистической формы. Его воплощение в какую-либо языковую форму – результат исторического развития. Мой путь привел меня в Казахстан, в село Сергиевка, где я, потомок корейцев, вырос среди русских староверов. Русский язык стал для меня родным с самого детства. Я учился в русской школе, общался с русскими людьми, и однажды, желая выразить свои мысли, начал писать на русском языке. В моем жизненном опыте корейский язык присутствовал лишь в малой степени. Лишь после пятидесяти лет я смог посетить Корею, свою историческую родину, и там, к моему удивлению, почувствовал ностальгию по русскому языку, который так тесно связан с моим детством и юностью. Я не мог постичь поток корейских слов, словно меня душил языковой барьер².

¹ Из личной беседы с автором.

² Из личной беседы с автором.

В Казахстане наблюдается сложная языковая ситуация, которая выходит за рамки билингвизма и диглоссии, охватывая также бикультурализм [121, с. 217].

Э.В. Хилханова в своей работе анализирует явление бикультурализма. По ее мнению, стремление к всеобщей русификации территорий СССР неизбежно порождает этот специфический культурный феномен.

В настоящее время в большинстве стран, входивших в состав СССР, складывается реальная лингвокультурная среда, где функционирует русско-инонациональный билингвизм. Полиэтничность и поликультурность этих государств открывают для русского языка широкие горизонты коммуникации. В связи с этим, Т.П. Млечко отмечает, что лингвистическая идентичность не всегда прямо коррелирует с этнической принадлежностью.

В бывших советских республиках существует убеждение, будто родной язык и этническая принадлежность неразрывно связаны. В результате получила распространение идея о том, что этническая идентичность задана человеку от рождения. Широкое признание идеи «о двух родных языках» оказало существенное влияние на литературное творчество билингвальных авторов. Литература выступает ключевым показателем самоопределения этноса и его культурной специфики.

Общение на русском языке в повседневной жизни, в семьях, являлся главным фактором развития билингвизма в обществе. Такая языковая ситуация вызывала трудности в самоопределении для писателей, владевших двумя языками, и создавала ощущение кризиса идентичности у многих жителей Советского Союза.

В современном мире язык сохраняет свою актуальность как ключевой инструмент в конструировании общественных идеологий.

Русский язык занимает ключевое место в различных областях, таких как наука, образование и творчество [122, с. 394]. В настоящее время он остается единственным языком, обладающим такой широкой коммуникативной значимостью. Его значение обусловлено тем, что русский язык служит основой для взаимопонимания и передачи информации в странах СНГ [123, с. 137-138].

Увеличение количества русскоязычных авторов, не являющихся гражданами России, обусловлено текущей лингвокультурной реальностью. Это обстоятельство усложняет задачу определения культурной принадлежности их произведений. Билингвы, обладая развитым лингвокультурным потенциалом, способны преодолеть границы монолингвального мышления и проникнуть в суть общих и специфических черт различных культур. Однако, будучи космополитами, они сталкиваются с определенной внутренней противоречивостью: глобализация и национализация, развиваясь в противоположных направлениях, порождают прогрессивную, но одновременно драматичную идею творческого самовыражения.

Философ, поэт и переводчик А. Кодар полагает, что билингвы обладают уникальной способностью существовать в трех временных измерениях: прошлом, настоящем и будущем. Благодаря этому они выступают в роли

посредников между культурами, способствуя развитию «бытия в мире» и творческому воплощению идей, которые могут быть выражены посредством языка. Казахи, говорящие на родном языке, часто опираются на интуитивное понимание мира, которое формируется в рамках своего культурного контекста. Они воспринимают все чуждое как потенциальную опасность для своего образа жизни и традиций, поэтому добровольно погружаются в мифологический мир, становясь подобными «голой ментальной массе» [124, с. 7]. Такая тенденция характерна не только для казахстанского общества, но и для многих стран постсоветского периода. В этом контексте русскоязычная литература сталкивается с необходимостью серьезного анализа и оценки.

Ученые считают, что русскоязычная литература обладает потенциалом не только отражать специфические национальные особенности, но и раскрывать вечные, общечеловеческие темы, воплощая их через "оболочку" русского языка.

Двуязычие, особенно в сфере искусства, служит резервуаром для накопления культурных смыслов. Суть двуязычия заключается в появлении более богатого концептуального ландшафта при взаимодействии двух языковых систем. Изучение этого явления требует междисциплинарного подхода, опирающегося на различные гуманитарные области. Возникновение русско-инонационального двуязычия, как узуального, так и художественного, является следствием общей истории на постсоветском пространстве.

Являясь отражением общественной реальности, билингвизм проявляет в каждом регионе и в каждой культуре свои уникальные особенности, формируемые местными условиями и традициями.

Двуязычие, как на общественном, так и на индивидуальном уровне, является глобальным явлением. Художественное двуязычие, как прямой результат преобладающего социокультурного контекста, выделяется в отдельную категорию. Его уникальные характеристики формируются множеством территориальных, культурных, исторических и других факторов, что делает его определяющей чертой любого общества. Явление двуязычия в творчестве представляет собой исключительный феномен в культурной эволюции человечества, привлекающий внимание исследователей из разных областей. Большинство ученых, занимающихся этой темой (М. Алексеева, Ш. Мазанаева, М. Гируцкий, У. Бахтикиреева, Н. Лейдерман, В. Оскоцкий, Р. Туксайтова, Е. Зейферт и других), сходятся во мнении, что оно выступает ярким свидетельством взаимодействия и взаимообогащения культур.

Традиция творческого билингвизма, уходящая корнями вглубь веков, находит свое выражение в богатом наследии мировой литературы. С античных времен, когда греческий язык использовал вавилонянин Бероз, египтянин Манефон и иудей Иосиф Флавий, до эпохи средневекового полиязычия, где арабоязычная литература иранцев и персо-таджикская поэзия расцвели в «шести веках славы», билингвизм служил источником вдохновения для авторов. Эпоха Возрождения подарила миру латино-инонациональную письменную культуру, а европейские литераторы, опираясь на латинский язык, создавали свои шедевры.

Японские писатели использовали китайский язык, а русские авторы, вдохновляясь европейскими образцами, экспериментировали с французским. В XX веке русско-инонациональный художественный билингвизм продолжил эту многовековую традицию.

Современная литература многих стран Азии, Африки и Латинской Америки, представленная на английском, испанском и французском языках, ищет свое самобытное выражение, опираясь на собственные этнокультурные и языковые традиции.

Среди перечисленных традиций особое место занимает художественный билингвизм, где русский язык выступает основой для творческого самовыражения. Изучая русско-инонациональный художественный билингвизм, мы видим, как взаимодействие культур эволюционировало в глобальный диалог, посредством которого русский язык стал мостом для знакомства разных народов.

Русский язык выступил в роли связующего звена, впервые в истории сблизив культурные миры народов, ранее не имевших представления о существовании друг друга. Между ними были значительные различия в уровне развития цивилизации, культурном и социальном опыте, обычаях и традициях. Благодаря этому русский язык сплотил 75 национальных литератур в едином культурном поле. Исследования по данной теме выявили, что число ветвей русской национальной литературы давно уже вышло за указанный предел.

В середине XX века в советской филологии на передний план выходят вопросы, связанные с русско-инонациональным художественным билингвизмом. Это происходит вследствие роста числа авторов из различных национальностей, пишущих на русском языке (иногда на двух языках) и обогащающих тем самым национальные литературные традиции. Высокий интерес к билингвизму обусловлен как его многогранностью, так и его практической значимостью, которая тесно связана с языковой политикой метрополии.

Формирование структуры постсоветского мира порождает новые задачи для лингвистических исследований. Например, в работе И. Козлика «История русской литературы Украины» в контексте вопроса «Какова она?» [125] поднимается мысль о том, что русскоязычная часть населения играет важную роль в формировании современной украинской культуры.

Тематика взаимодействия культур, или диалога культур, по-прежнему актуальна в научном мире. XIX век, представленный работами О. Шпенглера, где он рассматривал «магическую культуру» и «псевдоморфоз», и последующие исследования в основном сосредоточились на так называемых «классических объектах» - цивилизациях, достигших зрелости и завершенности в своем развитии, как их определяет Ю.М. Лотман. В некоторых исследованиях поднимался вопрос о том, что филологи не всегда четко разделяли язык и литературное произведение. Создание или сохранение греческих текстов в арамейском регионе, например, квалифицировались как «позднеантичная» литература. В то же время, произведения на иных языках не включались в эту

сферу изучения и рассматривались как часть истории других литературных традиций. Это наглядно демонстрировало, что литературные произведения не ограничены рамками какого-либо одного языка. О. Шпенглер считал, что подобное утверждение верно и для западной литературы: немецкие авторы заимствовали элементы латинского языка, а английские писатели часто обращались к французскому [126, с. 28].

Изучение художественного билингвизма в научных кругах имеет как обширный, так и узкий спектр интерпретаций. Формирование методологической основы для анализа билингвальной литературы осуществлялось как западными, так и российскими исследователями, среди которых выделяются имена М. Бахтина, Е. Мелетинского, А. Веселовского, М. Элиаде, К. Юнга, В. Гумбольдта, К. Гирца и других.

Изучение билингвизма как явления охватывает различные научные дисциплины, включая лингвистику, психологию, социологию и психолингвистику. В своих работах авторы, такие как З.К. Ахметжанова, Е.М. Верещагин, Л.С. Выготский и другие, внесли значительный вклад в понимание билингвизма.

Художественный мир и пространство, создаваемые писателями, владеющими двумя языками, привлекают внимание филологов. Ученые исследуют различные грани художественного билингвизма: его природу, критерии идентификации, разновидности и особенности его функционирования в рамках коммуникативного акта.

Впоследствии свои работы на эту тему представили докторские диссертации У. Бахтикиреевой, Р. Туксаитовой, Е. Зейферт, А. Тумановой, М. Амалбековой и ряда других исследователей.

Р.О. Туксаитова глубоко анализирует феномен речевой толерантности в контексте билингвизма. В качестве объекта исследования автор выбрала русскоязычную казахскую художественную и публицистическую литературу. Исследование проанализировало эвристический потенциал лингвокультурологического подхода к интерпретации текстов, созданных авторами, владеющими двумя языками, с акцентом на связь с коммуникативной толерантностью. В ходе работы были определены способы передачи культурно-ценностных знаний в таких текстах. Предложенная гипотеза рассматривает толерантность как категорию, формирующуюся под влиянием стратегических факторов в билингвальном тексте.

Туксаитова Р.О. считает, что коммуникативная толерантность, укрепляемая языковой системой, служит основой для развития диалога как внутри одной культуры, так и между культурами. Она способна смягчать коммуникативные конфликты и способствовать гармоничному взаимодействию в различных сферах общения: повседневном, художественном и публицистическом.

Лингвистический анализ текста обогащается благодаря предложенной классификации национальной лексики. Р.О. Туксаитова выделяет как ключевой

момент функционирования данной лексики в произведениях авторов, пишущих на двух языках. По ее мнению, национальность текста можно определить по наличию в нем национальной лексики. В двуязычных произведениях автор рассматривает как национальную лексику ту часть языка, которая отражает культурное наследие родного для писателя языка. По мнению исследователя, специфические казахские элементы в текстах писателей, владеющих двумя языками, называются «казахизмами». Это слова казахского происхождения, не вошедшие в русские словари и не принятые русской общественностью [127].

Изучение художественного двуязычия, особенно в контексте нашего исследования, находит особую ценность в работах Р. Туксаитовой, где подчеркивается важность билингвизма в качестве инструмента толерантности в поликультурном обществе. Автором также отмечается культурная значимость русского языка как языка межкультурного диалога. Билингвальный текст, таким образом, становится своеобразным зеркалом, отражающим культурно-интерпретационные особенности русского языка и его способность передавать национально-специфические (в данном случае казахские) мировоззренческие установки. Русский язык, благодаря своей креативности, демонстрирует умение использовать национальную лексику и корневые морфемы для формирования новых слов. Эти новообразования отражают как общие черты восприятия мира двумя народами, так и их отличия в образном мышлении. Современные явления билингвизма и бикультуризма, проявляющиеся в различных аспектах, действуют как своеобразная лингвокультурная терапия, способствуя развитию межкультурного диалога, который является отличительной чертой общества, ориентированного на открытость.

Креативный процесс билингва, формирующий художественный образ собственной культуры на русском языке, приобретённом из другой языковой среды, рассматривается в диссертации как уникальный метод описания. Этот метод, отличающийся от подхода русского писателя, проявляется в тексте билингва и оказывает влияние на русскоговорящего читателя, помогая ему проникнуться чужой культурной и мировоззренческой перспективой. Способность русской языковой системы выражать подобным образом факты говорит о её высокой кодирующей способности, о её уникальной роли как средства передачи иной культуры. Это подтверждает её актуальность и значимость в диалоге между культурами.

В современной лингвистике общая теория языка стремится раскрыть принципы работы с естественным языком, создав модель его понимания, где ключевую роль играют различные виды знания. Когнитивная лингвистика выделяется тем, что рассматривает язык не изолированно, а как неотъемлемую часть познавательной деятельности человека.

Когнитивная лингвистика сосредоточена на изучении структур, в которых хранятся знания, и на том, как эти структуры организованы для функционирования в рамках разных когнитивных операций [127].

На сегодняшний день одним из ключевых направлений исследований в

данной области является изучение взаимосвязей и отношений, существующих в когнитивной цепи, охватывающей процессы от сознания до восприятия: от мышления и языка до представления, концептуализации и категоризации [128, с. 34-41].

В своей работе [129] Е.И. Зейферт проанализировала влияние этнической принадлежности на жанровые предпочтения русскоязычных авторов-билингвов, представивших собой этническую группу немцев. В качестве русскоязычных авторов исследовательница рассматривала как писателей, владеющих двумя языками и использующих их в творчестве, так и тех, кто пишет исключительно на русском языке.

Соглашаясь с Е.И. Зейферт, мы считаем, что феномен русскоязычных авторов, не являющихся русскими по национальности, до сих пор не получил должного научного осмысления. Сложность в исследовании этого явления кроется в неясности этнической принадлежности его участников.

