

Канат Ильич Нуров

КАЗАКСТАН:

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ И ТРАДИЦИИ



Канат Ильич Нуров

**КАЗАКСТАН:
НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ
И ТРАДИЦИИ**

VOIX POPULI

Алматы
2011

УДК 94 (574)
ББК 63.3 (5Каз)
Н90

Нуров К.И.

Н90 Казакстан: национальная идея и традиции. — Алматы: VOX POPULI, 2011. — 460 с.

ISBN 978-601-7248-16-1

Казахи... История этого народа, давно обосновавшегося на просторах Евразии, окружена многочисленными тайнами и загадками. До сих идут споры о том, что же означает слово «казах» и деление жузов по старшинству. Для Каната Ильича Нурова, автора этой книги, «казак» — это имя «вольного человека», гордое самоназвание сообщества выходцев из различных народов. Автор приводит редкие и увлекательные заметки об истории, нраве, культуре и быте казахов, опираясь на широкоизвестный, но так и не осмысленный материал. И постепенно вырисовывается портрет народа, избравшего индивидуальную свободу в качестве своей главной духовной ценности. Книга проводит параллели между оригинальными традициями степной свободы и возможностями будущего развития в Казахстане гражданского общества. Человеческая свобода — это основа справедливости. Почему же свобода не может стать богом казахстанцев, если справедливость свободы уже была богом у древнемонгольского и казахского казачества и исповедовалась по-настоящему, всей душой?

УДК 94 (574)
ББК 63.3 (5Каз)

ISBN 978-601-7248-16-1

© Канат Нуров, 1995
© Канат Нуров, 2011
© Оформление. VOX POPULI, 2011



Об авторе

Канат Ильич Нуров

Президент научно-образовательного фонда «Аспандау» и Plankion Group, член международного Института сертифицированных управленческих бухгалтеров (ICMA) и Казахской ассоциации сертифицированных консультантов по управлению (КАСМС).

Сферы специализации и опыт

- Налаживание маркетинга и PR в начальный период организации местного офиса международной аудиторско-консалтинговой компании «Делойт&Туш» в качестве старшего консультанта по управлению.
- Общепризнанный успех внедрения научного подхода в сфере финансового управления в АО «Казхателеком»:
 - объединение международных стандартов финансового учёта, планирования и мотивирования в единой бюджетной политике;
 - анализ проблем по внедрению проекта интегрированной системы управления ресурсами (ERP), реабилитация этого проекта и его успешная реализация в качестве председателя Управляющего (проектного) комитета по SAP.
- Курирование логистики и административно-хозяйственных вопросов в качестве управляющего директора АО «Казкоммерцбанк», член Коммерческой дирекции (Кредитный комитет Центрального офиса).

Образование

КазГУ им. Аль-Фараби, Германская академия немецкого Союза государственного чиновничества (г. Бонн, ФРГ), Маастрихтская школа менеджмента (г. Маастрихт, Нидерланды), ICMA (США); Ph.D - historical sciences Йоркского университета (США).

Научные публикации

Нуров К.И. Правовая и экономическая модернизация традиционной структуры Казахстана. Гылым: Алматы, 1995. 201 с.

Опыт работы

Алма-Атинская школа менеджмента, Фонд поддержки предпринимательства Министерства экономики РК, международная аудиторско-консалтинговая компания «Делойт энд Туш», вице-президент – главный финансовый директор АО «Казхателеком», управляющий директор АО «Казкоммерцбанк».

О себе

За период работы в АО «Казхателеком» награждён медалью «Құрметті байланысшы» и юбилейной медалью «Қазақстан республикасының тәуелсіздігіне 10 жыл». Владеет казахским, русским, английским.

Женат.

Увлечения

Научные исследования в области права и экономики, истории, образования. Музыка, поэзия, футбол, теннис, бокс.

СОДЕРЖАНИЕ

Р. Темиргалиев. Вступительное слово	5
Предисловие автора к 2-му изданию	8
От автора	119
ВВЕДЕНИЕ	120
ГЛАВА I	
ТРАДИЦИОННАЯ СТРУКТУРА: ПРОБЛЕМА И МЕТОД	129
ГЛАВА II	
ТРАДИЦИОННАЯ СТРУКТУРА КАЗАХСТАНА	145
РАЗДЕЛ 1	
Происхождение традиционной структуры Казахстана	145
РАЗДЕЛ 2	
Сущность традиционной структуры Казахстана	184
ГЛАВА III	
ТРАНСФОРМАЦИЯ И ДЕФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ СТРУКТУРЫ КАЗАХСТАНА В XIX–XX вв.	272
РАЗДЕЛ 1	
Трансформация традиционной структуры Казахстана в XIX в.	272
РАЗДЕЛ 2	
Деформация традиционной структуры Казахстана в XX в.	292
ГЛАВА IV	
МОДЕРНИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ СТРУКТУРЫ КАЗАХСТАНА НА РУБЕЖЕ XX–XXI вв.	311
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	336
Список использованной литературы	341
Автореферат на казахском языке	346
Автореферат на английском языке	359
Ж.Б. Абылхожин. Рецензия	373
А.Т. Толеубаев. Рецензия	375
М. Койгельдиев, Н. Нуртазина	
Удобный универсализм. Чья философия?	391
К.И. Нуров	
Национальная идея: к вопросу о национальном единстве	399
К.И. Нуров	
Предисловие издателя к книге Джона Мэна «Секреты лидерства Чингисхана»	414

Свободный историк о несвободной истории

Сейчас, в отличие от времён совсем недавних, практически в каждом книжном магазине можно найти отдельную полку или целый шкаф с книгами по истории Казахстана. Вот только перемены совсем не изменяют уровня знания истории нашим обществом. Книг много, но большая их часть — это либо скучные учебники, либо иные «дежурные» работы представителей официальной науки. При знакомстве с некоторыми подобными опусами у меня складывается впечатление, что авторы писали их буквально из-под палки. Впрочем, факт использования труда подневольных магистрантов или аспирантов в нашей науке давно уже не составляет никакого секрета.

Конечно, в рамках программы «Культурное наследие» сейчас издано большое количество ранее не опубликованных источников, но это литература для профессионалов, в то время как обычный интеллигентный человек, интересующийся историей, пополняет свои знания, читая монографии или научно-популярную литературу. А в этом плане особенного прогресса не наблюдается. В стране живут и трудятся огромное число кандидатов и докторов исторических наук, но есть лишь несколько имён, чьи труды действительно приносят много нового в наше знание и понимание прошлого.

Особенно раздражают сочинения уже, пожалуй, целого направления в отечественной науке. В этих работах в качестве истории казахов, например, подробно рассказывается об истории оседлого населения Присырдарьинского региона. Эти земли с проживавшим на них населением действительно на протяжении веков подчинялись кочевникам Восточного Дешт-и Кипчака, но вряд ли уместно называть тех дехкан, ремесленников и торговцев, добросовестно исповедовавших ислам, предками казахов. Как абсолютно справедливо заметил Н. Масанов, это просто неуважительно по отношению к собственной истории и культуре.

Несомненное достоинство книги Каната Нурова «Казакстан: национальная идея и традиции» состоит как раз в том, что она посвящена кочевничеству. И даже не просто кочевничеству, а кочевничеству казахскому. Ведь номады, которые для многих историков

выглядят абсолютно одинаково, на самом деле отличались друг от друга не меньше, чем французы от китайцев. Даже между общественным и политическим устройством соседствовавших джунгар, казахов, кыргызов, «кочевых узбеков», туркмен во времена средневековья зияли колоссальные пропасти.

Следует признать, что автору превосходно удалось раскрыть данную тему. Не ограничиваясь описательством, он высказывает множество оригинальных идей и мыслей относительно структуры традиционного казахского общества. Я согласен с большей частью из них, и очень хочется верить, что истинность этих суждений, даже кажущихся в нынешнее время необычными и непривычными, обязательно будет признана научным сообществом.

Очень позитивное впечатление производит книга и стремлением автора давать читателю объективную картину прошлого. В теории об этом даже не нужно было бы говорить, поскольку объективность учёного подразумевается сама собой, но, увы, состояние исторической науки таково, что многие «учёные» историю родного народа видят исключительно через розовые очки и в таком же виде преподносят её обществу. Данная книга в этом отношении также является приятным исключением из правил. Автор честно, без комплексов и ханжества касается вопросов, которые, похоже, являются для подавляющего большинства историков абсолютным табу.

Книга также покорила отсутствием конъюнктурных расчётов. В наши дни очень грустно бывает читать книги старых советских историков с бесконечными цитатами классиков марксизма-ленинизма, но в то же время понятно, что иначе многие блестящие учёные просто не имели бы доступа к науке. Сейчас же, по большому счёту, никто не заставляет любить власть (главное, чтобы ты ей открыто не оппонировал), но почему-то историки всё время спешат украсить свои труды имеющими и не имеющими отношения к теме афоризмами Президента страны. А учёные, занимающиеся вопросами новейшей истории, описывают историю независимого Казахстана как череду сплошных успехов и побед Елбасы.

И в этом плане рассматриваемая работа просто уникальна. Это очень серьёзное исследование, в котором автор говорит как о традиционной структуре казахского общества, так и о её современном «деформированном, трансформированном и модернизированном» варианте без робости и оглядок на мнение власти. Тезисы автора о нынешнем положении дел и дальнейших путях развития казахской нации будут, пожалуй, любопытны и многим людям, не интересующимся «делами давно минувших дней».