Исследователь считает, что термин «русскоязычные писатели» неоднозначен, ведь под ним подразумеваются и авторы, пишущие на русском языке, но являющиеся русскими по национальности. Определение «русскоязычный национальный писатель» также кажется ей излишне длинным и не всегда точным. Аналогично и с термином «билингвальный писатель», который не всегда корректно применяется, поскольку не все писатели нерусского происхождения используют свой родной язык в творчестве.

Мы считаем, что ключевым достижением докторской диссертации Е.И. Зейферт является глубокий анализ художественного билингвизма, свойственного российским немцам. Исследование Е.И. Зейферт позволяет репрезентировать этническую картину мира этой этнической группы, раскрывая ее ключевые национальные представления и используя в качестве основы материалы, преимущественно относящиеся к второй половине XX — началу XXI веков.

В контексте наших исследований особое значение имеет концепция А.Б. Тумановой [130] о том, что мировоззрение и языковая картина мира у писателя, владеющего двумя языками, обладают контаминированной природой. Автор, владеющий двумя языками и одновременно являющийся представителем определённой этнической группы, невольно вносит в художественное творчество отпечаток своей идиоэтнической идентичности, заложенной генетически. Это неизбежно формирует у него уникальную языковую картину мира, которая не является однородной, а скорее представляет собой синтез двух культур и двух языков, находящихся в постоянном взаимодействии и взаимном обогащении. Данный тип картины мира билингвов представляет собой отражение действительности, охватывающей как диахронию, так и синхронию, а также национального менталитета, культуры и языковой специфики определенного этноса.

Исследование творческого наследия казахстанских писателей, владеющих двумя языками, ведется под руководством М.Б. Амалбековой.

М.Б. Амалбекова сосредоточила свое внимание на текстах билингвальных авторов, публикующихся в казахстанских СМИ. В рамках исследования она рассматривает как общие черты и особенности этих текстов, так и их взаимодействие с геоинформационным пространством Казахстана. Главным объектом изучения стала лингвокогнитивная составляющая личности билингвального публициста, которая подверглась комплексному анализу с точки зрения структурных и содержательных особенностей. Для более глубокого понимания были проведены сопоставительные исследования.

Исследования М.Б. Амалбековой выявили важность современных публицистических текстов казахстанских авторов, владеющих двумя языками. Они формируют уникальное информационное и лингвистическое поле, отражающее трансформацию казахстанского государства, эволюцию русского языка и языковые инновации. Сравнительный анализ языков демонстрирует специфическую картину мира, которая воплощается в публицистике билингвальных авторов. Эта особая публицистическая картина мира соединяет две культуры современного Казахстана и демонстрирует мощь двух языков – казахского и русского, обладающих разноструктурными коммуникативными возможностями [132].

Отсутствие системных исследований билингвальных личностей ставит каждую отдельную работу в ранг открытия, позволяя по-новому взглянуть на явление русско-иностранного (иностранно-русского) билингвизма. Анализ диссертационных работ, посвященных русским художественным текстам, созданным авторами, владеющими двумя языками, выявляет недостаточность внимания к проблеме билингвальной личности. При этом сравнительный анализ концептов, представленных в текстах носителями различных культур, также остается недостаточно разработанным.

Представление о мире, которое культура определенного этноса формирует у себя, и ее русскоязычное воплощение в билингвальных текстах часто вызывают неоднозначную реакцию у представителей различных культур.

Писатель, владеющий двумя языками – родным и русским, не может не отразить в своем творчестве свое идиоэтническое своеобразие. Его художественные произведения становятся своеобразным зеркалом, в котором отражаются не только исторические и современные реалии, но и национальный менталитет, культурные особенности этноса, к которому он принадлежит, а также его собственная ментальность.

Изучение научных трудов, посвященных художественному билингвизму, показывает, что за последнее время лингвистика существенно углубила понимание этого феномена. Исследования выявили многогранность билингвизма в искусстве, открывая для новых поколений ученых неизведанные ранее перспективы. Хотя прошло уже полвека, вопросы о том, как проявляется этническая идентичность и каким языком пользуются творцы, принадлежащие к другому этносу, по-прежнему не получили должного внимания в современной лингвистике.

Рассмотрение разных позиций и подходов к изучаемой проблеме позволяет сделать вывод о том, что выбранная нами область знаний представляет собой междисциплинарный континуум. Это обстоятельство диктует необходимость дополнительных разработок, вызванных спецификой смежных дисциплин. Для того чтобы понять и описать связь между языком текста и личностью билингвального автора, работающего с русским языком, необходим учет ключевых разработок современной антропоцентрической парадигмы в лингвистике. Докторские диссертации, которые мы анализировали, позиционируют себя как лингвокультурологические. Однако эффективность такого подхода для изучения билингвальной личности в них не обсуждается.

Исследуя творчество русскоязычных поэтов, Бахыт Каирбеков, владеющий родным казахским, обращает внимание на различные грани художественной выразительности их произведений, как на внешние, так и на более глубокие пласты. Он отмечает, что казахская тематика в русскоязычной поэзии проявляется через широкое употребление тюркизмов, которые поэты считают необходимым условием для создания национального колорита. Он также подчеркивает обилие географических названий и терминов тюркского происхождения, которые, по его словам, создают эффект экзотики, бросающийся в глаза представителю русской культуры, но давно утративший свою новизну для казахстанского читателя. Вызывает беспокойство чрезмерное присутствие тюркизмов, которые кажутся намеренно вставленными, словно сигнальные флаги для тех, кто ищет в тексте отголоски степной тематики. Автор обращает внимание на то, что в казахстанской поэзии особенно ярко проявляется «внутренняя степная свобода». Он подчеркивает, что казахские поэты не просто переносят художественные образы из другой культуры, а осмысливают и наполняют их собственным смыслом, обогащая русскую традицию и одновременно возвращаясь к истокам тюркского наследия [132].

Важно подчеркнуть, что в поэзии Каирбекова отсутствует излишнее использование тюркских заимствований. Поэт обращается к словарю, где преобладают слова, не имеющие точных аналогов в других языках, и слова, близкие по значению, но с оттенками, присущими именно этой культуре. В его стихах встречаются обозначения предметов повседневной жизни, музыкальных инструментов, людей и социальных статусов: юрта, саке, бурдюк, саманное жилище, кизяк, аул, домбра, арба, джайляу, дастархан, казан, пиала, мангал, блюда национальной кухни, национальная одежда, фрукты, скакун, религиозные термины, обозначения ролей и званий. Таким образом, поэт прибегал к использованию небольшого корпуса уникальных слов, аналогов которым нет в русском языке. Применение этих слов было строго целесообразным и оправданным.

В своей работе «Два могучих крыла Пегаса» Б. Каирбеков исследует творческий потенциал билингвальных авторов, отмечая, что бытие в контексте двух культур и владение двумя языками всегда оказывалось благоприятной и плодотворной базой для творческих личностей, особенно для писателей. Хотя

они чаще всего пишут на одном языке, их мировоззрение формируется под влиянием двух, отличных друг от друга, культурных слоев [132].

Каирбеков, иллюстрируя свои мысли примерами из поэзии, выявляет два ключевых процесса, которые происходят в творчестве русскоязычных писателей. Во-первых, они постигают глубокие истоки своего языка, рассматривая его сквозь призму влияния других языков. Это влияние, по его мнению, позволяет обнаружить архаичные элементы, которые, проникая в русскую лексику, становятся ее основой, настолько, что их происхождение уже практически незаметно. Другой путь - постижение эстетических ценностей чужой культуры, чужого языка. Это знание позволяет поэту избавиться от обыденности лексики, создать произведение, где глубинная этимологическая сущность слова, его первозданная яркость, вспыхивает вновь. Благодаря знакомству с чужой лексикой поэт обретает новое видение своего собственного языка. Такой подход, словно созерцание извне, открывает возможность наблюдать за всеми изменениями, которые происходят со словом в процессе его укоренения.

По мнению Каирбекова, такая привязанность к родному языку приобретает невероятную глубину и стойкость. Этот процесс - настоящее возвращение поэта к истокам своего творческого мира. Ведь именно поэты, обладая тонким чувством слова, выступают настоящими хранителями родного языка, вдохновенно пропагандируя его первозданную чистоту и ценность. Творчество поэтов, подобных Олжасу Сулейменову, обогащает не только русскую литературу и культуру, но и само казахское поэтическое наследие. Они, возвращая казахскому языку его глубокие тюркские истоки, вдохновляют новое поколение казахских авторов на переосмысление и развитие собственного литературного наследия.

Взгляд поэта и переводчика наглядно демонстрирует важность творчества русскоязычных авторов для обеих культур. Однако более глубоким кажется понимание того, что язык билингов, прежде всего, служит для интерпретации и осмысления культуры их родины. В связи с этим, можно с уверенностью утверждать, что родной язык билингвального автора не служит надёжным показателем его этнической идентичности.

3.3 Русскоязычие как вариант транслингвальности в творчестве Б. Каирбекова

Рассмотрим творчество Бахыта Каирбекова, современника, чьи работы представлены как на казахском, так и на русском языках. Он мастерски владеет поэтическим словом, но также известен как писатель, переводчик и режиссер.

Одним из наиболее онтологически значимых образов в творчестве поэта выступает великая Степь – аксиологический концепт, аккумулирующий его отношение к родной земле.

Степь

Мне вольность гордая твоя
И жгучих трав родная горечь
Вновь перехватывает горло –
Петь об одной тебе веля.

Забуду я покой и грусть,
Столицы щедрые посулы,
И вновь кочующих аулов
На спину мне навьючен груз.

В крови кумыс взиграет вновь
Той самой гордой кобылицы,
Что по степи промчалась птицей,
Познав нежданную любовь.

Во мне твой голос победит,
Строкой звенящей отзовется, –
Я буду петь:
Пусть в горле бьётся
Полынный ветер, –
Сердце рвётся
В простор разбуженной степи!

Степь. Цикады. За речкою юрта.
Полог поднят.
Кизяк задымил...
Мир кочевья – родного уюта –
Где я не жил...
И вроде бы жил.

Тень мою угловатую тонко
Тусклый свет на ковре удлинил.
Не допел я, –
Спросила сестрѐнка,
Будто сам у себя я спросил:

Почему на домбре не играю?
Почему я по-русски пою?...
Вот, глазастая стала какая,
Чуть примолкла, и вновь «почему?»

– Почему испугался ужонка,
Насмешил своим криком аул?
– Почему, – показала ручонкой, –
Так неловко держу пиалу?

Степь и ночь...
Степь и ночь...
И – дорога
Вдаль уходит в накрапах копыт...
Постою под луной у порога:
Что-то долго сестрёнка не спит.

Вольная степь, прапамять о заветах предков, вечная Дорога, пространство перемещения между мирами и измерениями – и горечь от того, что Поэт, сын своего века, отдалился от степного знания – рекуррентные для Каирбекова мотивы:

Степь – многотравный простор,
Горизонты походов травы.
Степь – ствол необъятный дыхания земли.

Степь – песен гортань,
Столба позвоночного выход.

Свирели земное отверстие звучное.

Как же мне славить тебя, мой
космический Век?
Что мне игрушки твои – если я позабыл
Своё знание травы, и степей, и небесного
древа?

Связь со степью – генетическая; это больше, чем родная земля. О степи Каирбеков узнал благодаря отцу.

В середине степи
мои деды росли:
семь колен назову
из аргынского края.

или

Я – батыр из могучего рода!
Мои предки ловили коней.
Я родился под ясным сводом

И обласкан ветрами степей.

Все, связанное с Великой Степью, сакрально. Это пространство единения трех временных модусов: прошлого, настоящего и будущего. Именно родной культуре поэт обязан выбором собственной судьбы:

Всем я обязан двужильной
домбре –
судьбой и дорогой, что выбрал
себе.

Степь – пространство родного уюта, воспитывающее поколения гордых и свободных людей:

:

Степь. Цикады. За речкою юрта.
Полог поднят.
Кизяк задымил...
Мир кочевья – родного уюта –
Где я не жил...
И вроде бы жил.

Неслучайно поэт сравнивает себя с солончаком – плотью от плоти родной земли.

снятся сны...
Где я снова бегу,
задыхаясь,
по жёлтой,
раскалённой ладони степи.

Это не просто дом, дарованный человеку. Это Сад, который нужно хранить и возделывать:

И эта даль бескрайняя в степях,
Вся эта ширь и высь – и есть мой
дом.
Высоких не поставить мне дверей.
Чтоб каждый мог уверенно
входить,
Храня в себе степенность, стать
свою,
Степного неба помня высоту,
Чтоб в доме этом петь, как здесь
поют
Караторгаи, славя чистоту

Воздушных струй и даль степных
дорог,
Домбры сказанья, пену кумыса
Всё это – мне дарованное впрок
И есть земля моя, мой дом, мой
сад.

Жизнь, оторванная от родной земли, невозможна и воспринимается как мучение. Поэтому лирический герой более всего боится ее утратить:

Не дай мне позабыть
Родную степь до самых синих гор.

Вот почему связь со степью – не только кровные узы с родной землей, но и неиссякаемый источник вдохновения:

Во мне твой голос победит,
Строкой звенящей отзовется, –
Я буду петь:
Пусть в горле бьется
Полынный ветер, –
Сердце рвется
В простор разбуженной степи.

Исследователи неоднократно обращались к самобытному творчеству Бахыта Каирбекова, русскоязычного поэта и переводчика. Наша работа отличается от предыдущих тем, что мы анализируем отрывки его номадической транслингвальной поэзии и исследуем его взгляды на творчество билингвов, которые, по его мнению, обогащают как минимум два языковых мира.

Исследуя творчество русскоязычных поэтов, Бахыт Каирбеков, владеющий родным казахским, обращает внимание на различные грани художественной выразительности их произведений, как на внешние, так и на более глубокие пласты. Он отмечает, что казахская тематика в русскоязычной поэзии проявляется через широкое употребление тюркизмов, которые поэты считают необходимым условием для создания национального колорита. Он также подчеркивает обилие географических названий и терминов тюркского происхождения, которые, по его словам, создают эффект экзотики, бросающийся в глаза представителю русской культуры, но давно утративший свою новизну для казахстанского читателя. Вызывает беспокойство чрезмерное присутствие тюркизмов, которые кажутся намеренно вставленными, словно сигнальные флаги для тех, кто ищет в тексте отголоски степной тематики. Автор обращает внимание на то, что в казахстанской поэзии особенно ярко проявляется «внутренняя степная свобода». Он подчеркивает, что казахские поэты не просто

переносят художественные образы из другой культуры, а осмысливают и наполняют их собственным смыслом, обогащая русскую традицию и одновременно возвращаясь к истокам тюркского наследия.

В своей работе «Два могучих крыла Пегаса» Б. Каирбеков исследует творческий потенциал билингвальных авторов, отмечая, что бытие в контексте двух культур и владение двумя языками всегда оказывалось благоприятной и плодотворной базой для творческих личностей, особенно для писателей. Хотя они чаще всего пишут на одном языке, их мировоззрение формируется под влиянием двух, отличных друг от друга, культурных слоев [132].

Каирбеков, иллюстрируя свои мысли примерами из поэзии, выявляет два ключевых процесса, которые происходят в творчестве русскоязычных писателей. Во-первых, они постигают глубокие истоки своего языка, рассматривая его сквозь призму влияния других языков. Это влияние, по его мнению, позволяет обнаружить архаичные элементы, которые, проникая в русскую лексику, становятся ее основой, настолько, что их происхождение уже практически незаметно. Другой путь - постижение эстетических ценностей чужой культуры, чужого языка. Это знание позволяет поэту избавиться от обыденности лексики, создать произведение, где глубинная этимологическая сущность слова, его первозданная яркость, вспыхивает вновь. Благодаря знакомству с чужой лексикой поэт обретает новое видение своего собственного языка. Такой подход, словно созерцание извне, открывает возможность наблюдать за всеми изменениями, которые происходят со словом в процессе его укоренения.

Взгляд поэта и переводчика наглядно демонстрирует важность творчества русскоязычных авторов для обеих культур. Однако более глубоким кажется понимание того, что язык билингов, прежде всего, служит для интерпретации и осмысления культуры их родины. В связи с этим, можно с уверенностью утверждать, что родной язык билингвального автора не служит надёжным показателем его этнической идентичности.

Рассмотрим творчество Бахыта Каирбекова, современника, чьи работы представлены как на казахском, так и на русском языках. Он мастерски владеет поэтическим словом, но также известен как писатель, переводчик и режиссер.

Концептуальная степь, столь значимая для казахских поэтов и писателей, в творчестве Каирбекова приобретает особое значение, ярко отражая его билингвизм и самоопределение.

Поэт, владеющий двумя языками, воспитанный в традициях тюркской культуры, формирует свой уникальный мир ассоциаций и метафор, отражающий специфику восприятия мира, унаследованную от предков-казахов.

В обращении к матери поэт сравнивает её руки с пиалой, подчеркивая, что, как и чаша, наполненная жизненно необходимым напитком, ее руки несут в себе любовь и заботу, столь важные для растущего ребёнка. Вспоминания о детстве рисуют картину уютного дома, окутанного теплом кизячного дыма, символом родительской опеки и чувства безопасности, которое дарит родной дом.

Такое выражение свидетельствует о переживании, вызванного с отсутствием связи с традициями предков. Как и многие русскоязычные поэты Казахстана, Каирбеков ощущает чувство ответственности за судьбу своего народа. Лирика поэта свидетельствует о подлинном патриотизме и глубоком национальном самоощущении. Это проявляется не в простом владении родным языком, а в преданности Родине, в желании пропагандировать духовное наследие своего народа. И в этом отношении поэзия Бахыта Каирбекова не уступает произведениям авторов, пишущих на казахском языке.

Взаимосвязь языка, культуры, человека и этноса представляет собой центральную проблему, объединяющую различные гуманитарные дисциплины. Эта сквозная идея пронизывает все сферы исследования человека, преодолевая искусственные границы между отдельными науками. Человек и язык образуют единое целое: язык не может существовать изолированно от человека, а человек не способен мыслить и взаимодействовать с миром без языка. Изучение человека невозможно без учета его языковой среды, а язык обретает смысл и функционирует только в контексте человеческих отношений и культурных реалий. Язык служит зеркалом, отражая мир и культурные особенности своего носителя. Он действует как эстафетная палочка, передавая знания и ценности от старших к младшим, от одного человека к другому, в процессе интергенеративной трансмиссии. Язык формирует личность, задает рамки поведения, стиля жизни и мировосприятия, формирует менталитет и национальный колорит. В связи с этим, вопрос национальной самоидентификации, столь актуальный для любого народа, находит свое воплощение в творчестве писателей, владеющих двумя языками.

В силу огромного разнообразия языков и культур неизбежно происходит взаимное влияние лингвистических и культурных систем. Эта взаимосвязь может проявляться в разных формах и с различным уровнем интенсивности. Важно подчеркнуть, что взаимодействие культур, которое мы рассматриваем, всегда порождает новые языковые феномены. В процессе транскulturации формируются и транслингвальные художественные тексты. Они создаются авторами, владеющими двумя языками, но использующими для написания произведения язык, не являющийся для них родным.

При создании транслингвального художественного произведения автор привносит свою интерпретацию реальности. Важно понимать, что основой такого текста служит усвоенный язык, часто обладающий значительной коммуникативной мощностью с точки зрения его функционально-прагматических возможностей. Тем не менее, необходимо признать, что сквозь языковые структуры и типологические особенности проступают и перекликаются образы культуры, из которой этот язык произрастает. Такие тексты А.С. Демченко называет транслингвальными, произрастающими из билингвальной ситуации [133, 134]. О мифологическом субстрате русскоязычных казахстанских текстах рассуждают Б.У. Джолдасбекова, Ж.А. Баянбаева, Э.Т. Какильбаева [135]. Ранее мы отмечали наличие в семиотической системе транслингвальных текстов

специфических элементов, корнями уходящих в архетипический субстрат этноса. Мы обозначаем их как онтические [136]. Однако, в структуре транслингвального текста, глубже онтических элементов, располагается национальный ментальный конструкт, отражающий образ мира. Исследователь Г.Д. Гачев, при помощи национальных образов, стремится проникнуть в суть «национального космоса» - концепции мироустройства, присущей каждой нации. Он также ищет «национальный Логос» - уникальное миропонимание каждого этноса. В.Р. Аминева и А.З. Хабибуллина подчеркивают, что Гачев неоднократно акцентировал внимание на важности изучения мировосприятия, которое проявляется в представлениях о природе, быте, одежде и даже традиционной кухне разных народов [136]. По словам самого Гачева, именно эти аспекты являются источником определенных мировоззренческих мыслей, которые словно сами собой стремятся выйти наружу. Взаимодействие национального Логоса с природой, рассматриваемой как всеобъемлющая среда обитания, проливает свет на многообразие форм существования мира.

Транслингвизм представляет собой процесс взаимного обогащения культур через языки. Перекрестный обмен знаками и символами, составляющими основу разных языковых систем, происходит в многообразном поле смыслов, что положительно сказывается на обеих культурах: исходной и принимающей. Транслингвальный русскоязычный текст является не только семиотически значимым компонентом креативного дискурса, но и может быть использован как дидактическое средство – это демонстрирует учебное пособие С.Б. Бегалиевой [138] и работа, осуществляемая Р.Т. Касымовой [139].

Многие современные ученые считают, что художественный транслингвизм свидетельствует о наступлении новой эры в развитии общества, где преобладает плюрилингвальная парадигма. Чтение текстов, написанных на разных языках, позволяет человеку погрузиться в транскультурный мир. В процессе чтения читатель примеряет различные культурные маски и совершает виртуальные путешествия в незнакомые ему ранее локалы [140, 141, 142, 143].

В вопросе интерпретации транслингвальных текстов конструктивная герменевтика предлагает акцентировать внимание на текстовой структуре, отодвигая на второй план роль автора. В русскоязычных транслингвальных текстах особую роль играют маркеры, раскрывающие их культурную специфику. К ним относятся как заимствованные слова (экзофоны), так и собственно русские слова (изофоны), которые в своем значении отсылают к иной культурной системе. С другой стороны, если акцент делается на личности автора при анализе художественного произведения, важно обращать внимание на автотекстовую информацию. Она может стать важным ключом к пониманию произведения. Автотекст – это не просто текст, который говорит о тексте, а текст, специально созданный автором для раскрытия смысла его собственных работ. В число автотекстовых комплексов входит произведение «Кочующие в мирах», созданное известным казахстанским поэтом Бахытом Каирбековым.

В сознании казахов и других тюркских народов поэзия кочевого быта, его обряды и верования хранят память о свободе, которую олицетворяла безграничная степь и простор неба. Это ощущение свободы, как бездонное море возможностей, продолжает жить в них, словно ностальгия по прошлому. Поэзия, рожденная под звездным небом, хранит в себе вечные истины, о которых повествует Б. Каирбеков. Его книга «Кочующие в мирах» [144] – это увлекательное путешествие в мир мифов и легенд великого степного народа, раскрывающее его верования и обычаи. Хотя структура произведения основана на тематических блоках, его восприятие может быть нелинейным. Читатель свободен выбирать свой путь, погружаясь в те разделы, которые его заинтересовали, возвращаясь к ранее прочитанному и исследуя материал в собственном темпе, поскольку децентрализованная организация не навязывает определенного порядка.

В поэтическом анализе текстов Б. Каирбекова степная картина лишь отправная точка. Он создает вселенную, резонирующую с современностью, отзвуки которой мы ощущаем в ритме сегодняшнего дня. Именно поэтому стихи поэта, словно вставки, интегрированы в этот масштабный текст и предшествуют отдельным главам, подчеркивая тесную взаимосвязь между ними. Каирбеков, неизменно преданный идее возрождения и сохранения традиционной культуры, продолжает свою исследовательскую работу. В стремлении глубже понять истоки и особенности родного наследия им уже опубликовано несколько книг: «Национальные традиции и обычаи казахов», «Мир кочевья. Казахские культурные нормы», «Наследие предков» и «Тюркский мир».

«У моих коллег, работающих на казахском языке, есть возможность узнать много нового о нашей истории, о вещах, которые им могут быть неизвестны. Я готов поделиться своими открытиями о древних традициях нашего народа. Несмотря на попытки наладить диалог, достойного собеседника так и не удалось найти, поэтому я прекратил поиски. Я формулирую предположения, рассчитывая на то, что, если они окажутся достоверными и содержательными с точки зрения культурного наследия, они побудят заинтересованных и увлеченных исследователей углубить и расширить эти поиски. В результате этого процесс очистки от наслоений живых источников народной поэзии станет возможным, подобно тому, как наши предки весной очищали родники, чтобы чистая вода пробилась наружу и дала жизнь всему окружающему».

Бахыт Каирбеков, появившийся на свет 23 февраля 1953 года в Алма-Ате, связал свою судьбу с литературой благодаря поддержке отца, известного казахского поэта Гафу Каирбекова. Благодаря этой поддержке он смог стать студентом Литературного института имени А.М. Горького, где его наставником стал Лев Озеров. Успешная защита дипломной работы позволила ему получить квалификацию литературного работника. У.М. Бахтикиреева, изучая языковую биографию Б. Каирбекова, подчеркивает невероятную плодотворность его трудовой жизни. Поэт занимал множество разноплановых должностей: от редактора поэтического отдела и военного корреспондента до руководителя

информационно-издательского центра, художественного руководителя студии и президента киностудии. Его творческий путь также включает в себя преподавание, режиссуру и переводы. Согласно исследованию У.М. Бахтикиреевой, формирование языковой биографии Каирбекова разворачивается на фоне языковой ситуации, характерной для периода языкового строительства СССР. В то время русский язык выступал как объединяющий фактор для многочисленных народов огромной страны. Достижение успеха в общественной жизни требовало от индивида высокого уровня владения русским языком. Для Каирбекова русский язык превзошел роль обычного инструмента общения, превратившись в мощный инструмент для творческого самовыражения и отражения его взглядов на мир и окружающую действительность [145].

Аналитики определяют феномен двойственности идентичности Каирбекова, его перехода между этническим и языковым «Я», как «внутреннюю миграцию» [146]. В результате рождается «Космо-Психо-Логос великой степи», воплощенный в русифицированной форме [145].

Лирическое творчество Бахыта Каирбекова можно рассматривать как метанарратив. Это диалог, начатый с незримым собеседником, диалог, который, по своей сути, не предполагает окончания. Именно поэтому его отличает личная, интимная направленность, а также философский характер размышлений о бытии человека и его предназначении. Некоторые стихотворения построены как кинолента, состоящая из отдельных запечатленных кадров. Такой подход обусловлен режиссерским опытом автора и спецификой восприятия, свойственной носителям агглютинативных языков. Агглютинативные языки, по сравнению с флективными, характеризуются особой формой выражения отношений между словами, основанной на присоединении морфем, которые несут определенный признак. В этих языках акцент делается на конкретных внешних характеристиках и их внутреннем строении, тогда как языки, ориентированные на событийность, например, русский, уделяют приоритет динамике и повествовательной составляющей.

Творчество Каирбекова богато и разнообразно, но особое внимание уделено темам СТЕПЬ и КОЧЕВЬЕ, которые представляют собой ключевые для поэта концепты. Эти идеи неразрывно связаны с его этническим самоощущением. В стихах, созданных на русском языке, автор словно зашифровал священные коды казахского быта, и автометатекст выступает в роли ключа к их пониманию. Например, в одном из стихотворений

Так выходит кочевник в дорогу
Мир познать, о котором забыл,
Поднабраться душевного прока,
Раззадорить пригасший свой пыл!

Так сбиваются в час перелета

Птицы в стаю, галдя, гомоня...
Пусть же вновь окрылит нас свобода,
Испытаем дорогой себя!