Что касается недостатков, то, по моему мнению, самым слабым местом книги является история «строительства концепции казахского происхождения Казахстана». Аргументированно развенчивая основы современной концепции казахской истории, фактически выстроенной ещё В. Вельяминовым-Зерновым, автор за верным ответом почему-то обращается к А. Левшину. Тем самым он совершает ту же ошибку, что и его оппоненты. Он идёт за бесспорно имеющим многовековую историю термином «казак», хотя нет никаких оснований так тесно увязывать с этим словом историю казахского этноса. Так, согласно и этнографическим данным (богатырский эпос и поэзия жырау), и письменным источникам (в том числе и сочинению Кадыргали-бека, имеющему первостепенную важность в данном вопросе), казахи не называли себя казахами до начала XVII века. Истинные казаки являлись чистыми анархистами, а у казахов всё же была своя довольно чёткая, хотя и очень гибкая политическая культура. Называя казаками предков казахов, чужеземные летописцы пытались оскорбить их, а со временем, как это частенько происходило в истории, бранный термин превратился в самоназвание.

Недоумение у меня вызвала и оценка автором роли и места Чингисхана в казахской истории. «Дети Тенгри рождены для того, чтобы править миром» — вот главный посыл «потрясателя вселенной» и его великодержавной философии. И я абсолютно не согласен с выводами автора о причастности великого монгола к развитию «казачьих идей». Поработители не могут быть свободны по определению. Исторические данные свидетельствуют о том, что монгольское вторжение и создание Золотой Орды разрушили демократические принципы политической организации кыпчакских племён. Но степняки постоянно боролись за свою волю, и создание Казахского ханства, как отмечал А. Гумилёв, произошло на базе реставрации дочингисовских форм социально-политического устройства общества. На мой взгляд, различные источники пусть и косвенно, но помогают определить время торжества степной демократии и традиционных либеральных ценностей кочевого общества периодом правления хана Касыма.

Конечно, если задаться целью, можно было бы выявить ещё какие-то недостатки или неточности, но общего впечатления от книги они не испортят. Поскольку эта книга не о датах и именах. Автор в первую очередь призывает читателя самостоятельно думать об истории. Думать и о затронутых автором темах и, оттакаяваясь от них, выходить на новые области. Ведь в нашем прошлом действительно заложены ответы на актуальные вопросы настоящего. И книга Каната Нурова очень хорошо помогает это понять.

Предисловие автора к 2–му изданию «Казакстан: национальная идея и традиции»

*Казакская орда, никому не подвластная,
многонародная и военная.*

*И. К. Кириллов, начальник
Оренбургской экспедиции. 1734 г.*

Сразу же после первого издания этой книги в 1995 г. вышла «разгромная» статья д.и.н. Мамбета Койгельдиева совместно с к.и.н. Н. Нуртазиной «Удобный универсализм. Чья философия?», которая полностью приведена мной в конце этого издания. Из-за неё научный руководитель моей темы д.и.н. Ж.Б. Абылхожин отложил «до лучших времён» защиту этой диссертации. В те «лихие» годы уже можно было защитить что угодно и за что угодно, но политизированный тон этой статьи задал обструкционистскую атмосферу вокруг этой работы. Со слов д.и.н. А.Т. Толеубаева, пытавшегося помочь мне с защитой в рамках этнографической специальности, её никто бы уже «не пропустил». (Рецензии Абылхожина и Толеубаева, с выражением их позиций на сегодня, также приложены в конце книги). В связи с чем выражаю глубокую признательность Б.М. Исакову за недавнее содействие в успешной защите этой работы в Йоркском университете США, штат Калифорния (Ph.D. - Historical Sciences). Хочу также выразить благодарность терпеливым организаторам 2-го издания этой книги А. Курмановой, Р. Тленшиевой и особенно Тимур Сакену, снабдившему меня всей необходимой специальной литературой для написания этого предисловия.

В постсоветское время казахстанская историография по-прежнему придерживалась советской концепции, что кыпчаки якобы как предки казахов сами являются, как и Русь, жертвами монголо-татарского нашествия. Поэтому утверждение, как мне казалось доказанное, что Чингисхан имеет прямое отношение к основанию казахской государственности как «казак из монголов», всем казалось бредовым. Сегодня же, по истечении всего 15 лет, почти на всех уровнях Чингисхан считается чуть ли не прямым этническим казахом. Последнее, несомненно, является мифологизацией истории Казахстана, суть

которой убедительно дезавуирована Н.Э. Масановым, Ж.Б. Абылхожиным и И.В. Ерофеевой в кн. «Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана» (Алматы, 2007).

Сегодня, когда в продаже не осталось ничего от первого издания этой книги и вышло много новаторских публикаций в отношении исторических загадок происхождения казахского этноса и государственности, наступило время её второго издания. Я искренне благодарен как своим критикам, так и тем, кто независимо или независимо от первого издания этой книги пришёл к близким мне выводам. Хочу воспользоваться этим предисловием, чтобы отразить своё отношение к современным достижениям историографии Казахстана и к основным претензиям своих критиков, так как эта книга переиздаётся без изменений и купюр, хотя и под несколько изменившимся названием.

К тому же мои взгляды за многие годы практического управления на уровне национальных корпораций несколько корректировались. Особенно это касается последней, больше публицистической и поэтической, чем научной, главы о необходимости тотальной «вестернизации» политической системы Казахстана. Многие теперь мне не видятся таким простым и ясным в отношении рецептов политического реформирования республики на тот 1995 г.

* * *

Прежде всего, хотелось бы изложить обновлённое резюме казахской концепции происхождения казахской национальности, отразить современное состояние и достижения историографии Казахстана по основным проблемам переиздаваемой книги, а также основанные на них коррективы в моих представлениях о происхождении этноса, государственности и трёхжизности кочевых казахов.

Резюме казахской концепции в этногенезе казахов

Упрощённая «популярная» схема представления казахской концепции:

- Центральная Азия — это не Средняя Азия.
Географически центр Азии — на Алтае (Тыва, г. Кызыл), а не в Западном Туркестане.
Центральноазиатские Казахстан и Монголия — западная и восточная от Алтая части Великой степи.
Кыпчакская степь — прежде всего заволжская часть Великой степи.
- Этнос — это образ жизни, культурно-бытовая общность, а не кровное родство.

Язык — необходимое, но недостаточное условие этнической самоидентификации.

Государственность — достаточное, но не необходимое условие этнообразования.

Саки и древние усунь — не предки казахов.

Поздние гунны и древние тюрки — отдалённые предки казахов.

Кыпчаки — далеко не единственные и не главные предки казахов.

Отрар — не казахский город, сожжён прямыми предками кочевых казахов.

Прямые предки кочевых казахов — древние монголы, они же «татарские» казакы.

Местные племена (в т.ч. йемеко-кимаки, телеуты, кыпчаки) приняли или уже имели казахий образ жизни древнемонгольского суперэтноса.

- Центральноазиатское казачество — древний тюрко-монгольский образ жизни древнемонгольского суперэтноса и его субэтноса казахов.

Казакы — свободные «воины-добытчики» и, как правило, богатые *баи* — кочуют отдельными семьями-аулами, «в одиночку» от своих родов и племён (VI–VII вв.).

Внеплеменные казакы для военных целей всегда объединялись в «сотни» и «тысячи», избирали себе предводителей-«родоначальников», *атаманов* (*ата-мын*), для господства над родами и племенами в качестве военных вождей с дружинами.

Собственно «Казакыя» и «казакские ханы» впервые упоминаются в X–XI вв.

- Ханы и каганы (ханы ханов) — военные вожди из казахских родов, избираемые родоплеменной знатью на верховную власть над их племенами.

«Волчьи» роды кыпчакских Ильбуринов (*Ель-Бори*) и киятских Борджигинов (*Бори-Тегин*) связаны с древнетюркским родом Ашина (*А-Шино*) и с казахскими союзами (уйшинов, аргынов и алшинов), которые, как «тысячи» Алаша (*алашмыны*), также выводят себя от волка.

Племен с названием «тюрк» и «монгол», с нарицательными значением «крепкий, сильный», никогда не было.

Это были обобщающие политические имена для племён, подчинившихся роду Ашина и Чингисхану.

- В XIII в. Чингисхан всех степняков сделал казакками: ликвидировал племенные ополчения, смешал роды и племена, разделил их по «сотням» и «тысячам» единого и профессионального «народа-войска», *орды*.

- Эти «сотни» и «тысячи» дали начало совершенно новым, «политическим» племенам со старыми тюрко-монгольскими названиями родов и племён их военачальников.
- Своему старшему сыну Жошы (Джучи) Чингисхан выделил улус в Казахстане.
После смерти Жошы главным в улусе Жошы Чингисхан назначил второго сына Жошы – Бату, а не первого – Орду.
Батухан расширил пределы улуса Жошы вплоть до Европы и Литвы.
Батухан основал столицу улуса Джучи (Ак Орду) в г. Сарай на Волге и управлял его правым, западным от Волги крылом.
Батухан оставил в управлении Орду-Ежена Казахстан как левое крыло своего улуса Жошы (Кок Орду).
 - Батухан во 2-й пол. XIII в. разделил Казахстан на три улуса: выделил внутри улуса Орду ещё два улуса от востока к западу: пятому сыну Жошы – Шибану и тринадцатому – Тука-Тимуру и подчинил их Орду.
От родственного старшинства чингизидов пошло номинальное старшинство этих трёх укрупнённых улусов среди всех прочих.
После смерти Узбек-хана в Золотой Орде (1-я пол. XIV в.) началась «Великая замятня».
Ордуид Урус-хан (прототип Алаш-хана) во 2-й пол. XIV в. сделал независимой Синюю Орду (Казахстан) от Золотой Орды и захватил Ак Орду в целях восстановления единства улуса Джучи.
Но восстановить единство Золотой Орды после смерти батуидов было уже невозможно.
«Правое крыло» батуидов исчезло, поэтому Ак Орда и Кок Орда остались за чингизидами Казахстана
 - В начале XV в. власть в Казахстане узурпировал шейбанид Абулхаир и назвал всех узбеками в честь золотоордынского узурпатора хана Узбека, ранее принятого всеми за батуида.
После реставрации внуками Урус-хана Джанибеком и Гиреем во 2-й половине того же века законной династии ордуидов три укрупнённых улуса Орду, Шибана и Тука-Тимура преобразовались в жузы под началом ордуидов-урусидов.
К этим трём улусам-жузам присоединялись в разной последовательности казахьи роды и племена в зависимости от генеалогической близости их сотников и тысячников к Чингисхану.
 - Так возникли три жуза по старшинству чингизидов, а также их родоплеменные составы по старшинству близости казахских родов и племён к чингизидам.