Поэтические размышления Каирбекова касаются сущности кочевого духа. Он убежден, что подлинными путешественниками являются те, кто движется сквозь эпохи и измерения. В их число входят герои-батыры, проникательные мергены, искусные кузнецы и ювелиры, акыны, жырау, күйши, сал, сери, баксы. Все они готовы встретиться лицом к лицу с жизнью, поскольку любое дело представляет собой испытание, ведущее к совершенству. Путь, по мнению Каирбекова, - это непрестанный призыв, вечный зов. В то время как земледелец привязан к одному месту, кочевник, являясь носителем своего жилища, ощущает себя дома в любой точке мира. Главный герой, отражающий черты нашего времени, хранит в себе эхо кочевого духа. Обращение к мотивам забытого мира не случайно: современный человек, лишенный связи с истоками, увядает в бетонных джунглях города и нуждается в путешествии, чтобы восстановить свой внутренний мир и обрести духовное обновление. Его путь не одинок: подобно стае птиц, собравшейся перед дальним перелетом, современные искатели приключений, объединенные любовью к странствиям, берутся за трудное путешествие. Для Каирбекова тема памяти и возвращения к корням имеет особое значение. Замечательно, что она проявляется в противопоставлении мотиву забвения, пронизывающему многие стихотворения поэта.

Как забыли мы неба уроки
И каникулы рек и озер,
И росу, и лучи на востоке,
И манящий полет гордо рдеющих гор?

Тело наше – всего оболочка
Искры божьей – крылатой души,
Может, самая малая точка,
Но пучок ее – лазер в ночи.

Забываем о силе душевной
И скупимся на чувства свои,
И в пустой суете ежедневной
Зря живем – без надежды и сил.

Так верните нам память о крыльях,
Равновесие гор и цветка!
Опадет придорожною пылью
Беспричинная грусть и тоска.

В первой строфе мы видим, что современное общество утратило связь с небесными истинами. Небо для кочевника выступает в роли всезнающего наблюдателя, регистрирующего все его действия и мысли. Каждое деяние человека, будь то доброе или злое, подлежит оценке и, возможно, даже наказанию со стороны могущественного бога Тенгри. Человеку доступна лишь видимая часть Неба – Кок Тенгри, но его суть, подобно Космосу, бесконечна и недоступна разуму. По мнению Каирбекова, постичь Тенгри можно лишь на духовном уровне. Отсюда и самоназвание тюрков – Кок турик, что означает "небесные тюрки".

Казахская культура, сформировавшаяся в условиях кочевого образа жизни, породила собственную, неповторимую философскую систему взглядов. Ее основу составляет неразрывная связь с природой и космосом, а также глубокое уважение к другим культурам. В отличие от иных цивилизаций, для кочевых народов познание мира не ограничивается категориальным мышлением, а строится на гармонии и взаимопонимании.

Тюркские народы отличаются особым отношением к миру, основанным на почитании Природы. В их мировоззрении отсутствует стремление к господству над ней, наоборот, вселенная воспринимается как священное начало, источник всего сущего. Номадические племена особенно чтут Солнце, Луну, звезды, животных, растения и стихии – воду, землю, огонь и воздух, считая их первоосновами бытия.

Почитание Тенгри, небесного свода вечносинего цвета, не ограничивалось лишь признанием Создателя мира. Его сила ощущалась повсюду, пронизывая все сущее, включая самого человека. Природа выступала источником жизненной силы. Кочевые племена поклонялись духам предков-аруахов и верили в вечную жизнь души после смерти.

«Лучи на востоке» – выражение, обладающее глубоким сакральным значением. Для тюркских народов солнечный луч символизировал божественное начало, источник жизни и плодородия. В казахской культуре до сих пор поговорка «Басынан кун, аягынан ай туды!» отражает убеждение, что счастливый человек одарен благословением солнца и луны.

Тема «Каникул рек и озер» выходит за рамки простого отдыха в окружении природы. Она тесно связана с образом реки как своеобразного рубежа, разделяющего два мира: мир живых и мир мертвых. В древних представлениях Вселенная начиналась с Мирового Океана – источника жизни, откуда возникла земля – величественный остров. Впоследствии появился и остров смерти, отделенный от мира живых рекой – границей, по которой души усопших отправлялись в загробный мир. Лишь в этот момент открывается суть Нижнего мира, согласно Каирбекову, являющемуся основой бытия.

Река являлась символом времени, подчеркивая его безграничность и постоянное течение, одновременно служа границей, разделяющей различные миры. В то же время, Дерево, соединяющее эти миры, выступало в роли Дороги, по которой путешественники, будь то герои или шаманы, могли переходить из

одного измерения в другое. Боги, приняв человеческий облик, спускались с небес, чтобы поделиться с людьми мудростью и навыками, такими как создание огня, одомашнивание животных, обработка металла и изготовление все более сложных инструментов.

В тюркской мифологии воду, источник жизни, олицетворяет Ак-Ене, могущественное невидимое началом, участвующее в создании Вселенной. В то же время, вода воспринималась как двойственный символ. С одной стороны, как первоэлемент, родственник хаосу, она ассоциировалась с таинственным и потенциально опасным миром. С другой стороны, вода представляла собой царство духов и путь в потусторонний мир. Именно поэтому омовение водой из реки считалось ритуалом, символизирующим смерть и возрождение. Поэтому "каникулы рек и озер" не просто отдых, но и время обновления, когда человек вступает в священное общение с древними силами природы.

Душа человека, как и само мироздание, трехчастна. В мировосприятии казахского народа она делится на рух-жан, ет-жан, шыбын-жан. После смерти человека рух-жан не только пребывает в доме умершего, но и навечно остается в памяти потомков. Ет-жан уходит в землю. Крылатая шыбын-жан (душа-муха) отправляется в космическую бесконечность. Представления казахов о крылатости души уходят в глубокую древность. Каирбеков призывает своего адресата не забывать о том, что тело – всего оболочка. И пусть душа – всего лишь малая точка (здесь уместно будет сравнение с космической мухой), она способна прорезать тьму, как концентрированный луч, животворящая сила, данная каждому.

О законах кочевания – стихотворение-напутствие «Мы – кочевники в Космосе мироздания».

Мы – кочевники в Космосе мироздания.
Мы выходим на планетарное мышление, придя к идее Земли –
Как общего дома,
Но мы готовы покинуть ее и пуститься в новый путь.
Наша одиссея должна продлиться в космосе.

Границы мирового кочевья раздвигаются; общий для человечества Дом – Земля – воспринимается Каирбековым как единящее начало: нет разделенных территорий, есть пространство, общее для всех народов, пространство, которое может стать отправной точкой для великой космической одиссеи в поисках новой истины. Но это планетарное мышление – следствие смены формата сознания. Поэтому следует помнить законы кочевания:

Сегодня мы осознаем себя Путешественниками,
Вечными гостями во Вселенной,
Но прежде, чем выйти на новую орбиту кочевания,
Мы должны вспомнить законы кочевания.

А они просты:
Гость не враг, и нет врагов,
Если мы все гости по отношению друг к другу;
Единый пастырь наш – Великое Небо;
Почитай старших,
И они станут твоими покровителями и в ином мире;
Бери от мира столько, сколько можешь проглотить;
В жизненном пути своем приучись обходиться малым,
Потому как всякая лишняя вещь в пути – это обуза.

Осознав это, можно выходить в Путь-Дорогу,
Которой нет и не будет конца.

В казахской культуре существует особое отношение к гостю, выраженное в каирбековской сентенции «Гость не враг, и нет врагов». Гостеприимство здесь не просто интенция хозяина, а глубоко укоренившийся мировоззренческий принцип, передаваемый из поколения в поколение. В прошлом, в условиях кочевого быта, оно было не просто этической нормой, но и важным фактором выживания. Для кочевника гость являлся своеобразным посланником мира, воплощением божественной воли, отражением самого себя в будущем. Почтить гостя значило, по сути, признать себя в роли будущего гостя. Не принимать Гостя всерьез – значит лишиться места в своем племени, стать изгнанником, отвергнутым семьей. Такое оскорбление было подобно смертному приговору в безводной пустыне. Без щедрости хозяина, который обеспечивает Гостю кров, пищу и воду, он обречен на гибель в необъятной степи.

По словам Каирбекова, гостей можно разделить на две категории: случайных и почетных. К случайным гостям относят, например, чабанов, ищущих ушедшее стадо, или путников, попавших в аул из-за непогоды. В степном обществе почетные гости, как правило, пользовались особым уважением. Вне зависимости от статуса гость всегда был желанным, ведь гостеприимство было незыблемым правилом жизни для всех степняков.

Каирбеков, развивая свою тему, обращается к концепции единого пастыря, воплощенного в великом Небе. Он напоминает о Тенгри, верховном божестве тюркских верований, чье всевидящее око охватывает вселенную. Небо, олицетворяющее вечную синеву, справедливо и милосердно по отношению к людям, однако оно требует соблюдения божественных законов, передаваемых от поколения к поколению. Одним из этих законов является почитание старших (аруахов).

В древнем эпосе «Книга моего деда Коркыта», отражающем глубокие корни казахской культуры, особое место отводится почитанию предков как выражению верности родственной связи. Коркыт, согласно легендам, предстал как прародитель кочевых племен степей. В тенгрианских верованиях аруахи, духи-покровители, сопровождают все живое: от гор и рек до деревьев и людей.

Каждый поступок человека оставляет след на его бессмертной душе. Противоречивые поступки, тем самым, становятся оскорблением их наследия.

Согласно казахским верованиям, аруахи являются верными спутниками человека, сопровождая его и оказывая помощь на протяжении всей жизни. Исследователи указывают, что аруахи оказывают благотворное влияние на судьбу достойных людей, в то время как на судьбу неблагородных они не способны повлиять. Известный ученый и этнограф Ч. Валиханов подчеркивает, что великие и сильные личности после смерти превращались в могущественных аруахов, тогда как слабые духом становились незначительными духами. Поклонение аруахам у киргизов сохранилось и в наши дни. В жизненных испытаниях они, подобно мусульманам, обращаются к памяти предков за поддержкой. Все свои успехи и благополучие они объясняют помощью аруахов.

Понимая эти фундаментальные принципы, путешественник может приступить к прохождению Пути-Дороги, выражающего собой глубоко архаичный русский термин, обозначающий транскультурный характер текста.

Творчество Б. Каирбекова репрезентирует концепт великой степи, тесно переплетенный с абстрактным понятием «Эль», которое в русском языке не имеет точного аналога. «Эль» охватывает глубокие смыслы «родины», «государства» и «народа». Именно поэтому еще начинающий поэт создает пророческие строки:

Когда в степи моей
умолкнут кузнечики,
я умру...

. Осень сменяется зимой, и кузнечики перестают петь (хотя не навсегда, не исчезают бесследно), а вместе с наступлением весны их голоса вновь наполняют мир. Такой цикл – жизнь – смерть – жизнь – отражает вечный круговорот существования. Кузнечик выступает в качестве сложного и многогранного символа. Его работа не ограничивается лишь исследованием «звуковой» составляющей степной культуры, как отмечал Г.Д. Гачев, но и устанавливает связь с образом поэта и его поэтическим творчеством.

Степь представляет собой уникальную для Каирбекова среду, которая становится его пространством «тут-бытия».

Стихотворение обращает внимание на тему «вольности», ключевой концепции в русском мировоззрении, что еще раз подчеркивает транскультурный характер поэзии Каирбекова. Фраза «жгучих трав родная горечь» выходит за рамки обыденного образа. Каирбеков, который в своем автомататекстовом произведении «Кочующие в мирах» описывает степь как безграничную «аптеку» природы, наполняет эти жгучие травы конкретным смыслом, упоминая такие растения, как жусан, адыраспан, куймесгуль и кушалы. Полынь занимает особое место в казахской культуре, пронизывая множество текстов и выступая символом безграничности, воспоминаний о родине и

единства с древней землей. Ее аромат – это нечто большее, чем просто запах, это воплощение самого понятия «Родины».

Во второй части стихотворения лирический герой стремится вернуться к истокам, к первоначальному Дому. В тексте противопоставляются два мира: мир «там», где царит урбанистическая среда, предлагающая комфорт и материальные блага, но лишенная душевной глубины, и мир «здесь», степной ландшафт, который пробуждает героя к полноценной жизни. Носимый лирическим героем груз кочующих аулов навеивает ассоциации с лошадьми и верблюдами, священными животными в казахской традиции, что само по себе говорит о его тяжести. Этот груз несет в себе еще и отголоски прапамяти о множестве поколений предков, живших кочевым образом жизни, приспособившихся к суровым природным условиям, верящих в вечное Небо. Эта память, как груз, передается от поколения к поколению, но современный человек, отдалившийся от этих традиций, забыл уроки Неба. Этот груз, напротив, является желанным бременем для лирического героя, который жаждет возрождения своей духовной связи с истоками. Степь – особый для Каирбекова топос, это пространство тут-бытия поэта вне зависимости от того, где он вещественно пребывает.

Степь

Мне вольность гордая твоя
И жгучих трав родная горечь
Вновь перехватывает горло –
Петь об одной тебе веля.

Забуду я покой и грусть,
Столицы щедрые посулы,
И вновь кочующих аулов
На спину мне навьючен груз.

В крови кумыс взыграет вновь
Той самой гордой кобылицы,
Что по степи промчалась птицей,
Познав нежданную любовь.

Во мне твой голос победит,
Строкой звенящей отзовется, –
Я буду петь:
Пусть в горле бьется
Полынный ветер, –
Сердце рвется
В простор разбуженной степи!

Примечательно, что в стихотворении раскрывается концепт «вольность» – маркер русской языковой картины мира, вновь сигнализирующий о транскультурной природе поэтических текстов Каирбекова. «Жгучих трав родная горечь» – не просто образ; Каирбеков, называющий в своем автомататекстовом произведении «Кочующие в мирах» степь бескрайней природной «аптекой», закладывает в жгучие травы конкретные мотивы: жусана (степной полыни), адыраспана (руты), куймесгуля (ясенца), кушалы (аконита). Так, полынная тема очень важна для казахской культуры; она встречается в широком корпусе текстов и символизирует простор, память о родине, связь с исконной землей. Запах полыни – это запах Родины.

Во второй строфе реализован мотив возвращения лирического героя к первозданному Дому. Возникает оппозиция тут-бытия и там-бытия (М. Хайдеггер). Там-бытие – урбанистическое пространство, обещающее человеку неизменные материальные блага, но не способное наполнить его сердце витальной энергией. Напротив, тут-бытие степи пробуждает героя ото сна. Груз кочующих аулов, навьюченных на спину лирического героя, не только порождает его закономерное сравнение с лошадей/ верблюдом – сакральными символами казахской культуры, но и актуализирует мотив прапамяти. Многие и многие поколения предков с их номадическим укладом жизни, способами бытования в уникальной природно-климатической зоне, верой в вечное Небо хранит эта память, становясь грузом для современного человека, «забывшего Неба уроки». Но груз этот не обременителен, желанен для лирического героя, стремящегося вернуться к своим корням.

Когда «в крови кумыс взывает вновь» (кумыс – напиток из кобыльего молока, обладающий легкими хмельными свойствами), лирический герой преисполнится силы и задора; неслучайно гордая кобылица, питающая поэта своим молоком, сравнивается здесь с птицей: изначально конь почитался как существо крылатое, приближенное к Солнцу, а значит, выступал божественным солярным символом. Таким образом, сила, дарованная герою, – это сила небесная, сила оплодотворяющего солнечного начала. Вот почему голос степи, победивший все иное, отзывается в поэте *звонящей строкой*: он вновь преисполнен вдохновения, вновь становитсядемиургом нового мира. Он готов петь, как пели великие акыны прошлого: в его горле бьется полынный ветер, и сердце рвется в простор разбуженной степи. Образ разбуженной степи мы можем интерпретировать не только как пространство, в котором наступает ранее утро со своими звуками и шевелениями, но и как метафору пробуждения живого существа, которому довелось откликнуться на зов, к нему обращенный. Степь, таким образом, нуждается в поэте так же, как он в ней. Они неразделимы.

Степь – многотравный простор,
Горизонты походов травы.
Степь – ствол необъятный дыхания земли.

Степь – песен гортань,
Столба позвоночного выход.

Свирели земное отверстие звучное.

Как же мне славить тебя, мой космический Век?
Что мне игрушки твои – если я позабыл
Своё знание травы, и степей, и небесного древа?

Разноцветная степь, словно пестрый ковер из трав, находит отражение в эпитете «ала», что означает «пестрый». В казахском мировидении этот яркий цветовой калейдоскоп являлся символом благодати. Поэтому степь воспринималась как священное место, охраняемое небесами. Интересно, что поэт выбирает образ «походов травы», сравнивая ее с необъятным степным войском. Когда-то кочевые племена, словно единое целое, отправлялись в походы, чтобы покорить новые земли и расширить свои владения. Эта метафора хранит память о предках и их глубоком единстве с природой. Так степь как символ непрерывного круговорота жизни соединяет мир людей с миром небесным. Человеческий позвоночник, подобно дереву, символизирует связь человека с мировым деревом, отражая его статус микрокосма в отношении макрокосма. В казахской культуре пение рассматривается как источник всего сущего, как первоначальный акт творения, тесно связанный с легендой о Коркыте, который благодаря своей музыке покорил смерть. Герой лирического произведения размышляет, уместно ли восторгаться космическим веком и его достижениями, когда он утратил связь с истоками, с древней мудростью степи, которую он воспринимает как свою истинную родину.

Бескрайняя степь простирается вечно, древние кочевники видели в ней огромный круг под сводчатым небом Кок Тенгри. В степном мире каждый мог рассчитывать на гостеприимство, ведь юрта с поднятым пологом всегда открыта для путника, обладающего особым статусом. Любой, кто помнит величие степного неба, считается носителем благодати Кок Тенгри. В степных юртах звучат песни, подобные пению караторгаев, приветствующих ветер и степные тропы. Музыка домбры – это не просто песни, это живые летописи, хранящие в себе историю и настоящее. Они – песни воспоминаний, песни создания чего-то нового. Искусство акына, умеющего играть на домбре, часто оказывало влияние на решения правителей степей, вплоть до политических. Вспомним, к примеру, трилогию И. Есенберлина «Кочевники», где описаны эпические айтысы – поединки певцов, проливающие свет на быт и традиции кочевых народов. Кумыс, песня в юрте и необъятная свобода степи – всё это сливается в единое целое, становясь для поэта бесценным даром, его святыней, где переплетаются нити прошлого и настоящего.

Транслингвальный художественный текст, являясь точкой пересечения языков и культур, формирует синергетическое семиотическое поле. В этом поле разнородные элементы взаимодействуют, создавая единый континуум и порождая новое восприятие реальности. Помимо заимствованных единиц, здесь присутствуют изофонные элементы, которые звучат в принятом языке как обыденные, привычные. Однако их внешнее значение (сигнификат) отсылает к культурному контексту, из которого они были заимствованы. В лирике Б. Каирбекова понятия «небо», «солнце», «трава» несут в себе глубокий культурный подтекст, который может быть понят лишь при помощи специального анализа и интерпретации.

Анализ транслингвального текста может быть осуществлен посредством изучения автометатекста – текста, созданного автором, где он раскрывает особенности своей образной системы. К примеру, книгу Б. Каирбекова «Кочующие в мирах» можно рассматривать как автометатекст, где отдельные главы проливают свет на смысл и значение стихотворений, собранных в ней, предлагая читателю новые подходы к их пониманию. Творчество поэта, благодаря его автометатекстуальности, выходит за пределы языковой изоляции и приобретает многоуровневую семантическую глубину. В его произведениях ярко выражены мотивы кочевого образа жизни, тенгрианских верований, почитания аруахов; запечатлены культурные коды казахского народа; раскрыты темы степной жизни и наследия предков. Использование автометатекста в исследовательской работе обогащает методический арсенал и открывает новые возможности для толкования художественных текстов, переведенных с одного языка на другой.

И эта даль бескрайняя в степях,
Вся эта ширь и высь – и есть мой дом.
Высоких не поставить мне дверей.
Чтоб каждый мог уверенно входить,
Храня в себе степенность, стать свою,
Степного неба помня высоту,
Чтоб в доме этом петь, как здесь поют
Караторгаи, славя чистоту
Воздушных струй и даль степных дорог,
Домбры сказанья, пену кумыса
Всё это – мне дарованное впрок
И есть земля моя, мой дом, мой сад.

Пространство степи бесконечно; древние номады осмыслили его как великий круг, над которым простирается вековечное небо – Кок Тенгри. Каждый в степи может войти в юрту, полог которой поднят для гостя, обладавшего священным статусом. Ведь каждый гость, «помнящий высоту степного неба», является посланником самого Тенгри. В этом доме поют так, как поют караторгаи (скворцы), славя ветер и степные дороги. Сказанья домбры – это

песни о прошлом и настоящем, песни памяти и песни творения: нередко от мастерства акына зависели решения (в том числе и политические) степных правителей (достаточно вспомнить знаменитую трилогию И. Есенберлина «Кочевники», подробно описывающую айтысы – песенные состязания). И пена кумыса, живительного напитка степняка, и песни под пологом юрты, и вольность степи – все это становится для поэта «дарованным впрок», Домом, священным местом, в котором прошлое и настоящее встречаются.

Итак, транслингвальный художественный текст – «место встречи языков и культур» – представляет собой синергетическое семиотическое пространство, гетерогенные элементы которого циркулируют в едином континууме, продуцируя новые образы мира. Наряду с экзофонными единицами в нем присутствуют единицы изофонные – звучащие в усвоенном языке как нейтральные, «свои». Тем не менее внешняя сторона таких знаков (сигнификат) апеллирует к денотативному пространству исходной для поэта культуры. Так, за словами «небо», «солнце», «трава» в лирике Б. Каирбекова угадываются священные образы родной культуры, которые могут оставаться «невидимыми» для читателя без должного герменевтического комментария.

Одним из способов прочтения транслингвального текста является обращение к автометатексту – авторскому тексту о тексте, содержащему развернутые сведения об образной системе собственных произведений. Одним из таких автометатекстовых комплексов является книга Б. Каирбекова «Кочующие в мирах». Отдельные главы данного произведения семантически эксплицируют помещенные в книгу стихотворения поэта, становясь стимулом к их интерпретации. Благодаря автометатекстуальным характеристикам произведения поэта выходят за рамки монолингвальной парадигмы и обретают семиотическую многомерность. Так, в них отчетливо прослеживаются мотивы номадизма, тенгрианства, поклонения аруахам; скрипты казахской культуры; темы степи и кочевья; заветы предков, переданные потомкам. Обращение к автометатексту, таким образом, расширяет исследовательский инструментарий и позволяет добиться более адекватных результатов в прочтении транслингвального художественного текста [147].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В мире постнеклассической рациональности концепт «номадизм» целесообразно рассматривать в трех аспектах. Первый из них связан с особым типом хозяйствования кочевых народов, который определил их жизнеположение в конкретно-климатической зоне и повлиял на мировоззренческие установки, что не могло не сказаться на характерных особенностях литературно-художественного самовыражения этноса. Мы проследили диахроническое развитие данного концепта и проследили его реализацию на материале романа И. Есенберлина «Заговоренный меч». Эпическое полотно автора изобилует номадическими мотивами, такими, как описание скачек, охоты с ловчими птицами, сценами кочевания, степными зарисовками. Роман повествует о зарождении Казахского ханства; существенное внимание в нем уделено моральному кодексу номадов, их мироощущению и отношению к окружающей действительности, а также антиномии «раздробленность – сплоченность», которая стала импульсом к историческим переменам. Степь – архетипический дом номада. Она одухотворена и становится реальным участником масштабных событий. Круговое движение по степи, озаменованное вечным движением вслед за стадом, повлияло на восприятие ее как бесконечного круга жизни, в котором чередуются ритмы жизни – смерти – жизни. Куполообразное небо – светлый лик Тенгри – становится свидетелем эпохальных перемен и побуждает героев блюсти собственную честь, чтобы не запятнать памяти о предках. Суперсистема номадов, репрезентированная в романе, распадается и формирует новые образования, которые, тем не менее, продолжают существовать по кочевым законам. Полифоничность романа, смена субъектных точек зрения предлагают читателю множество ракурсов восприятия. Жизнь кочевника представлена как сквозь индивидуальное восприятие героев, так и с позиции вневременного автора, описывающего исторические события.

Второй рассмотренный нами подход, основанный на проекте номадологии Ж. Делеза и Ф. Гваттари, предполагает, что мир постмодерна – это новое глобальное кочевье, в котором индивид существует в децентрированной реальности. Дестабилизируется само понятие Дома, Родины, собственного фиксированного пространства. Субъект перманентно перемещается между географическими и культурными локалами. Реализацию такого концепта номадизма мы наблюдаем в романе А. Жаксылыкова «Поющие камни», герой которой – своего рода эскапист с расщепленным сознанием. Он, по формулировке О.К. Абишевой, совершает медитацию над бездной. Изгнанничество, на которое герой обрекает себя сам, становится стимулом к серьезным духовным трансформациям. Герой перемещается между разумом и безумием, городом и пустыней, диалектически соединяя черты диффузного, текучего, переменчивого мира – внутреннего и внешнего.

Третий подход к номадизму связан с категорией транслингвальности.

В мире колоссального языкового и культурного многообразия закономерно действие процессов взаимовлияния лингво- и культурных систем; природа этого соприкосновения может носить различный характер, сопряжение сфер – иметь различную степень интенсивности, однако одно стоит отметить особо. Транскультурация, которую мы сейчас очертили, всегда приводит к зарождению феноменов нового типа, когда речь идет о языке. Одним из продуктов транскультурации становится транслингвальный художественный текст – или текст, созданный автором-билингвом на языке, который не является для него «первичным» (primary one).

В процессе создания транслингвального художественного текста автор особому кодирует реальность. Мы помним, что материей такого текста выступает язык усвоенный; зачастую – язык, наделенный в коммуникативном аспекте большими функционально-прагматическими полномочиями. Однако мы учитываем, что сквозь структурные и системно-типологические параметры этого языка сквозят и ретранслируются образы культуры исходной. Мы говорили уже о том, что в семиотической системе транслингвального текста существуют особые элементы, восходящие к архетипическому субстрату этноса. Мы называем их онтическими. Но если онтический элемент – это уровень реконструированного изотипического, то еще более глубинный элемент природы транслингвального текста – национальный образ мира.

Транслингвизм – это практика взаимообогащения лингвокультур. Гетерогенные по своей природе семиотические элементы циркулируют в широком пространстве смыслов, что благотворно влияет как на исходную, так и на усвоенную культуру. Ряд современных исследователей полагает, что практика художественного транслингвизма сигнализирует о новом витке развития общества, которое функционирует вне монолингвальной парадигмы. Чтение транслингвального текста есть приобщение к транскультурному опыту: реципиент примеряет на себя новые для него идентичности и осуществляет перемещение между неизведанными географическими локалами.

Согласно подходу конструктивной герменевтики, для которой не столь значима фигура автора, исследователю достаточно отталкиваться от собственно текстовой доминанты. Так, в русскоязычном транслингвальном тексте присутствуют особого рода маркеры, указывающие на его «культурное происхождение». Ими могут выступать как экзофонные элементы, так и изофонные онтические единицы, которые денотативно апеллируют к иному культурному полю. Однако с точки зрения иного подхода, когда личность автора остается значимой в процессе интерпретации художественного целого, закономерно учитывать роль автометатекстовой информации, которая может служить ключом к интерпретации произведения. Под автометатекстом мы понимаем не просто «текст о тексте», но текст, созданный автором для смысловой экспликации собственных произведений. К таким автометатекстовым комплексам относится книга выдающегося казахстанского поэта Бахыта Каирбекова «Кочующие в мирах».

«Кочующие в мирах» - книга-путешествие вглубь Мифа, содержащая исчерпывающую информацию о верованиях великого степного народа. Несмотря на то, что она построена по тематическим блокам, чтение ее может быть ризоматическим: читатель вправе двигаться «горизонтально», начинать с любого интересующего места, возвращаться к уже прочитанному, так как сама ее организация децентрирована. Показательно, что названия тематических разделов даны на русском («ПОД ВЕЧНЫМ ОКОМ ТЕНГРИ», «ПО ЛАДОНИ СТЕПИ», «ВСЛЕД ЗА ТРАВой», «СТРАНА ВЕЛИКИХ ТРАВ», «СВЯЩЕННЫЙ ЛЕС», «БЕЛОЕ И ЧЕРНОЕ» и т.д.), в то время как «главы» их обозначены на казахском.