Старец Хорчи, он же Усун Эбуген, начальник волхвов и баксы (*Бэхи Ноян*), был выходцем из бааринов, самого старшего из древнемонгольских племён, и, возможно, возглавлял уйшинский союз.

Кадан тайши, он же Аргын Ага, был выходцем из ойратов и, возможно, возглавлял аргынский союз.

Эдыге Бий, выходец из мангутов (*су монгол*), дал начало ногаям, и его потомки, возможно, возглавляли алшинский союз.

- Старший жуз (Уйсунская Орда), Средний жуз (Аргынская Орда) и Младший жуз (Алшинская Орда) – прямые казачьи орды Жуз-Орды (Ак Орды Батухана).

Все остальные орды и улусы смешивались с оседлым населением, назывались по месту нахождения и, как правило, имели единого самовластного хана или бека.

Еке Монгол Улус – казачья метрополия мировой империи, принадлежащей золотому роду Чингисхана.

- Племена в Монголии, в отличие от Казахстана, к XV в. потеряли казачий строй, лишили власти чингизидов и китаизировались. Закон Чингисхана – коренная религия казахов с тенгрианской верой в Вечное Небо (Кудай) и в дух предков (Аруах) – запрещает казакам оседать.

Во 2-й пол. XIX в. Россия лишает власти казахских чингизидов *торе*.

Жузовая иерархия политических племён казахов теряет своё значение после схода *торе* с политической сцены и никогда не была основой кланового трайбализма, присущего кровно-родственным отношениям.

Казахский этнос (и его жузовая организация) исторически складывались из разных народов на социальной основе кыпчак-казаков, монгол-казаков, могол-казаков, кыргызы-казаков, узбек-казаков, ногай-казаков, орыс-казаков и иных казаков без различия по национальностям и расам.

Шала-казаками называют только тех, кто не ведёт чисто кочевой образ жизни.

В 30-х гг. XX в. кочевые казахи подвергаются насильственному оседанию и перестают быть казаками.

- В XXI в. построить общегражданскую нацию Казахстана во главе с титульной национальностью может лишь национальная идея модернизации традиционной структуры казахов в части их индивидуальной открытости и конкуренции в культуре, политике, экономике.

Под индивидуальной открытостью как национальным свойством казахов подпишутся все национальности Казахстана.

Это национальное свойство задаст национальную миссию всем казахстанцам — быть этническим образцом информационного общества.

Национальная идея индивидуальной открытости должна пропагандироваться в образовании.

Надо привести русскую и английскую транскрипции названия страны в наибольшее соответствие с казахской: Казакстан (Kazakstan) — Свободных Стан (Freedom State).

Краткие тезисы к упрощённой схеме казахской концепции

Этногенез казахов как кочевого тюркоязычного народа связан не с индоевропейскими саками (скифами) и, возможно, ираноязычными усунями как их потомками, а с монголоидными алтайскими племенами пратюрко-монгольской языковой общности. Для сохранения мифа о скифо-сакских корнях казахов больше нет официальных поводов, как это ни прискорбно для «золотого человека», а сходство между гуннами, древними тюрками и казахами по культурно-бытовым признакам больше не выглядит мифологическим. Сомнений в непрерывности и единстве этногенеза казахов на социальной основе казачества остаётся всё меньше. Мифотворческие тезисы «околонаучных» коллег оказались вредны больше по методам их обоснования, чем по их содержанию.

Древнетюркское слово «казак» пока непереводимо и имеет множество нарицательных значений в смысле «отделившегося», «лично свободного» человека («воина-добытчика», «искателя приключений»). Казаки были не просто беглецами от своего рода, племени и государства, а представляли собой определённое явление, особый институт казачества (казакования), *казаклык* (*казакламак*). *Хасах терген* как «телега, приспособленная для казакования», выводит казачий быт кочевых казахов от древнемонголов и даже, возможно, древних тюрков. В официальной науке исходное значение термина *казак* — социальное: «изгой, который бродит по разным местам, прокармливая себя мечом своим»; «человек, который пускается в дальний и опасный путь один, без товарищей»; удалой молодец, «неутомимо, с отвагой угоняющий табуны врага». «Людей, ведших какое-то время образ жизни казака, по необходимости или доброй воле, всегда было немало. ...По понятиям того времени это считалось даже похвальным». Казачество также было воинской культурой батыров. Казаковать — значило быть храбрым до безумия на войне и

презирать любую власть в мирное время. Использовать эту казачью вольницу в своих интересах издревле стремились все степные ханы. Создать из неё единое государство смог только Чингисхан. Последними, кто её использовал, были московские князья, получившие ярлык на великое княжение от Золотой Орды.

В экономическом смысле казачество стало высшей стадией кочевничества, выше простого пастушества в натуральном хозяйстве и номадизма, специализированного на кочевом скотоводстве. В политическом смысле казакование всегда было социальным институтом, т.е. определённым образом жизни в обществе. Казаковали не только простые воины в поисках атаманов и военных вождей, но и сами военные вожди искали дружбы с этими «воинами-добытчиками», так как нуждались в нукерах-дружинниках. После того как казак давал клятву дружбы атаману (хану), тот становился для него «природным господином», т.е. законным государем, до тех пор, пока казак не изменит своего политического выбора. Неожиданная измена такого выбора во время военных действий считалась предательством, греховным злоупотреблением доверием со стороны доверившегося. На этой основе была создана древнетюркская империя под властью дружины позднегуннского, «волчьего» рода Ашина.

Казачья дружина Ашины была переселена на Алтай из Турфана и сплотила вокруг себя «алтайские» племена. Ашина назвал этот союз племён тюркским (*Тюрк Ель*), который держал в повиновении все остальные подчинённые им племена (*Тюрк Бодун*). Казаки Ашина не разрушали родов и племён, составлявших тюркский союз. Они опирались на них как их *ханы*. Поэтому тюркский союз племён, без «опорного» коренного племени тюрков, соответственно исчез. Собственно тюрков заменили огузы, уйгуры, кыргызы и иные древнетюркские кочевые племена. Но надплеменные казаки из рода Ашина ещё более размножились и в жёсткой конкуренции время от времени становились ханами и каганами древнетюркских доминирующих племён, привлекая в свои дружины казаков как военных слуг.

Связь аргынов, основного этнообразующего «народа-государства» (еля) в составе казахов, с родом Ашина очевидна. Племенной союз тюркют, т.е. собственно тюрки, которые к 546 г. сплотились на Алтае вокруг рода Ашина, состоял из многих телеских племён: телеутов, гаогуйских динлинов, басмылов и иных «сборных» казачьих предков аргынов. Шакарим в своей «Родословной тюрков, киргизов, казахов и ханских династий» тоже считает аргынов по-

томками древних тюрков хой-ху или хо-хо, т.е. кочевых «уй-гур» с арбой-повозкой, арбалы, основываясь на орхоно-енисейских надписях про Улуг Ергин, по-китайски Бай Егу (Великий Муж). При этом Шакариму было известно про род Аргынот/Ариканут в составе улусов и Джучи, и Чагатая. До создания каганата слово «тюрк» означало лишь название союза десяти. Если учесть, что слово Аргын/Аргун означает с монгольского языка также союз десяти и может быть связано с монгольской рекой Аргун (легендарная местность Эргене Кун), то недостающее звено политической связи Аргынской Орды (Среднего жуза) с «волчьим» родом Ашина будет восстановлена. Легендарная связь Усуньской Орды (Старшего жуза) и Алшинской Орды (Младшего жуза) с этим родом уже известна. Таким образом, не только древнемонгольские бааринские уйшины (уйсун) и мангутские ашины (алшун), но и телеские аргыны (аргун) оказываются легендарно связанными с древнетюркским родом Ашина. Ашина, скорее всего, и был прототипом мифического Алаша/Аланча-хана, который был, по Абулгази и Рашид ад-Дину, «предком татар и монгол».

Возможность отделения родов и племён простолюдинов в виде откочёвки пронизывает всю суть управления древнетюркских каганов. Страх перед институтом казакования заставляет их постоянно «вскармливать народ», т.е. организовывать поступление добычи, её распределение и защиту. Специализированное, по сути товарное, кочевое скотоводство не могло обойтись без торговли, а Китай выработал централизованную политику по манипулированию допуском разрозненных степных племён к торговле. Как естественное противодействие данной политике стали последовательно возникать мировые кочевые империи гуннов, древних тюрков и монголов, стремящихся удерживать за собой Великий Шёлковый путь.

В VI–VII вв. началась древнетюркская эпоха, с уже вполне развитой государственностью как надплеменным институтом верховной власти, стоящей над родоплеменным управлением. Пожалуй, в этом отношении следует, наконец, согласиться с Аманжоловым и Адильгереевым, которые ещё в 1951 г. предполагали, что казаки появились уже в VII в. и к X в. должны были быть более-менее организованы как сообщества. Таким образом, тюркские казаки как центральноазиатские «воины-добытчики» во главе с выборными атаманами, претендующими на роль военных вождей для обращающихся к ним кочевых племён, появились ранее X–XI вв., когда впервые упоминаются «Казакия» (Константин Порфирородный,

X в.) и «казацкие ханы» (Фирдоуси, XI в.)*. Эти казацкие ханы и Казакия затерялись в анналах истории, скорее всего, потому, что стали подчинены кыпчакскому «волчьему» роду Ель Бори.