В своем масштабном поэтическом исследовании Б. Каирбеков не только рисует панораму степи: он воссоздает мир, актуальный для современного человека, мир, отголоски которого по сей день слышатся в пульсации времени. Вот почему собственные стихотворения поэта «помещены» внутрь этого масштабного текста и предваряют определенные главы: их взаимообусловленность не вызывает исследовательских сомнений. Каирбеков, всю жизнь мечтающий «обогреться у очага родной культуры», продолжает свой путь к постижению исконно-родного (к настоящему времени уже вышли книги «Национальные традиции и обычаи казахов», «Мир кочевья. Казахский этикет», «Наследие веков», «Тюркская Вселенная»).

Таким образом, концепт «номадизм» предлагает нам множество эпистемологических векторов. Это актуальное направление, разработка которого только начинается.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- 1 Савицкий П.Н. О задачах кочевниковедения. – Прага: Евразийское книжное изд-во, 1928. – 106 с.
- 2 Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. – 296 с.
- 3 Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. – М.: МГУ, 1976. – 320 с.
- 4 Гребнев А. С. Кочевничество. Оседлость. Суверенитет // Мир России. Социология. Этнология. – 1996. – №4. – С.97-126.
- 5 Гумилёв Л.Н. Древние тюрки. – М.: Наука, 1967. – 504 с.
- 6 Гумилев Л.Н. Изменение климата и миграции кочевников // Природа. – 1972. – №4. – С.44-52.
- 7 Дубровский Д.В. Пространственные характеристики погребального обряда тюркоязычных кочевников Центральной Азии (XIX-XX вв.): автореф. дисс. канд. ист. наук – Санкт-Петербург, 2007. – 16 с.
- 8 Марков Г.Е. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. – М.: МГУ, 1976. – 320 с.
- 9 Крадин Н.Н. Кочевники, мир – империи и социальная эволюция // Альманах Восток – 2005. – №11 – С.314-334.
- 10 Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия: космос кочевника, земледельца, горца. – Москва: Институт ДИ-ДИК, 1999. – 368 с.
- 11 Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы: КазНИИКИ, 2001. – 300 с.
- 12 Ауэзов М.М. Иппокрена. Алматы: Издательский дом Жибек жолы, 1997. – 170 с.
- 13 Кочевники. Эстетика: познание мира традиционным казахским искусством / ред. М.М. Ауэзов, М.М. Каратаев. – Алматы: Гылым, 1993. – 262 с.
- 14 Каракузова Ж.К. Оседлость и кочевье: специфика, своеобразие культурного опыта // История в Казахстанской школе. – 2007. – №5. – С.26-29.
- 15 Турсунов Е. Возникновение баксы, акынов, сери и жырау. – Астана: Фолиант, 1999. – 252 с.
- 16 Шакенова Э. Художественное освоение мира // Кочевники. Эстетика: познание мира казахским искусством. Алматы: Гылым, 1993. – С. 62-94.
- 17 Сарсенбаева З.Н. Формы взаимодействия номадических ценностей и ценностей оседлого мира // Казахская цивилизация. – 2008. – №1. – С.110-115.
- 18 Турарбекова Л.В. Евразийская маргинальная зона в контексте современной номадологии // Вестник Евразии. – 2007. – №2(36). – С. 5-21.
- 19 Кадар А.А. Тенгрианство в свете номадологии Делёза-Гваттари [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. Электронный

- информационный журнал. – №4. – 2009. – Режим доступа: http://www.tuva.asia/journal/issue_4/913-koёaг.Ыш1 (Дата обращения 20 декабря 2024).
- 20 Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. – 240 с.
- 21 Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения; пер. с франц. Я.И. Свирского; – М.: У-Фактория, 2007. – 672 с.
- 22 Деррида Ж. Голос и феномен. – М.: Алетейя, 2014. – 208 с.
- 23 Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. - 2003. - № 8. - С. 5-17.
- 24 Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. – М.: Наука, 2003. – 160 с.
- 25 Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. – М.: Издательство: Академический Проект, 2007. – 510 с.
- 26 Прошина З.Г. Транслингвизм и его прикладное значение // Вестник Российского универси-тета дружбы народов. Серия: Вопросы образования: языки и специальность. – 2017. – Т. 14. – No 2. – С. 155-170.
- 27 Крадин Н.Н. Кочевники в мировом историческом процессе // Соционауки [электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/258187/> (дата обращения 24.10.2025)
- 28 Крадин Н.Н. Кочевники и всемирная история. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2020. – 416 с.
- 29 Бондаренко Д.М., Коротаев А.В., Крадин Н.Н. Социальная эволюция, альтернативы и номадизм // Кочевая альтернатива социальной эволюции. – М.: РАН, 2002. [Эл. ресурс] Режим доступа https://inafran.ru/sites/default/files/page_file/kochevaya_alternativa.pdf
- 30 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
- 31 Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – 676 с.
- 32 Шпенглер О. Закат Европы. – М: Мысль, 1998.- 663 с.
- 33 Сорокин П.А. Социокультурная динамика. – М.: Академический проект, 2020. – 988 с.
- 34 Chase-Dunn C., Hall T.D. Rise and Demise: Comparing World-Systems .Boulder, CO. Comparative Civilizations Reviewю – 2007. – Vol. 43 [2000]. – No. 43, Art. 5. Pp. 60-67.
- 35 Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевнического общества. Алматы «Социнвест» – М.: «Горизонт», 1995. – 320 с.

- 36 Хазанов А.М. Кочевники евразийских степей в исторической перспективе // Кочевая альтернатива социальной эволюции. – М.: РАН, 2002. [Эл. ресурс] Режим доступа https://inafran.ru/sites/default/files/page_file/kochevaya_alternativa.pdf
- 37 Барфилд Т. Мир кочевников-скотоводов // Кочевая альтернатива социальной эволюции. – М.: РАН, 2002. [Эл. ресурс] Режим доступа https://inafran.ru/sites/default/files/page_file/kochevaya_alternativa.pdf
- 38 Каракозова С.Д., Хасанов Ж.Б. Космос казахской культуры. – Алматы : Қазақ университеті, 2015. – 288 с.
- 39 Нуржанов, Н. Е. Национальная культура казахского народа (этнопедагогический аспект). – Алматы: Ғылым, 1997. – С. 197.
- 40 Медведев А. Г. Экологическая адаптация кочевников евразийских степей. // Кочевые цивилизации Центральной и Северной Азии: Сборник научных трудов / Отв. ред. Ю.В. Попков. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. – С. 109-119.
- 41 Крадин Н.Н. Кочевые общества в контексте стадийной эволюции. // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 1. – С. 98-112.
- 42 Дашковский П. К. Кочевой менталитет: к постановке проблемы. // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2003. – № 5. – С. 268-278.
- 43 Уланов М. С. Тенгрианство как феномен духовной культуры кочевых народов Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2022. – 180 с.
- 44 Аюпов Н. Г. Тенгрианство как религиозная система. – Алматы: КазНПУ им. Абая, 2012. – 232 с.
- 45 Ulanov M. S. Tengrianism in the history and culture of the nomads of Central Asia. New Research of Tuva. – 2022. №. 3. – Pp. 103-115. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.3.8>
- 46 Цоохуу Х. Монголы: кто мы? // Новые исследования Тувы. – 2014. – № 4. – С. 59-79.
- 47 Абишева О.К. Опустевшие небеса, или медитации над бездной. Роман-тетралогия А. Жаксылыкова «Сны окаянных» // Тамыр. Искусство, культура, философия. URL: <http://tamyр.org/?p=1467>
- 48 Алтыбаева С.М. Фантастическое в новейшей казахской прозе: к вопросу новаторства и традиции // Известия НАН РК. Серия филологическая. – 2007 – №1.
- 49 Валикова О.А. Роман-трилогия А. Ж. Жаксылыкова «Сны окаянных» в контексте русской литературы: дисс. ... докт. философии (PhD). Алматы, 2015.

- 50 Валикова О.А., Бахтикиреева У.М. Роман А. Жаксылыкова «Поющие камни» в русле теории литературного домена // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. – 2019. – Т. 24. – №4. – С. 633-648. doi: 10.22363/2312-9220-2019-24-4-633-648
- 51 Джундубаева А.А. Нарративные стратегии в постмодернистской прозе: дисс. ... докт. философии (PhD). – Алматы, 2015.
- 52 Абишева О. Сквозь призму мифа // Простор. – 2016. – №3. – С. 39-45.
- 53 Деррида Ж.О грамматики. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
- 54 Делёз Ж., Гваттари Ф. Трактат о номадологии // НК. – 2005. – № 2 (92). – С. 183-187.
- 55 Липовецкий М.Н. Русский постмодернизм. (Очерки исторической поэтики). – Екатеринбург: Урал. гос.пед. ун-т., 1997. – 317 с.
- 56 Hutcheon L.A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction. – New York: Routledge, 1988. – 567 p.
- 57 Suleiman S. R. Naming and Difference: Reflections on Modernism vs.Postmodernism in Literature // Fokkema, Duuwe and Hans Bertens (eds.) Approaching Postmodernism. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publ.Comp., 1986. – 48 p.
- 58 Sim S. The Routledge Companion to Postmodernism. – London: Routledge, 2011. – 352 p.
- 59 Demeyer, H., & Vitse, S. The affective dominant: Affective crisis and contemporary fiction. Poetics Today. – 2021. – 42(4). – Pp. 541-574. doi:10.1215/03335372-9356851
- 60 Green J. Late Postmodernism: American Fiction at the Millennium. NY: Palgrave, 2005. – Pp. 1-246.
- 61 Allen G. Intertextuality. London & New York: Routledge, 2000. – 238 p.
- 62 Iser W. Interaction between Text and Reader // The Reader in the Text. Princeton, New York: Princeton University Press, 1980. P. 106-119.
- 63 Eco U. The Limits of Interpretation. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990. – 295 p.
- 64 Пьянкова В.И. Статус жанра романа и метаромана в аспекте новой литературной эстетики // Полилингвильность и транскультурные практики. – 2024. – Т. 21. – №2. – С. 365-371. doi: 10.22363/2618-897X-2024-21-2-365-371
- 65 Бройтман С.Н. Историческая поэтика. – М.: Издательский центр «Академия», 2004. – 540 с.

- 66 Нурмаганбет К.Е. Черты постмодернистского дискурса в романе А.Жаксылыкова «Поющие камни» // Вестник (Казахский Национальный Университет имени Аль-Фараби). Серия филологическая №4 (196).2024. 15 с.
- 67 Филимонова О.Е. «Чужой язык» в поэтическом тексте // Studia Linguistica XX. Язык в логике времени: наследие, традиции, перспективы. СПб.: Политехника-сервис, 2011. – С. 184-195. URL: phil.herzen.spb.ru/wp-content/uploads/2011/07/studiauxx.pdf
- 68 Валикова О. А., Шагимгиреева Б. Е., Кулиева Ш. А. Космос в логосе: транслингвальная поэзия Эдуарда Мижита и Бахыта Каирбекова // Новые исследования Тувы. – 2020 – № 4. – С. 230-249. DOI: www.doi.org/10.25178/nit.2020.4.16
- 69 Kellman S.G. Literary Translingualism: What and Why? // Polylinguality and Transcultural Practices. – 2019. – Vol. 16. – №3. – P. 337-346. doi: 10.22363/2618-897X-2019-16-3-337-346
- 70 Нурмаганбет К.Е. Номадические мотивы в лирике Б.Каирбекова // Лингвориторическая парадигма: теоретическая и прикладные аспекты. – 2022. – № 27-1. – 15 с.
- 71 Нурмаганбет К.Е. Анализ «номадического» текста: установочно-предпосылочный этап // Керуен научный журнал (Институт литературы и искусства имени М.О.Ауэзова) – №3. – 2023. – 15 с.
- 72 Каспарова А.В. Постмодернизм в литературе Северного Кавказа: на материале романа Дины Дамиан «В вашем мире я – прохожий» // Полилингвильность и транскультурные практики. – 2022. – Т. 19. – №2. – С. 237-251. doi: 10.22363/2618-897X-2022-19-2-237-251
- 73 Барт Р. Мифологии. – М.: Академический проект, 2014. – 351 с.
- 74 Тлостанова М В. Жить никогда, писать ниоткуда. Постсоветская литература и эстетика транскulturации. – М.: URSS, 2004. – 412 с.
- 75 Тлостанова М.В. Транскulturация как новая эпистема эпохи глобализации // Вестник РУДН. Серия Философия. – 2006 – № 2. – С. 5-16.
- 76 Kellman S.G. Translingual Writers: Introductory Notes // Polylinguality and Transcultural Practices. – 2019 – № 16 (1). – P. 9-12. DOI: <https://www.doi.org/10.22363/2618-897X-2019-16-1-9-12>
- 77 Tannenbaum, M., Haim, O. Journeys to a New Homeland // Journal of Modern Jewish Studies. 2007. – N. 6 (3). – P. 273-287.DOI: <https://www.doi.org/10.1080/14725880701655037>

- 78 Бахтикиреева У.М. Творческая билингвальная личность (особенности русского текста автора тюркского происхождения). – Астана: ЦБО и МИ, 2009. – 259 с.
- 79 Bakhtikireeva U., Valikova O., King J. Translingualism: Communicative Bridge or “Cultural Bomb”? // RUDN Journal of Language Education and Translingual Practices. – 2017 – № 14 (1). – P. 116-121.
- 80 Канагараджа, С. Мультилингвальная педагогика неолиберального времени: расчистка территории и планирование движения вперед // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2016 – № 2 (50). – С. 10-21.
- 81 Garcia O. and Wei L. Translanguaging: Language, Bilingualism and Education. – New York: Palgrave Macmillan, 2004. – 175 p.
- 82 Нурмаганбет К.Е. Концепт номадизма в современной культуре // Лингвориторическая парадигма: теоретическая и прикладные аспекты. – 2024. – № 28. – 15 с.
- 83 Валикова О.А. «В поисках собеседника»: интервью с Бахытом Каирбековым. Часть первая, или Ипостась главная. Поэт // Полилингвильность и транскультурные практики. – 2021. – Т. 18. – №1. – С. 67-79. doi: 10.22363/2618-897X-2021-18-1-67-79
- 84 Кремер Е.Н. Проблемы русско-инонационального билингвизма (языковая и этническая идентичность билингвальной личности): дисс. ... канд. фил. наук. – М., 2010. – 203 с.
- 85 Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 300 с.
- 86 Виттрок Б. Современность: одна, ни одной или множество? Европейские истоки и современность как всеобщее состояние // Полис. Политические исследования. 2002. – №1. – С. 141-159.
- 87 Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. – М., 2000.
- 88 Кодар А. Степное Знание: очерки по культурологии. Астана, 2002.
- 89 Акатай С.Н. Философия тенгризма // Казахстанская философия в канун XXI века. – Алматы, 1998.
- 90 Хёйзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М., 1992.
- 91 Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких гор и степей. – Алматы, 1996.
- 92 Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5-ти т. Т. 1. – Алма-Ата, 1984.
- 93 Нуржанов Б.Г. Культурология: курс лекций. – Алматы, 1994.
- 94 Нурланова К.Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея. Алматы, 1994.
- 95 Сулейменов О.О. Философские проблемы культуры // www.kros.ru

- 96 Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. 2-е изд. М., 2003.
- 97 Кодар А. Зов бытия. – Алматы, 2006.
- 98 Баймухаметов Ж. Интеллектуальный номадизм в современной западной философии // Культурные контексты Казахстана: история и современность. – Алматы, 1998.
- 99 Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. Изд. 3-е, доп. – Алматы, 2000.
- 100 Газдиева Б.А. Функционирование родного языка ингушской диаспоры в условиях русско-казахского билингвизма. Автореф. дис....канд.филол.н. – Астана, 2009. – 27 с.
- 101 Губогло М.Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. – М.: Наука, 2003. – 764 с.
- 102 Орусбаев А., Кулжабаева А. Язык и этническая идентичность // Язык и этническая идентичность: Международная конференция «Ахановские чтения» под эгидой МАПРЯЛ (Материалы докладов и сообщений). – Алматы: Қазақ универ-ті, 2006. – 362 с. – С.190-198.
- 103 Колесов В.В. Язык и ментальность. –СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. – 240 с.
- 104 Алтынбекова О.Б. Выбор языка обучения как индикатор выражения этнической идентичности // Язык и идентичность: Материалы докладов и сообщений международной конференции «Ахановские чтения» под эгидой МАПРЯЛ. /Ответ.ред. Э.Д. Сулейменова. – Алматы, 2006. – С.98-208.
- 105 Абдыгалиев Б.Б. Политизация этничности: процессы, механизмы, последствия. – Алматы: Үш қиян, 2003. – 184 с.
- 106 Гумилёв Л.Н. Энтогенез и биосфера земли. Третье издание, стереотипное. – Л.: Гидрометеиздат, 1990. – 528 с.
- 107 Подобрий А.В. Диалог национальных культур в русской сказовой прозе 20-х годов XX века. Монография. – Челябинск: АБРИС, 2008. – 270с.
- 108 Хилханова Э.В. Язык и этническая идентичность национальных меньшинств в современной России // Материалы Международной конференции «Изменяющийся языковой мир». Пермь: ПГУ, 2002. Инт.ресурс. Доступ свободный: <http://philology.ru/linguistics1/khilkhanova-02.htm>
- 109 Сулейменов О.О. Тюрки в доистории //АС АЛАН. – М.: Мир дому твоему. №3(8) 2002. – С.249-547.
- 110 Хухуни Г.Т., Валуйцева И.И. Межкультурная адаптация художественного текста: Монография. – М.: Прометей, 2003. – 172 с.

- 111 Белинский В.Г. Сочинения в одном томе. – М.: Молодая гвардия, 1950. – 798 с.
- 112 Оскоцкий В.Д. Еврейская? Израильская? Субъективные заметки о национальной идентичности литературы. // Российско-израильский альманах еврейской культуры. Выпуск 9-10 (2007/08 – 5767/68). Том 2. Также свободный доступ в Интернет-ресурсе: http://almanah-dialog.ru/last/last_tom2.
- 113 Лихачёва А.Б. В поисках родного языка: к определению понятия (По данным диаспоры) //Русское слово в мировой культуре /сб.материалов X Конгресса МАПРЯЛ. – СПб, 2003. – С.115.
- 114 Млечко Т.П. Языковая социализация в многоязычном государстве // Жизнь языка и язык жизни. Сб. статей. Под общ.ред. Н.Ж. Шаймерденовой. – Алматы: Казак университеті, 2006. – С.277-286.
- 115 Suleimenova E. D., Tuimebaev Zh. K., Aimagambetova M. V. The “ugly duckling” phenomenon: language choice in a bilingual Kazakh family (to the problem statement). In: J. Sib. Fed. Univ. Humanit. soc. sci., 2024, 17(1), 197–208. EDN: UVOGNW
- 116 Костомаров В.Г. Ещё раз о понятии «родной язык» // Русский язык в СССР. – М.: 1991, №1. – С. 11.
- 117 Мамардашвили М.К. Законы инакомыслия // Здесь и теперь. №1. – М., 1992. – С. 85.
- 118 Снегин Д.Ф. Два подвига Баурджана Момыш-улы // Предисловие к Собр.соч. в 2-х т. Баурджан Момыш-улы. – Алмата: Жазушы, 1986. Т.1. – 301 с.
- 119 Кодар А. Выход в открытый космос // Тамыр. №2 (10), 2003. – С. 4-7.
- 120 Уфимцева Н.В. Этнопсихоллингвистика: вчера и сегодня //Вопросы психоллингвистики. №4. 2006. – С.92-100.
- 121 Ахатова Б.А. Особенности этнического мировидения через призму этнического языкового сознания. // Язык и идентичность: Материалы докладов и сообщений международной конференции «Ахановские чтения» под эгидой МАПРЯЛ. / Ответ.ред. Э.Д. Сулейменова. – Алматы: 2006. – С. 215-222.
- 122 Джафаров Т.Г. Джарчиева И.М. Роль русского языка в сохранении развития евразийских культурных ценностей: истоки и перспективы диалога славянских и тюркских культур на современном этапе//Русский язык в многополярном мире: новые лингвистические парадигмы диалога культур: Сборник статей международной научно-практической конференции,

- посвященной 50-летию образования РУДН. Москва, РУДН, 22-24 октября 2009 г. – М.: РУДН, 2009. – С. 394-396.
- 123 Дудко Л.Н. Проблемы и перспективы развития сферы вузовского образования в Республике Таджикистан // Русский язык в многополярном мире: новые лингвистические парадигмы диалога культур: Сборник статей международной научно-практической конференции, посвященной 50-летию образования РУДН. Москва, РУДН, 22-24 октября 2009 г. – М.: РУДН, 2009. – С. 136-139.
 - 124 Кодар А.А. Одичавшая культура: «мустанги» и «пони»// Тамыр, №2(4), 2001. – С. 7.
 - 125 Козлик И. История русскоязычной литературы Украины: Какова она? // журнал «Радуга». – Киев, 2006. – № 3. –С.138-149.
 - 126 Шпенглер О. Закат Европы //Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Полтиздат, 1991. – С. 23-68.
 - 127 Туксайтова Р.О. Речевая толерантность в билингвистическом тексте (на материале русскоязычной казахской художественной прозы и публицистики): Дис. ... д-ра филол.наук. – Екатеринбург, 2007. – 326 с.
 - 128 Петров В.В., Герасимов В.И. На пути к когнитивной модели языка. // Новое в зарубежной лингвистике. Вып.23. –М.: Прогресс, 1988. – С.7.
 - 129 Зейферт Е.И. Жанровые процессы в поэзии российских немцев второй половины XX – начала XXI вв. Дис... д-ра филол.н. – М.: 2008. – 491с.
 - 130 Туманова А.Б. Языковая картина мира в художественном дискурсе писателя-билингва: Автореф. ... д-ра филол.наук. – Алматы, 2008. – 40 с.
 - 131 Аамалбекова М.Б. Феномен билингвальной личности публициста (лингвокогнитивный и сопоставительный аспекты). Автореф. ... дис. ... д.филол. наук. – Астана, 2010. – 40 с.
 - 132 Каирбеков Б.Г. Два могучих крыла Пегаса. // Сборник статей /I Международная научно-методическая конференция «Состояние и перспективы методики преподавания русского языка и литературы». 1-3 ноября 2008 г., РУДН, Москва. – М.: РУДН, 2008. – С. 78-84.
 - 133 Демченко А.С. Транскультурация героя в романе Г. Бельгера «Дом скитальца» // Полилингвильность и транскультурные практики. - 2019. - Т. 16. – №1. – С. 73-83. doi: 10.22363/2618-897X-2019-16-1-73-8
 - 134 Валикова О.А., Демченко А.С. Транслингвильный художественный текст: проблемы восприятия // Полилингвильность и транскультурные практики. - 2020. – Т. 17. – №3. – С. 352-362. doi: 10.22363/2618-897X-2020-17-3-352-362

- 135 Шанаев Р.У., Джолдасбекова Б.У., Какильбаева Э.Т., Коваленко А.Г., Баянбаева Ж.А. Мифологизм современной казахстанской прозы: лексико-семантический аспект // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2023. – Т. 14. – №1. – С. 208-230. doi: 10.22363/2313-2299-2023-14-1-208-230
- 136 Валикова О. А., Синячкин В. П., Кулиева Ш. А. Онтические элементы как маркеры транслингвальности в стихотворениях Э. Мижита // Новые исследования Тувы. 2023. № 4. С. 171-184. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.12>
- 137 Аминева В.Р, Хабибуллина А.З. Описание как прием исследования «национальных образов мира» // Национальные литературы Поволжья и Приуралья: исследовательские парадигмы и практики: материалы Всероссийского научно-практического семинара / сост.: Л.Ш. Галиева, Ф.Х. Миннуллина. – Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова, 2024. – 400 с.
- 138 Бегалиева С.Б. Русская литература: Учебник для 10 кл. естеств.-мат. направления общеобразоват. шк. с каз. яз. обучения. / С. Б. Бегалиева, Г.М. Нурахунова, 2014. – 272 с.
- 139 Касымова Р.Т. Формирование лексической компетенции учащихся-билингвов на основе понятийной и семантической категоризации // Scientific e-journal «Didactic philology». – 2016. – №1. – С. 59-66.
- 140 Pu R.Q., Li H.F. The Translingual Expressions in Overseas Chinese English Writings // Interdisciplinary Studies Of Literature. – 2018. – № 3(2). – P. 257-271.
- 141 Sorvari M. Altering language, transforming literature: Translingualism and literary selftranslation in Zinaida Linden’s fiction // Translation Studies. 2018. № 11(2). P. 158-171. <https://doi.org/10.1080/14781700.2017.1399820>
- 142 De Donno F. Translingual Affairs of World Literature Rootlessness and Romance in Jhumpa Lahiri and Yoko Tawada // Journal of World Literature. 2021. № 6(1). P. 103-122. <https://doi.org/10.1163/24056480-20201005>
- 143 Alvorado L.Y. Beyond Nation: Caribbean Poetics in Pedro Pietri’s “Puerto Rican Obituary” And Kamau Brathwaite’s “Islands and Exiles” // Centro Journal. 2010. – № 22(2). – P. 50-73.
- 144 Каирбеков Б.Г. Кочующие в мирах. – М.: РУДН, 2023. 244 с.
- 145 Бахтикиреева У.М., Шагимгереева Б.Е. Языковое бытие творческой личности: Бахыт Каирбеков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2020. – Т. 17. – № 1. – С. 83-89.

- 146 Trivedi M. World Englishes and World Englishes Literature: A critical study // Cognitive Discourses. International Multidisciplinary Journal. 2013. Vol. 1. No. 3. URL: http://cdimj.naspublishers.com/vol_1Issue_3.html (accessed 4.01.2025).
- 147 Нурмаганбет К.Е. «Кочующие в мирах» Б. Каирбекова: роль автотекста в интерпретации транслингвального произведения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2025. – Т. 16. – №2. – С. 528-542. doi: 10.22363/2313-2299-2025-16-2-528-542

ПРИЛОЖЕНИЕ 1



Рисунок 1 – Исследования кочевниковедения в трудах казахстанских и российских ученых

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

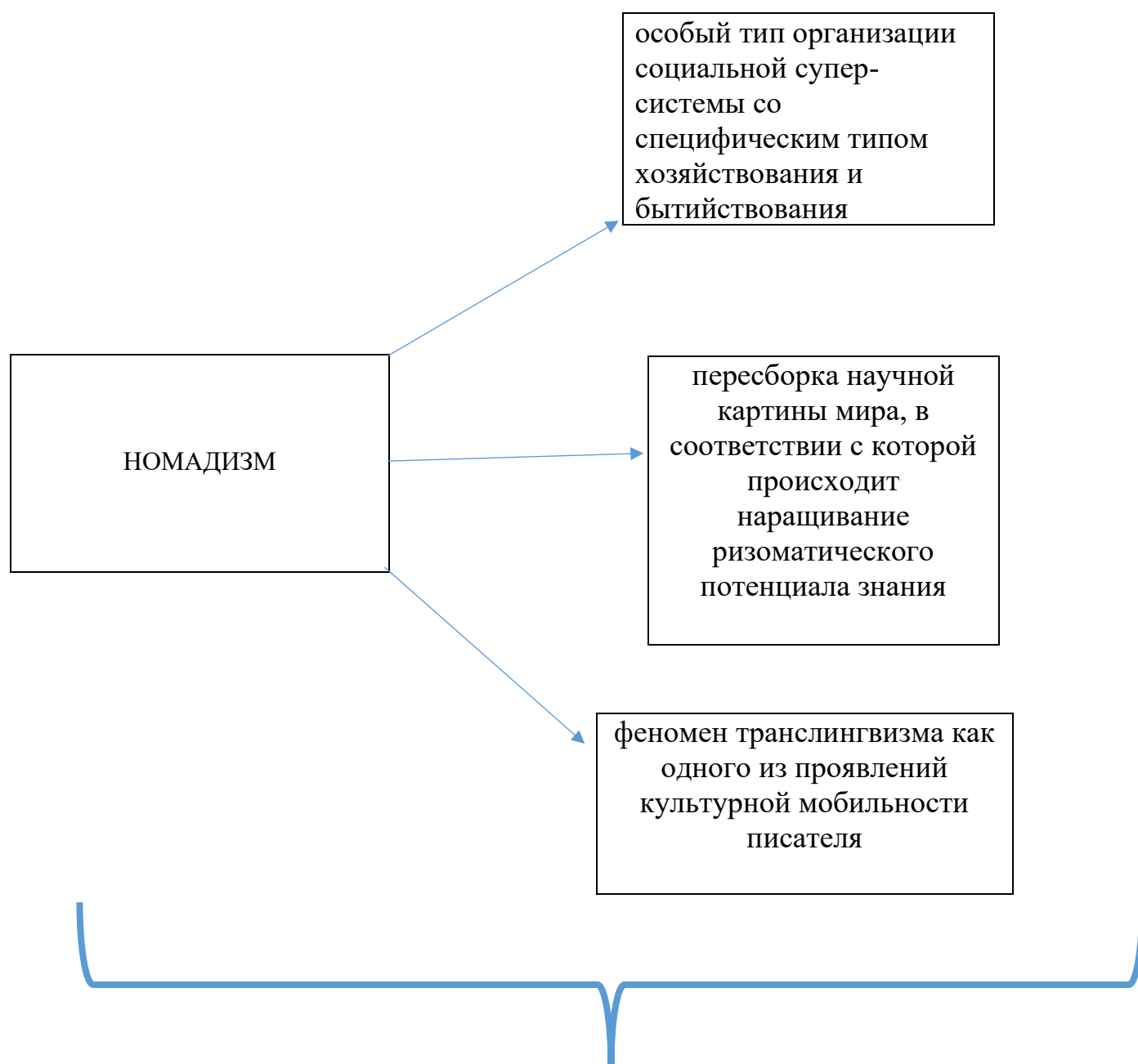


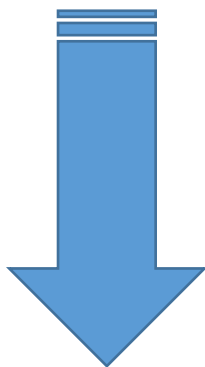
Рисунок 2 – Три вектора номадизма в русле постнеклассической рациональности