Но сами казаки остались. Они были всегда кочевниками, кочующими аулами, т.е. индивидуально-семейным, как правило, богатым *байским* способом. Они нуждались в защите от номадов, которые стояли на более низкой стадии развития кочевой цивилизации, и кочевали таборным, куренным и иными коллективными способами. Как правило, казацкие аулы в лучшие для себя времена для военных целей организовывались по «сотням», но чаще проигрывали племенам, чем выигрывали, так как не составляли государства. Поэтому казаки были рассеяны по всей степи, а в древнем общем тюркомонгольском языке было устойчивое словосочетание «казацья телега» (*хасах терген*), обозначающее беглую юрту.

В начале XIII в. казак Тэмуджин, он же *Темиршин* (*Темир* — «железный» и *Шино* — «волк»), из «волчьего» рода кият племени тайджиут, создаёт казацью древнемонгольскую империю, где все степные народы превращает из народного ополчения в профессиональную армию казаков и делит их по сотням и тысячам, а не по родам и племенам. Он опирается на своих казаков, а не на родное племя, и называет все степные племена монголами (*мангу-л*), чтобы обозначить политическую программу борьбы с чжурчженьской династией Китая за доступ его казаков-баев к свободной торговле с оседлым населением. Он принимает титул Чингисхан (*Тенгис Каан*) как Правитель Океана «всех поколений, живущих в войлочных кибитках», в т.ч. казацких (*хасах терген*). Отныне его казацья империя зовётся Улусом Великих Монголов, т.е. «государством-владением», принадлежащим его потомкам из Золотого Рода (*Алтын Ру*) кият-борджигинов. Все роды и племена оказались разрушены, смешаны, распределены по «сотням» и потеряли свою кровно-родственную природу. Но названия родов и племён по-прежнему используются для обозначения «сотен» и «тысяч» Чингисхана, по роду племени их военачальников.

Среди *турлигинов* как коренных тюркоязычных племён Монголии (татары, найманы, керей, джалаиры, кыргызы и т.п.) были и тюркомонголоязычные племена *Нирунов* (баарин, дуклат, ойрат, мангут, барлас, чонос, он же жаныс (?) и т.п.). Среди нирунов вы-

* Новейшие историко-филологические исследования доступных вариантов «Шах-Наме» персидского эпоса Фирдоуси (932–1020 гг.) пока не находят этнического термина «казак» (Вааиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 1. С. 370), но это не означает, что Левшин ошибался и ему не были доступны другие варианты. Показания Порфирородного указывают на целую страну с таким названием и являются более ранними.

делялось племя тайджиут, в котором был род кият, клан военных вождей. То есть тайджиуты составляли улус рода кият, который, в свою очередь, подразделялся на джуркинцев (юркин), чаншиутов и ясаров, происходящих от первого якобы «Всеомонгольского» хана Хабула. Понятно, что подразделение «синеоких» «волчьих принцев» борджигинов (бори тегин) от отца Чингисхана выделилось искусственно и позже, благодаря завоеванию тайджиутов казакими Чингисхана и уничтожению знати иных подразделений рода кият.

Секрет гражданской войны в Монголии был в том, что вовсе не «кияты как клан монголов» противостояли тайджиутам. Монголами были не столько кияты, сколько казак Чингисхана, и именно они противостояли степной аристократии не только племени тайджиутов, но и всех племён нирунов с турлигинами. Противостояние было много шире, социальным, а не этническим. Чингисхан мог и не быть киятом, но это всё равно бы была гражданская война между байскими аулами и племенными куренями, со всеми вытекающими жестокостями. За Чингисханом не стояло никакого племени, это придавало Монгольской империи уникальный, по сравнению с другими кочевыми государствами, характер. Древнемонгольские «тысячи» представляли собой воинские формирования на службе государства, а не племенное ополчение. Впоследствии «тысячи» снова стали преобразовываться в племена, но уже на совершенно иной, потестарно-политической, а не кровно-родственной основе.

Тот «куръёз» казахских многочисленных шежире простолюдинов *кара свёок*, где до имени целого рода или племени шло совсем другое имя совершенно реального человека или где отдельному человеку, наоборот, присваивалось имя целого рода или племени, оказывается, имеет под собой вполне понятное историческое основание и объяснение. В империи Чингисхана вместо прежних родовых и племенных названий появляются названия «тысяч», которые часто именуются прежними родовыми названиями или именами их господ-тысячников. Старец Хорчи, он же Усун Эбуген, начальник волхвов и баксы (*Бэхи Ноян*), был выходцем из бааринов, самого старшего из древнемонгольских племён, и возглавлял, возможно, уйшинский союз. Кадан тайши, он же Аргын Ага, был выходцем из ойратов и, возможно, возглавлял аргынский союз. Эдыге Бий как беклербек и выходец из мангутов (*су монгол*), дал начало ногаям, и, возможно, именно его потомки возглавляли алшинский союз. Многочисленные местные племена йемеко-кимаков, телеутов, кыпчаков, кыргызов, карлуков, канглы и других кочевых, в т.ч. горных и полuosедлых, подчинились древнемонгольским союзам племён, приняли или уже имели казачий образ жизни.

В том же XIII в., по завету Чингисхана, посылаются в западный поход за Волгу второй сын Джучи — Бату и все остальные сыновья Джучи, в т.ч. первый, самый старший из них — Орду. Орду владел Казахстаном, левым от Волги (восточным) крылом Улуса Джучи. После этого похода Улус Джучи расширился от Волги до Европы, и Батый сделал свою ставку на Волге в г. Сарай, Ак Орду — столицей Улуса Джучи, называемого русскими Золотой Ордой. Эта Ак Орда также называлась Жуз-Ордой, т.е. казачьей Ордой-Сотней, так как Бату формировал армию из казаков, в т.ч. из местных. После этого похода Батухан выделяет в левом крыле Орду-Ежена ещё по улусу: Шейбану как пятому сыну Джучи, западнее Улуса Орду, и Тука-Тимуру как тринадцатому сыну, западнее улуса Шейбана. Скорее всего, эти улусы и дали начало трём жузам казахов по старшинству линии чингизидов, так как все эти улусы были номинально подчинены Орду. Родоплеменной состав этих улусов и казахских жузов в основном идентичен и, в свою очередь, связан с генеалогией древне-монгольских племён, из которых происходили сотники и тысячники Чингисхана.

От родственного старшинства чингизидов пошло номинальное старшинство этих трёх укрупнённых улусов среди всех прочих улусов, номинально им подчинённых. Позднее эти три укрупнённых улуса Орду, Шибана и Тука-Тимура преобразовались в жузы под началом ордуидов-урусидов. К этим трём улусам-жузам присоединялись в разной последовательности казачьи роды и племена. В зависимости от генеалогической близости их сотников и тысячников к Чингисхану или — реже — по времени их присоединения к чингизидам определялось их старшинство в этих улусах. Так возникли три жуза по старшинству чингизидов и их родоплеменной состав по старшинству близости казачьих родов и племён к чингизидам.

«Надплеменные» ногаи, как и «надплеменные» моголы, действительно были родственными племенами с «надплеменными» казахами, и их политическая принадлежность к торе, а также связь генеалогии их племён с генеалогией их торе были уже известны к моменту присоединения к казахам. Но как моголы, так и ногаи лишь вошли в состав Старшего и Младшего жузов соответственно, а не составили их. Только в этом смысле условность такого строгого, прямого старшинства всех родов и племён сквозь все жузы была бы приемлема как для казахов, так и для ногаев с моголами, лишившись своих династий торе.

В середине XIV в., после усиления власти родоплеменной знати «правого крыла» Улуса Джучи и умерщвления всех батуйдов ханами

Тохты и Бердибеком, старшинство Орду давало право всем потомкам Орду претендовать на главный трон Золотой Орды в Сарае. Что, собственно, и сделал во 2-й пол. XIV в. Урус-хан (годы прав. 1368—1377), потомок Орду-Ежена, самого старшего внука Чингисхана. Он как прототип Алаш-хана «объявил» независимость Синей Орды (Казахстана) от Золотой Орды, когда в ней была «Великая замятня», захватил Ак Орду, чтобы восстановить Улус Джучи. Но восстановить единство Золотой Орды после смерти батуидов было уже невозможно. Ак Орда и Синяя Орда остались за чингизидами Казахстана. При этом он потерял свою родную столицу Сыгнак (Кок Орду), которую захватил тука-тимурид Тохтамыш при помощи Тамерлана. После чего Тохтамыш захватил также и Сарай (Ак Орду), изгнал Уруса, но стал враждовать с Тамерланом. Тому пришлось разрушить почти все поволжские торговые города Золотой Орды и вернуть сыгнакский трон Койричаку (Кююрчуку), сыну Уруса. С тех пор единый Улус Джучи как Золотая Орда со столицей в Сарае исчезает, а Ак Орда и Кок Орда в политико-правовом отношении смешиваются или совмещаются и становятся собственностью урусидов как династии казахских ханов.

Впоследствии (нач. XV в.) шейбанид Абулхаир-хан организывает устранение урусидов Барак-хана и узурпирует власть в Казахстане, называет его Улусом Узбеков по имени золотоордынского узурпатора шейбанида Узбек-хана, принятого всеми в своё время за батуида. В середине того же века, после смерти Абулхаира, урусиды Гирей и Джанибек восстанавливают законную династию Урус-хана в Казахстане. Но поскольку среди их узбеков-урусидов не было единого хана, постольку они стали называться не урусами, а просто казакскими, в то время как откочевавшие в Среднюю Азию узбек-шейбаниды торе-казак Мухамеда Шейбани оставили имя Узбека себе. Таким образом, казакские называли себя, наконец, именем своего социального образа жизни.

С этого момента казакские древнемонгольского суперэтноса локализируются в Казахстане, а их «сотни» и «тысячи» снова обретают родоплеменной характер на потестарно-политической основе. Казакские меняли свои названия, но всегда оставались под властью рода и Закона Чингисхана. Обозначение в послемонгольскую эпоху казахских степей как кыпчакских весьма условно, а тюркизация древнемонгольских родов и племён в них явно преувеличена как ассимиляция монголоязычных этносов. Собственно кыпчаки, в отличие от йемеков (кимаков), телеутов и иных казакских кочевников Казахстана, жили почти полуседло на западе за Волгой. После того

как родоплеменная аристократия кыпчаков (род Ель Бори) была уничтожена монголами, то собственно кыпчаки, как и древнемонгольские татары, были рассеяны по сотням и лишены какого-либо политического и, следовательно (в условиях степного быта), этнического доминирования.

Таким образом, к началу XVI в. завершилось, а не началось формирование собственно кочевых казахов как единой национальности без какого-либо подразделения на особые народности. Все *ели* казахов как народы-государства были политическими племенами и не составляли особых народностей, поскольку все их культурно-бытовые признаки были полностью унаследованы ими без каких-либо отличий от образа жизни древнемонгольского суперэтноса. Более того, эти культурно-бытовые признаки идентичны даже древнетюркскому суперэтносу, за исключением социально-политического устройства древних тюрков по кровно-родственным родам и племенам. Таким образом, в XVI в. казаки превратились в собственно казахов и стали отличать себя от полуседлых украинских и русских каза́ков, не забывая о своей исторической и социальной родственности с ними. Коренные русские казаки («ордынские») везде, а не только на южных окраинах Руси, произошли от древнемонгольских, «татарских» каза́ков Золотой Орды и встали на службу Московской Руси лишь после её «освобождения» от монголо-татарского ига.

В составе казахов никогда не было какого-либо родоначальника или племени по имени *каза́к*, которое могло бы передать казахам своё имя. Это говорит о чисто социальном сложении этноса казахов, а не о его молодости. Знаменитая «откочёвка» казахских ханов в Могулистан лишь обозначила переименование кочевых узбеков в каза́ков (казахов). Социальный статус «свободного состояния» был у древних монголов и стал у кочевых казахов полноценным этническим признаком. Это вполне естественно, если полагать за основание этноса образ жизни, стереотипы поведения и иные культурно-бытовые свойства социальных общностей, а не их кровно-родственные, расовые и иные антропологические признаки, которые технически (формально-определённо) не выдерживают никакой научной критики как этнообразующие факторы более-менее больших родов, племён, народностей и т.п. Таким образом, недавно обрётённая мода в издании и, соответственно, в цитировании исторических источников исправлять слова *каза́к*, *киргиз-каза́к* или *кайса́к* на русское современное слово *казах* неприемлема в принципе, так как вносит неразбериху в историю, этимологию и семантику этнонима казахов.

Казахский *шаруа*, как и древнемонгольский *карачу*, есть «рядовой кочевник — юридически свободное лицо» со всеми личными и имущественными правами, но как истинный казак он был обязан нести воинскую повинность по ещё действующему таким образом Закону Чингисхана, и носить оружие, без которого он терял право голоса в народных собраниях. Одним словом, хан был просто верховным судьёй и главнокомандующим с обязанностью охранять общественный порядок и территорию, а также правом вести переговоры с иными странами и народами. Казачья судьба казахских чингизидов незавидна: «сегодня беглец, а завтра хан» и наоборот. Даже престарелые ханы, как «не самовластные... и не наследные», вынуждены были как батыры вызываться и погибать в поединках с молодым врагом перед битвами.

Религиозный культ Чингисхана имел колоссальное значение в жизни казахов. Шаманы-баксы во время магических обрядов призывали на помощь дух великого завоевателя, а простой люд чтил его потомков не столько даже как властителей, а именно как представителей священного рода. По этой причине казахская степь в XIX в. стала единственным местом на земле, где чингизиды сохраняли свою власть.

Как и прежде, основу улуса как «государства в наследственном владении» хана представляют *орда* и *ель*. *Орда* это «народ-войско», состоящее из войсковой ставки хана и военной дружины казаконукеров хана. *Ель* это «народ, составляющий государство», союз кочевых племён, родов и простых казаков, «уход которых означал развал, гибель улуса». Улус имеет подконтрольную территорию *журт*, *йурт*. Таких улусов в Казахстане как казачьей вольнице всегда было много, в XVII в. не менее двадцати, но все они как-то номинально были организованы по старшинству вокруг трёх укрупнённых улусов, журты которых впоследствии совпали с жузами, когда Россия, Средняя Азия и Китай замкнули накрепко свои границы вокруг казахских степей.

Единого казахского ханства никогда не было, и казахские ханства после XVI в. — это история заката Монгольской империи. Если всё начинается с таких действительно могущественных царей, как Урусхан или Касым-хан, то заканчивается вся суверенная история на Аблай-хане и Абулхаир-хане, которые больше походили на атаманов разбойничьих шаек, нежели глав государств. Всякий, кто подробно изучал историю Казахстана XIX в., знает, что российские чиновники едва не сходили с ума в попытках обуздать барымту и установить порядок в степи. Доносами и кляузами казахов друг на друга до сих пор

набиты многие российские архивы. Подлинно глубокая и красивая поэзия жырау сменяется примитивным рифмоплётством акынов. Казахи зачастую сами убивают последних пассионариев, а Алаш-Орда — подлинный цвет нации — получает мизерную поддержку среди народа. Заканчивается это всё неизбежной трагедией.

С момента потери необходимости, да и возможности откочёвок для казакования, в поисках новых государей и государств, древне-монгольские казакы стали превращаться в современных казахов. Вот почему пресловутые «казачьи телеги» (казак терген) как войлочные «кибитки на арбах» заменяются разборными юртами в том же веке, внося в культуру и быт казахов как этноса кардинальные изменения. То есть истинно новый, «неимперский» этнос стал рождаться только в XVII в. на обломках суперэтноса древнемонгольской казачьей империи Чингисхана. Этнос казахов стал присоединяться к России в 30-х годах XVIII в. и насильственно был приведён СССР к оседанию в 30-х годах XX в. В процессе седентарной коллективизации, известной как «казахстанская трагедия», в результате голощёкинского голодомора и откочёвок потеряно около двух третей численности казахов.

На наших глазах, уже в XXI в., этот новый этнос казахов для себя решает: развиваться ли ему, как и прежде, в общегражданском смысле надэтнической нации во главе с титульной, рыночно-ориентированной национальностью, или же обособиться на основе языка и государственности титульной национальности, прозябать как этнократическое, нерыночное общество? В настоящее время создать общегражданскую нацию Казахстана во главе с титульной национальностью может лишь национальная идея модернизации традиционной, казачьей культуры казахов в части их индивидуальной открытости и конкуренции в культуре, политике, экономике. Под индивидуальной открытостью как национальным свойством казахов подпишутся все национальности Казахстана. Это национальное свойство задаст общегражданской казахстанской (казахской) нации национальную миссию — стать этническим образцом информационного общества. Для начала, следуя существующей на сегодня ономастической логике, надо привести в соответствие русскую и английскую транскрипции названия страны в соответствие с оригинальной, казахской: Казакстан (Kazakstan) — Свободных Стан (Freedom State).

Национальная идея не столько создаётся, сколько открывается как реальность. Любая национальная идея, казахская, русская и т.д., состоит из признания того национального свойства, которое задаёт

национальную миссию любого народа и сплачивает его как этнос на основе культурно-бытовой идентичности. Рано или поздно мы будем строго различать этничность и гражданство и признавать за национальностью лишь гражданство. Пока же необходимо различать этносы на уровне национальности и на уровне нации. К сожалению, нации как общегражданские общности с индустриальной культурой, в отличие от национальностей, как правило, не существуют без национального государства в своём начале. Поэтому внедрение каких-либо либерально-демократических ценностей будет терпеть неудачу, если не будет снабжено национальной идеей, адекватно задающей самоидентификацию населения как единого этноса. Государственное целеполагание в виде политических и экономических стратегий не заменяет национальной идеи. С другой стороны, любая национальная идея в отрыве от либерально-демократических ценностей сама будет неадекватной, так как станет противоречить глобальному историческому процессу накопления информации. Национальная идея индивидуальной открытости казахов выведет общегражданскую нацию Казахстана не только на индустриальный, но и на информационный уровень культуры общения. Именно она пропагандируется в Политике Развития Образования РК «Информационное общество-2030», изданной научно-образовательным фондом «Аспандау» (www.aspandau.kz).

* * *

После краткого изложения казахьей концепции в этногенезе казахов и модернизации их внеплеменных традиций необходимо привести анализ последних достижений казахстанской историографии в части поддержки указанной концепции.

Исследования В.П. Юдина

В 2001 г. редакционная коллегия под председательством И.Н. Тасмагамбетова издала сборник работ блестящего казахстанского исследователя Юдина Вениамина Петровича «Центральная Азия в XIV–XVIII веках глазами востоковеда». В нём впервые опубликована его статья от 1967 г. об исследовании этимологии этнонима «казах (казак)». Переоценить значение этого историко-лингвистического труда для историографии Казахстана крайне сложно.

В этой статье Юдиным представлен обстоятельный разбор 22 гипотез по этимологии этнонима «казак» с однозначным выводом:

«Ни основные, ни побочные значения слова, так же как его фонетико-морфологическая структура, не содержат указания на корень, от которого оно могло бы быть производным. Именно это обстоятельство и послужило причиной того, что до сих пор не установлен даже его язык-источник» (с. 147–156). Особого внимания заслуживает вполне обоснованная новая гипотеза Юдина о связи этнонима «казак» с древнетюркским словом «казгак» (с. 161) со значением «добытый», точнее, «приёмный» (по Радлову) из рунического памятника от VIII в. с реки Уюк-Туран. Учитывая непосредственное знакомство В.П. Юдина с источниками на их оригинальных языках и соответствие этой гипотезы нарицательным общепринятым значениям этнонима «казак» («вольный» и т.п.), эта гипотеза задаёт наиболее перспективное направление научных исследований. Таким образом, Юдиным подтверждается компетентность исторического заключения Левшина о непереводаемости и нарицательности значений древнетюркского слова «казак» в смысле «отделившегося, лично свободного» человека («воина-добытчика», «искателя приключений») и об излишестве этимологических споров вокруг них.