Продолжение Рисунка 2

Современный этап развития научного мышления, который признает сложность, открытость, самоорганизацию систем (включая человека), междисциплинарность и неотделимость ценностных, социальных факторов от познавательного процесса, отказываясь от линейной однозначности в пользу бифуркаций, эволюции и синтеза различных сфер знания. Фокусируется на открытых, саморазвивающихся системах, где человек уже не просто наблюдатель, а часть исследуемой реальности, что приводит к появлению синергетики и гуманитарных аспектов в науке

ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ДИСКУРС

система речи и мышления, характерная для культуры постмодернизма, которая отвергает единые истины, большие нарративы (метанарративы), склоняется к иронии, цитированию, смешению стилей, играет с языком и смыслами, фокусируясь на субъективности, фрагментации и «деконструкции» (анализе скрытых смыслов и власти в тексте), что приводит к плюрализму интерпретаций и «недоверию» к авторитетам



Деконструкция	анализ текстов с целью выявления их скрытых противоречий и власти, а не поиска единого смысла
Отвержение метанарративов	недоверие к «общим теориям», которые пытаются объяснить всё, считая их тотализирующими и подавляющими альтернативные голоса (например, отвергаются марксизм, Просвещенческий рационализм)
Интертекстуальность	активное цитирование, аллюзии, пародия, смешение жанров, где текст отсылает к другим текстам
Субъективность	акцент на авторской, субъективной картине мира, а не на объективной реальности
Ирония и игра	использование юмора, иронии, игры со смыслами и формами, что подрывает серьезность традиционных дискурсов

Плюрализм	признание множественности точек зрения и дискурсов, отказ от бинарных оппозиций (хорошо/плохо, истина/ложь).
------------------	--



**ФОРМИРОВАНИЕ НОВОГО ТИПА
ГЕРОЯ**

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

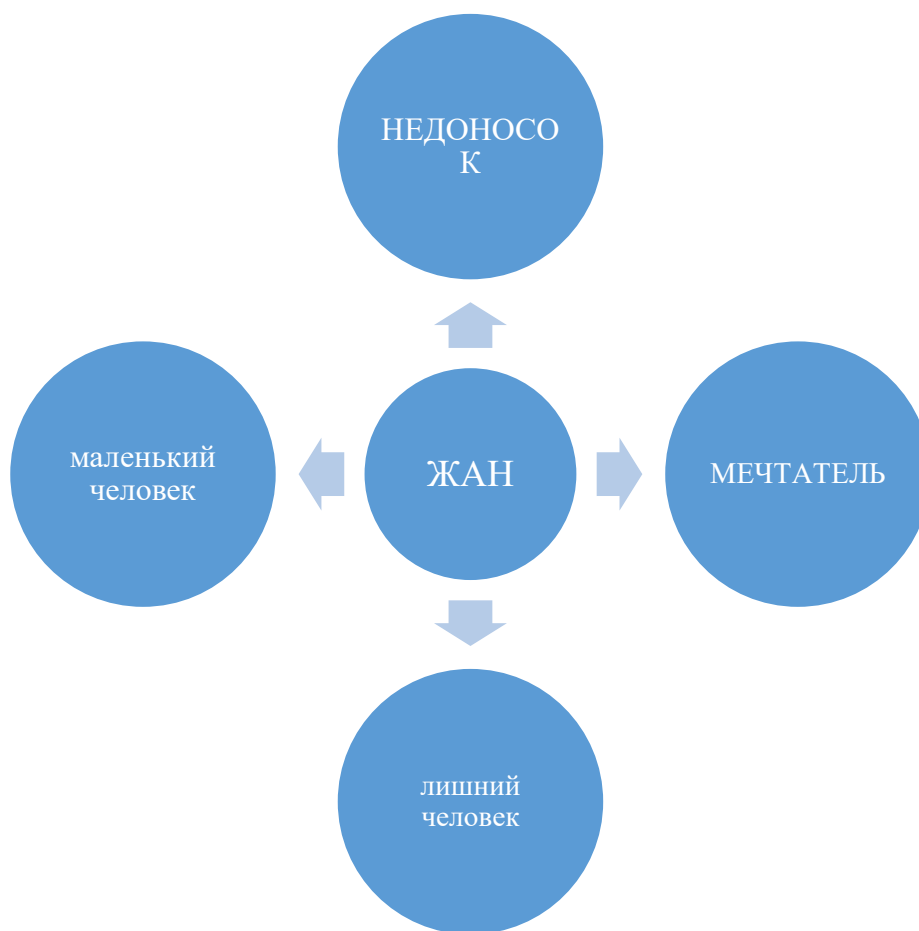
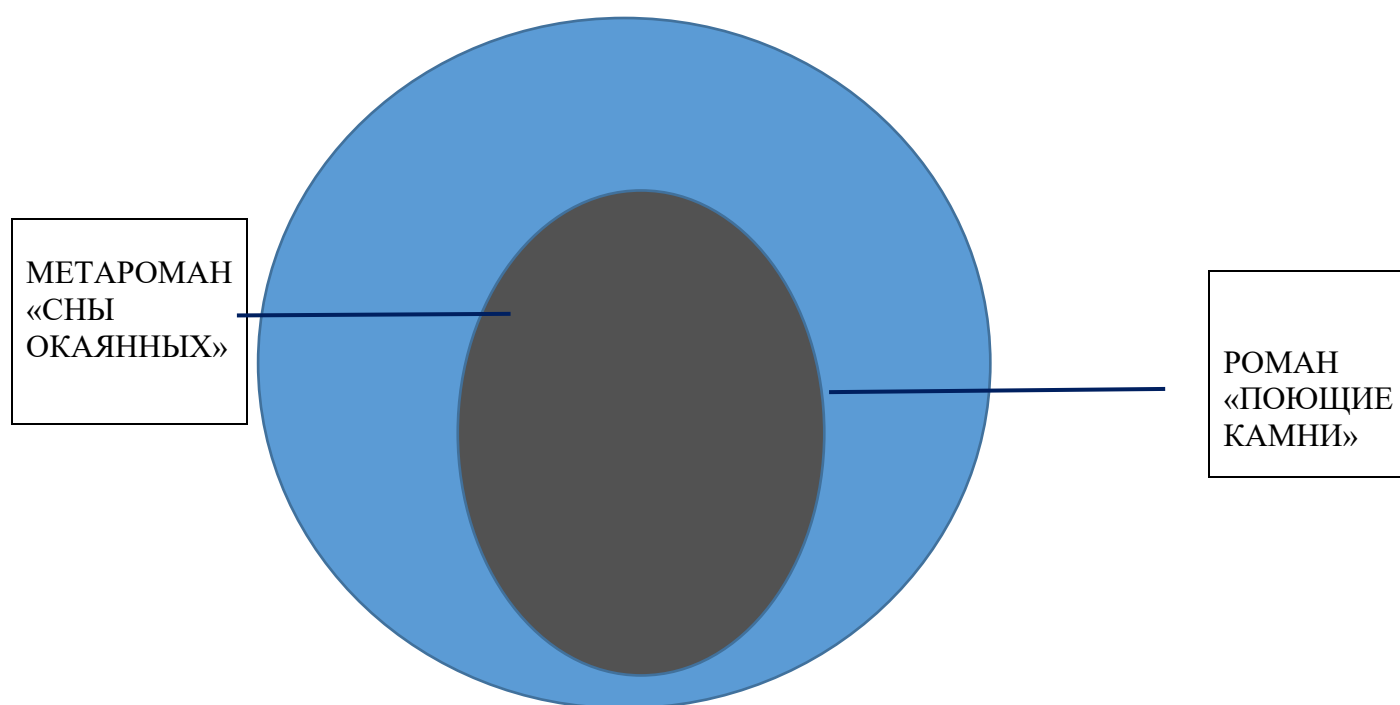


Рисунок 3 – Роман А. Жаксылыкова «Поющие камни» в контексте постмодернистского дискурса



ПРИЛОЖЕНИЕ 4



Рисунок 4 – Поэтика номадического романа (на материале произведения И. Есенберлина «Заговоренный меч»)

НОМАДИЧЕСКИЙ РОМАН: КЛЮЧЕВЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

<i>нелинейные и фрагментированные структуры</i>
<i>отсутствие централизации</i>
<i>движение и текучесть</i>
<i>полифония</i>
<i>прозрачность и неполнота нарратива</i>
<i>взаимодействие с окружающим миром и естественной средой</i>
<i>образность и первоначальные модели поведения: мифологическое наследие</i>

ПРИЛОЖЕНИЕ 5

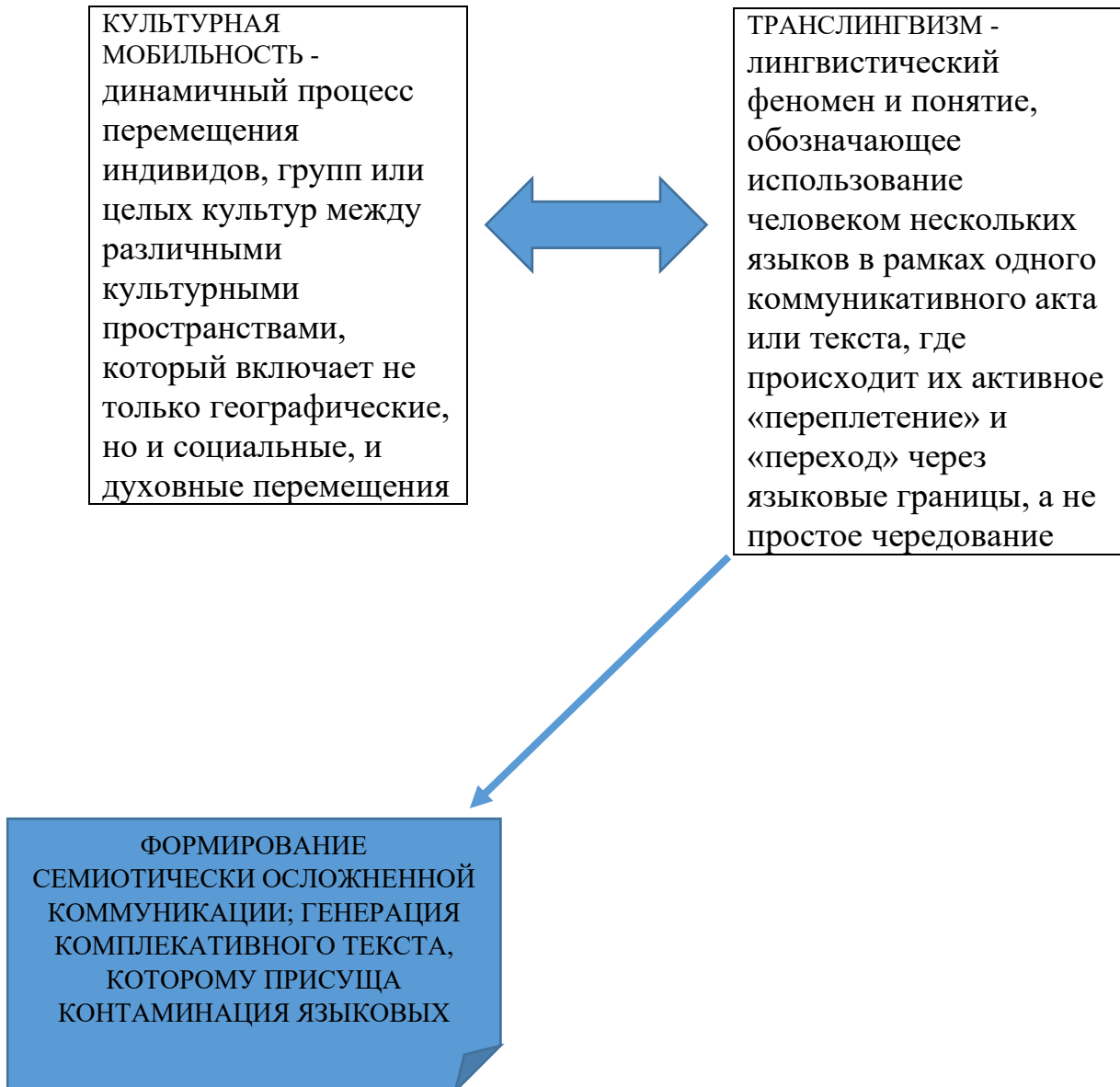


Рисунок – 5. Культурная мобильность и транслингвизм