Касательно подтверждения концепции казахьего происхождения казахского этноса особенно важным нам представляется его указание, со ссылкой на Gabain A., что «в истории тюркских народов казаки были не просто беглецами, а представляли собой определённое явление, особый институт» казачества и казакования, *казаклык* и *казакламак* (с. 140). Его последующее утверждение, со ссылкой на авторитет Б.Я. Владимирцова, что «словосочетание *хасаг терген* «казачья, казачья телега», «телега, приспособленная для казакования», отнюдь не «казахская телега»... употреблялось в памятниках монгольской письменности, представляло собой «параллель применению слов *казак* и *казаки* в тюркских и персидских языках» и «в фонетических вариантах сохранилось в качестве скованного словосочетания почти во всех современных монгольских языках» (с. 147), окончательно убеждает нас в обоснованности нашего вывода казахьего быта казахов не только от кыпчаков, но и от древнемонголов.

Конечно, казачья телега это «отнюдь не казахская телега», но она лежит в материальной основе этногенеза казахов. Наряду с признанием казачества социальным институтом признание Юдиным древнемонгольской *хасах терген* казачьей кибиткой, т.е. беглой крытой телегой («юртой-арбой»), создаёт вполне верифицируемый (научно проверяемый) культурно-бытовой признак этнической самоидентификации и группового обособления казаков среди «всех поколений, живущих в войлочных кибитках» Чингисхана, как «от-

делившихся от рода и племени» кочевников. Вряд ли изначально казаки были родом войск, как допускал это В.П. Юдин (с. 155), или привилегированным военным сословием, каковым они становились только среди подвластного им оседлого населения. Скорее всего, они были, частично, до победы Чингисхана и стали, все полностью, после его воцарения, «принятыми» и выставляемыми воинами, т.е. распределёнными по сотням и тысячам, а не по родам и племенам. Это казачье социальное устройство по «сотням» коснулось не только древних монголов с кыпчаками, но и кочевых узбеков с ногаями. В рецензии на «Государство кочевых узбеков» Б.А. Ахмедова Юдин однозначно идентифицирует, со ссылкой на «Бахр ал-асрар» Махмуда бен Вали, такое специфическое название, как Жуз-Орда («Юз-Орда»), с Ак Ордой, т.е., в понимании Юдина, с Улусом Джучи (Золотой Ордой). Он переводит это выражение как «Орда-Сотня», а не «сто орд», так как последнее по законам тюркского языкознания недопустимо (с. 256–267).

Таким образом, при Чингисхане это был уже единый народ со своим устоявшимся аульным способом кочевания, общим тюрко-монгольским языком и вполне развитой государственностью. Он был назван Чингисханом сначала монголами, которых китайцы и русские упорно звали татарами, потом стал где-то узбеками, а где-то ногаями, но всегда оставался казаками по образу жизни, т.е. этнически. Казаки меняли свои названия, но всегда оставались под властью рода и Закона Чингисхана, даже тогда, когда локализовались в Казахстане. После чего казаки превратились в собственно казахов и стали отличать себя от украинских и русских казаков, татар, узбеков, кыргызов и т.п. национальностей, сложившихся от вхождения остатков ногай-казаков, узбек-казаков, киргиз-казаков (и, возможно, иных казаков) с соседними, по преимуществу оседлыми этносами.

Исходя из вышеизложенного, мы не можем согласиться с Вениамином Петровичем относительно «сравнительно недавнего сложения казахской народности» по причине отсутствия в составе казахов какого-либо господствующего рода или племени *казак*, которое могло бы передать «племенному союзу, перерастающему в народность», своё имя (с. 146). И по сей день почти все казахи, увлекающиеся своими родословными (шежире), каждый на свой лад, включая моего отца Илью Айсаевича Нурова, уверены, что личности человека-родоначальника с именем Казак никогда не существовало. Это говорит скорее о чисто социальном сложении этноса казахов, чем о его молодости. Также осталось неясным, почему В.П. Юдин никак не комментировал общепризнанные показания

Порфирородного (X в.) и Фирдоуси (XI в.) о «казаках», «Казакии» и «ханах казацких», когда настаивал на определённости того, что «слово *казак* в источниках домонгольского времени пока не зарегистрировано» (с. 144). Видимо, это категоричное заявление следует отнести только на счёт тюркских языков и источников.

В статье о персидских и тюркских источниках Юдин ясно указывает, что подданные не только позднего Абулхаир-хана, но и более раннего «Урус-хана, основателя династии казахских ханов... были кочевыми узбеками» (там же, с. 45) и что «и Гирей, и Джанибек носили титул хана» уже «в рамках империи Абулхаир-хана» (там же, с. 47). Учитывая, что эти ханы в шейбанидских источниках не указывались в числе непосредственных «вассалов» Абулхаира, можно сделать вывод не только об идентичности кочевых узбеков Узбек-хана больше с казахами, чем с узбеками, но и об автономности казахских ханов в государстве кочевых узбеков. Всё это естественно подтверждает устами такого авторитета, как Юдин, нашу гипотезу о более раннем, как минимум на 100 лет, сложении казахской народности, чем знаменитая откочёвка этих ханов в Могулистан, которая лишь обозначила завершение и переименование кочевых узбеков в кочевых казаков (казахов).

Также важными для корректировки наших представлений о связях казахов и тьянь-шаньских киргизов имеют указания Юдина на их политический союз в чагатайских источниках, когда Киргизия в 1537 г., согласно «Бадаи ал-вакаи» Зайн ад-Дина Васифи, «первоначально и носила наименование Казахстан» (там же, с. 52), а «киргизы не имели своих ханов» и «вплоть до середины XVIII в. находились в сфере политического влияния казахов» (там же, с. 53). Вследствие чего «в персоязычных нарративных источниках становится обычным употребление киргизов и казахов рядом», и «этнонимы эти... (...кыргыз бен казак, т.е. киргизы и казаки) начинают восприниматься не как два различных термина, соединённые союзом, а как единый» (с. 54). А в «Письме султанов и биев Большого жуза на имя имп. Анны о принятии их в российское подданство» от 1733 г. бии Старшего жуза сами себя называют биями киргиз-казаков (кыргыз-казакынын бийлеридін), чем вызывают к жизни русский термин киргиз-кайсаки (с. 54). В рецензии на «Описание уйгурских рукописей» А.М. Мугинова есть указание В.П. Юдина, что «именно на территории Киргизии на Чу и Таласе первоначально сложилась и затем развивалась собственно казахская государственность на этнической основе формировавшихся в этот период казахской и киргизской народностей, связанных политическим союзом» (с. 255).

Таким образом, в представляемой здесь книге этническая ответственность и политическая близость казахов и киргизов были значительно недооценены для исследования как истории Старшего жуза, так и близости нарицательных значений этнонимов «могол», «казак» и «кыргыз» как «степных бродяг» (по Вамбери). Полагаем, что киргиз-казаки сыграли не меньшую, если не большую, роль в формировании родоплеменного состава Старшего жуза, чем могол-казаки в отношении того же жуза, а также чем узбек-казаки в формировании состава Среднего жуза и ногай-казаки — Младшего.

К сожалению, В.П. Юдин не оставил после себя ясно аргументированной гипотезы возникновения трёх жузов казахов, но зато утвердил нас в предположении их связи с древнемонгольской империей тем, что «во взаимном расположении казахских жузов, видимо, зафиксирована последовательность распространения власти казахских ханов на территории Казахстана», и тем, что «главным в том, почему они были Старшим, Средним и Младшим, было их властно-политическое ранжирование» (с. 255).

Юдин также своими указаниями на сознательное укрывательство в степи казахскими ханами «среднеазиатских суфийских орденов» и на то, что казахов «среднеазиатские богословы особой фетвой... объявили отступниками от веры» (с. 64–65), подтверждает нашу версию о суфийском, т.е. неортодоксальном и несуннитском, происхождении казахского ислама и рода Кожа. Их суфийские корни позволили не разрывать укоренившихся связей казахов с тенгрианством («тэнерайством»), основанном больше на митраизме (восточном зороастризме), чем на шаманизме.

В статье о могулах Юдин хоть и косвенно, но весьма точно подтверждает наш вывод о древнемонгольских корнях современных как татар, так и казахов. В частности, он пишет о «переоценке волжских булгар и недооценке роли кыпчакского элемента» в «изучении этнической истории волжских татар» и при этом как бы отождествляет кыпчаков с монголо-татарами, говоря буквально: «кыпчаков (монголо-татар)» (с. 100). В представляемой нами концепции казахского происхождения мы настаиваем на условности обозначения казахских степей как кыпчакских (Дешт-и Кыпчак) в послемонгольскую эпоху и на преувеличении тюркизации древнемонгольских родов и племён в них как ассимиляции монголоязычных этносов. По Рашид ад-Дину, древние монголы были явно не столь монголоязычны (с. 107), как современные монголы (халхамонголы). А кыпчаки, в отличие от кимаков и иных казахских кочевников Ка-

захстана, господствовали в казахских степях за счёт того, что в политически доминирующей основе своей жили почти полуоседло на окраинах государств Хорезмшаха (за Сыр-Дарьёй) и древнерусских княжеств (за Волгой). После того как родоплеменная аристократия кыпчаков (род Ель Бори) была уничтожена монголами, то собственно кыпчаки, как и древнемонгольские татары, были рассеяны по сотням и лишены какого-либо политического и, следовательно (в условиях степного быта), этнического доминирования.

В этом смысле доминирование мангытов (знаменитое древнемонгольское племя «мангуд») в Ногайской Орде за Волгой, которые назывались вначале ногайцы по имени хана Ногая, сына Татара, сыграло не меньшую роль, чем болгарский или кыпчакский элементы в сложении современных татар. По крайней мере, внешнее название «татары», данное русскими древнемонгольской Золотой Орде, стало самоназванием крымских, казанских и иных татар. Так что связь по имени между древнемонгольскими татарами и современными была не случайна и, возможно, существовала в своё время не только по имени. Соответственно этому связь казахов с древнемонгольским происхождением как по имени, так и по родоплеменному составу становится ещё более очевидной, чем ранее.

Учебное пособие «История Казахстана и Центральной Азии»

В том же 2001 г. и в том же издательстве под редакцией д.и.н. М.Х. Абусеитовой, д.и.н. Н.Э. Масанова и д.и.н. А.М. Хазанова вышло чуть приметное учебное пособие для студентов, аспирантов и учёных «История Казахстана и Центральной Азии». Это пособие ознаменовало собой совершение тихой революции в историографии Казахстана в отношении подтверждения вышеописанных подходов автора к рассматриваемым здесь проблемам. Конечно же, учебное пособие не сравнить с новаторскими гипотезами «переднего фронта науки», хотя там, кроме ответственных редакторов, были представлены ещё три маститых исследователя: Ж.Б. Абылхожин, С.Г. Кляшторный и Т.И. Султанов, но тем оно и ценно, что представляет собой коллективный образовательный документ, в котором каждое слово и тезис должны быть выверены и согласованы как верифицированные и консервативные положения науки.

Начнём с того, что в этом пособии чётко разделяются истории территории и этноса Казахстана, вследствие чего подразумевается и, по сути, показывается отсутствие связи этногенеза казахов с

индоевропейскими саками (скифами) как «прямыми потомками андроновского населения — ариев, туров и дахов» (там же, с. 43). Про европеоидных, но, наверняка, уже тюркоязычных усуней Семиречья (первые века н.э.) сказано в основном лишь то, что они являются «непосредственными продолжателями сакских традиций» (с. 45). Это обусловлено, видимо, недостаточностью проверенных сведений по ним и тем, что «подлинное изменение этнической, расовой и культурной обстановки связано с поистине эпохальным событием — Великим переселением» (с. 45) народов с Востока, начатое гуннами (IV—VII вв.). После чего даются все необходимые ссылки на сведения из исторических источников, достаточные для необходимого установления возможности этнической связи казахов как кочевого тюркоязычного народа с монголоидными «алтайскими племенами... пратюрко-монгольской языковой общности» (с. 48): поздними гуннами, древними тюрками и монголо-татарами, не говоря уже о кочевых узбеках, ногайцах и киргизах. Таким образом, для сохранения мифа о скифо-сакских корнях в этногенезе казахов больше не остаётся официальных поводов, как это ни прискорбно для взлелеянного как предка казахов «золотого человека».

Интересным в данном пособии представляется установление, наряду с китайским, центральноазиатского хозяйственно-культурного типа (ХКТ) в виде кочевого и полукочевого скотоводства на рубеже II и I тыс. до н.э. на территориях вокруг современной «внешней» Монголии: от Восточного Туркестана с запада до Южной Маньчжурии на востоке, от Гоби и Ордоса с юга до Тувы и Забайкалья на севере (с. 50). Это укрепляет нас в предположении, что в Средней Азии и Казахстане до Великого переселения народов центральноазиатского ХКТ не было, как, впрочем, и военно-демократического устройства кочевых «алтайских» племён-государств, несмотря на общий скифский прототип материальной культуры. По крайней мере, сведения из исторических записок Сыма Цяня (135—67 гг. до н.э.) о центральноазиатских кочевниках VII—VI вв. до н.э. «ничем не напоминают обширные повествования Геродота о причерноморских скифах» (с. 50), но удивительно схожи с более поздними описаниями гуннского, древнетюркского, монголо-татарского и ногайско-узбекского быта, в социокультурном смысле связанного с казахским.

Так, со ссылкой на китайские источники пособие приводит следующие сведения о племенах Внутренней Монголии жунах и дунху: «...переходят со скотом с места на место, смотря по достатку в траве и воде... живут в круглых юртах, из коих выход обращён к востоку.

Питаются мясом, пьют кумыс... кто храбр, силён и способен разбирать спорные дела, тех поставляют старейшинами. Наследственного преемства у них нет. Каждое стойбище имеет своего начальника. От ста до тысячи юрт составляют общину... От старейшины до последнего подчинённого каждый сам пасёт свой скот и печётся о своём имуществе, а не употребляют друг друга в услужение... В каждом деле следуют мнению женщин, одни военные дела сами решают... Войну ставят важным делом... Высшие сохраняют простоту в отношении низших, а низшие служат высшим (т.е. выборным старейшинам и вождям), руководствуясь искренностью и преданностью» (там же, с. 51).

Древнее китайское указание (VII в. до н.э.) на изначальную «сотенную» организацию общин «восточных варваров» и то, что они «не были политически объединены» (с. 51), наталкивают на следующую мысль. Над всей совокупностью более или менее лично свободных кочевников Центральной Азии обретаали попеременное господство различного рода доминирующие племена, под именами которых кочевники и пребывали, пока Чингисхан не восстановил, наконец, их сотенную организацию снова, но уже в рамках единой империи без какой-либо наследственной родоплеменной аристократии.

Если учесть в отношении первого такого племенного союза, что «антропологически хунну были монголоиды, что подтверждают материалы их хуннских погребений Монголии» (с. 58) и что язык поздних «северных» гуннов, откочевавших в I в. н.э. в Семиречье и Восточный Казахстан («земли усуней»), был одинаков с древнетюркским языком гаогюйцев по вполне осведомлённому китайскому источнику (с. 69), то вышеуказанные предположения о возможных опосредствованных связях между гуннами и казахами по культурно-бытовым признакам не должны выглядеть мифологическими. (В конце концов, мифотворческие тезисы К. Даниярова и Б. Адилова вредны науке не столько по содержанию выдвигаемых ими тезисов, сколько по методам их обоснования, которые «надолго и всерьёз» отталкивают науку от смелых, интересных научных идей.)

Аммиан Марцеллин, вполне известный и авторитетный римский автор V в., подтверждает предположение о схожести быта и нравов гуннов с более поздними монголоидными и тюркоязычными кочевыми народами: «...все они отличаются плотными и крепкими членами, толстыми затылками... кочуя по горам и лесам, они с колыбели приучаются переносить холод, голод и жажду; и на чужбине они не входят в жилище за исключением крайней необходимости... они плохо действуют в пешеходных стычках, но зато как бы приросшие

к своим выносливым, но безобразным на вид лошадёнкам, и иногда, сидя на них по-женски, они исполняют на них все обычные свои дела... если случится рассуждать о серьёзных вещах, они все сообща советуются в том же обычном порядке; они не подчиняются строгий власти царя, а довольствуются случайным предводительством знатнейших и сокрушают всё, что попадает на пути... У них никто не занимается хлебопашеством и никогда не касается сохи... кочуют по разным местам, как будто вечные беглецы, с кибитками, в которых они проводят жизнь» (там же, с. 66–67).

Приведённые показания Сыма Цяня и Аммиана Марцеллина как нельзя лучше дополняют сведения представляемой читателям книги. Если же добавить к ним показания о древнетюркских союзах, то сомнений в непрерывности и единстве этногенеза казахов на социальной основе казачества как высшей стадии кочевничества остаётся ещё меньше.

«И воссели над людьми мои пращуры Бумын-каган и Истеми-каган. Воссев на царство, они учредили Эль (Государство) и установили Тёрю (Закон) народа тюрков» — так повествует о начале тюркского эля Йоулыг-тегин, первый тюркский летописец, на двух каменных стелах в 732 и 735 гг. близ р. Орхон, посвящая их Бильге-кагану и Культегину (там же, с. 74). Нет необходимости указывать на идентичность тюркского Эля по этимологическому происхождению и семантическому значению с казахским словом «ель», обозначающим кочевой «народ-государство». Примечательно, что тюркское слово «бодун» (Тюрк Бодун) означает совокупность племён, «народ, состоящий из отдельных племён» и отличается от собственно тюркского племенного союза — Тюрк Эль (с. 79), который их скрепляет. Бодун тем самым напоминает собой древнемонгольский и казахский *журт* в значении подконтрольной территории. Если не учитывать имперские древнемонгольские уделы (*улусы*) как надель (позднее сменённые казахскими жузами), с их *ордами* («народ-войско») в центре управления как войсковыми ставками, то тождественность социально-политического устройства древних тюрков, монголо-татар, кочевых узбеков и казахов будет налицо. Даже тюркское Тёрю, означающее Закон, идентично с казахским Торе, означающем закон (порядок) вообще и сословие «правосудных» чингизидов, охраняющих Закон Чингисхана (Жасак) в частности. В этом отношении примечательно очередное совпадение вышеуказанных монголоидных хуннских погребений и данных тюркоязычных стел по местонахождению в Монголии, в смысле сложения антропологического типа и языковой принадлежности тюркских казаков как кочевников из разных родов и племён.

Их консолидация привела «во второй половине I тыс. к созданию тюркоязычными племенами крупных государственных образований (каганатов) на территории Южной Сибири, Центральной и Средней Азии, Нижнего Поволжья и Северного Кавказа: первого Тюркского каганата, Восточнотюркского каганата, Западнотюркского каганата, Тюркешского каганата, Уйгурского каганата, а также государств енисейских кыргызов, карлуков, кимаков и приаральских огузов (гузов). Это время принято называть древнетюркской эпохой» (там же, с. 75). Налицо этимологическая и семантическая идентичность древнемонгольского слова *Каан* (не путать с просто *Кан*, по Владимирцову) и древнетюркского слова *Каган*, обозначающих статус верховной власти «хана над ханами». А сохранение в чистой форме обычая поднимать их на белой кошме, как в 551 г. Бумын был поднят при провозглашении его каганом Тюркского Эля (с. 78), сомнений насчёт единства древнетюркской эпохи (от тюркютов вплоть до древних уйгуров и кыпчаков) не оставляет. Да и сомнений в части наличия многочисленных элементов казачества, как социального института и этнического образа жизни, становится всё меньше. Различия в политических самоназваниях древнетюркских государств, повторимся сами и повторим иных (в т.ч. В.П. Юдина), проистекали от знатных родов доминирующих племён и не должны нас вводить в заблуждение относительно исчезновения целых народов.

В этом смысле крайне интересными и важными представляются сведения тюркской легенды и китайских исторических хроник от VI в. о том, что среди группы позднегуннских племён, переселённых около 460 г. из Турфана на Алтай монголоязычными жуань-жуанами (аварами), было и племя потомков Ашина, давшего начало древнетюркской государственности. При этом Ашина привели с собой этническую группу из ираноязычного индоевропейского населения согдийцев и тохар, «оказавших огромное воздействие на всю культуру и государственность древних тюрков» (там же, с. 76). Таким образом, мы имеем право предполагать не только социально-политическую, но и историко-культурную основу непрерывности этногенеза казахов как тюркских казаков от поздних гуннов до кочевых узбеков. «Само слово Ашина имеет иранскую этимологию и означает синий, тёмно-синий», что связано с царской ономастикой Восточного Туркестана, следовательно, название народа, подвластного потомкам Ашина *Кок Тюрк*, надо переводить по законам тюркского языкосложения не как Синие Тюрки, а как Ашина и Тюрки». На Алтае «светлый» род Ашина, якобы происшедший от

волчицы, постепенно консолидировал вокруг себя местные, так называемые «алтайские» племена и дал новому, отличному от ранних и поздних гуннов, племенному союзу название *Тюрк* по легендарному местному названию Алтайских гор (там же, с. 75–76). Отсюда, видимо, следует совпадение мифологического происхождения мифического Огуз-кагана древних уйгуров (возможный прототип – гуннский Модэ) и реального древнемонгольского Чингисхана от серого «сивого волка» (монг. «Борте-Чино»), а также казахских «сынов Алаша» от пегого волка.

От этого иранского следа позднегуннского «волчьего» рода древних тюрков и проистекают митраистские (зороастрийские) корни древнемонгольского тенгрианства и до сих пор сохранившегося в казахском быту обозначения исламского Аллаха персидским словом «*Кудай*», также обозначающим единого Бога. Подтверждением тому служат необъяснимые сведения об идентичности в VII–VIII вв. культа Тенгри-Умай, Солнца и Луны, а также всех иных деталей религиозно-мифологического пантеона древних тюрков Центральной Азии (монгольские орхоно-енисейские стелы), гуннов Кавказа («История авган» Мовзеса Каганкаттвачи от X в.) и родственных им дунайских болгар (греческая эпиграфика Мадары). Среди этих схожих деталей есть детальное совпадение показаний Мовзеса о кавказских гуннах, что «наряду с проявлениями скорби (плача и царапания щёк ножом) на кладбище устраивались конные скачки, игры «по демонскому их обычаю» и «предавание разврату», с одной стороны, и аналогичных показаний китайского источника о похоронах знатного тюрка в VI в. – с другой, где «родственники умершего убивают жертвенных животных, надрезают себе в знак скорби щёки, после чего устраивают конные скачки и игры юношей и девушек», которые «носят эротический характер» и после которых «родители молодых договариваются о браках» (там же, с. 146). Особенно необъяснимо совпадение с обоими этими показаниями уникальных эротических игр казахов на публичных празднествах и сборах, включая различного рода асы (поминания).

Но если для объяснения всех этих культовых совпадений гуннов и тюрков принять положение пособия о том, что тюркоязычные этнические группы Прикавказья и Северного Кавказа IV–VI вв., к которым принадлежали гунны Дагестана, неотделимы от основной массы гунно-болгарских племён и надёжно связываются с западной миграцией части союза племён теле (тегер), на основе которого в Центральной Азии сформировались в V–VI вв. новые племенные союзы кочевых гузов («тогуз – огуз») и древних уйгур

(«он уйгур»), доминировавших до монголов (там же, с. 144), то тогда следует признать правомерность представляемой читателям книги в части отождествления басмылов (теле) с казахскими аргынами, которые как центральный этнообразующий субстрат казахов не могли «никуда исчезнуть» и «внезапно появиться». Известно, что эти гаогюйские телеуты, которых называли тележниками (*кит.* теле, *монг.* тегрег), сами называли себя огурами (огузами) и не отличались от тюрков по языку и образу жизни, были многочисленны, но не консолидированы вплоть до VI в., пока их не возглавили древние, т.е. кочевые уйгуры (там же, с. 78). Если учесть, что теле по тюркской легенде были «родичами Ашина, поселившимися на р. Чжучже» (с. 80), возможно, такими же, как кыпчаки с енисейскими кыргызами, и принять этимологическую и семантическую связь Ашина и Алаш(а), а также то, что огузы в лице басмылов или бай-егу, по родословной Шакарима, как-то доминировали над весьма многочисленными найманами во время первых кара-китайских ханов, то выведение Гумилёвым и Шакаримом аргынов от древних уйгур-огузов, или иначе телеских басмылов, выглядит обоснованным.

Интересно, что казахская степь до того, как назваться кыпчакской, была названа арабами огузской (Мазафат ал-гуз). Помимо этой детали, самоочевидно наличие как у гузов, так и у аргынов «казачьих телег» и, следовательно, казачества как социального института. Их монголоидность и тюркоязычность также основательно подтверждены выше. Не только гунны (хунну), но и коренные древние монголы (дарлекины, турлигины) во внешней Монголии были тюркоязычны, включая татар Внутренней Монголии. Согласно сохранный Гардизи (XI в.) легенде, происхождение кимакского союза племён, имевшего большее значение для этногенеза казахов, чем кыпчакское, связано с определённым кругом древнемонгольских татар, а тюркоязычность последних, несмотря на их разноплеменность, Махмуд Кашгарский ещё в XI в., как знаток тюркских наречий, установил вполне определённо (там же, с. 108). Следовательно, несомненна тюркоязычность огузов, входивших в тюркский племенной союз и бывших гаогюйскими тележниками (теле, тегрег, басмыл) на территории Внутренней Монголии. Учитывая это, в то время даже монголоязычные древнемонгольские нируны (кияты, джаджирады, суддузы и т.п.) разговаривали если не на тюркском, то на общем тюрко-монгольском языке, присущем всей «пратюрко-монгольской языковой общности» «алтайских» племён.

В последних терминах скрывается особо важное достоинство разбираемого пособия. Получается, что не было тюркизации древ-

них монгол на территории Казахстана в виде их ассимиляции местными племенами, ранее входившими в огузский, кимаковский, кыпчакский и др. племенные объединения. Более того, судя по тому, что родоплеменной состав казахов, по сути, полностью идентичен древнемонгольскому, «домонгольских» кыпчаков — не совпадает вообще, а современных монголов (халха) — совпадает лишь частично, следует признать правоту В.П. Юдина в части следующего предположения: «Позднее туда (в Казахстан. — *Прим. авт.*) прибыли дополнительные контингенты монгольских воинов с семьями, которые в отдельных случаях даже значительно превышали четырёхтысячные отряды, прежде выделенные сыновьям Чингисхана» (Юдин В.П. Центральная Азия... С. 109). Таким образом, наоборот, древние монголы распределили многочисленные местные рода и племена по своим казахским сотням (тысячам) и тем самым этнически их ассимилировали, навязав своё социальное устройство (образ жизни) и лишив власти их родоплеменную аристократию. То же самое казаки Чингисхана из монгол-нирунов ранее уже проделывали с коренными древнемонгольскими племенами (турлигинами). То есть если о массовом переселении древних монголов говорить пока нельзя, то об отсутствии ассимиляции их (языковой и, возможно, антропологической) можно утверждать вполне определённо. Единые в культурно-бытовом отношении «алтайские племена» пратюркомонгольской языковой общности всегда признавали над собой верховную власть родов, ведущих свою родословную от тёмно-серого, «сивого» волка древних тюрков. Борте-Чино, прозвище легендарного прародителя древних монголов, тоже означало серого волка, как и имя Ашины, которое означало не только синий цвет, но и «благородного» волка (*кит.* «А» и *монг.* «Шино»), от чего некоторые стали необоснованно находить в тотемной генеалогии чингизидов место ещё и для «сизого», «синего волка».

Надо полагать, что древние монголы в этническом отношении внесли в образ жизни местных протоказахских племён лишь социальное устройство. Они освободили «чёрную кость», то есть простой народ, от «белой кости» их родоплеменной аристократии и сделали их всех казаками: свободными воинами-добытчиками на службе у новой единой «белой кости» золотого рода Чингисхана». Казаки были распределены по сотням, военно-административным частям, а не по родам и племенам. Казаки как сословие неимущих, профессиональных военных слуг (нукеров, дружинников), надо полагать, в Казакстане уже были до монголов, но они были в меньшинстве по сравнению с родоплеменным ополчением, которое с приходом

Чингисхана и введением воинской повинности, как и родоплеменная аристократия, сошло со сцены.

Быт и нравы кочевников древнетюркской, т.е. домонгольской, эпохи охарактеризованы Юсуфом Баласагунским в X в. как «война ради добычи, усердие в её поиске и щедрость при распределении добытого среди войска» правителями (История Казахстана и Центральной Азии. С. 131). Хотя известна и более понятная причина военно-демократического устройства древнетюркских кочевников: их со времён гуннов не допускали к свободной торговле с оседлыми восточными народами, товары которых были жизненно необходимы (там же, с. 59). Древние тюрки казаков называли словом «кулсыг ер» (по Махмуду Кашгарскому), т.е. «подобный рабу» свободный «муж-воин», который обеднел и вынужден своим героизмом добывать себе богатство в качестве дружинника на службе у родоплеменной знати. Могущество последней («атылг» – имени-тые), в свою очередь, зависело от таких зависимых, но лично свободных «ер»ов, которые помогали «держатъ эль» и при помощи эля «возглавлять» «кара бодун», простой народ присоединённых родов и племён (там же, с. 131–137).

Что интересно, так это то, что среди простого, лично свободного народа был и слой бесправных невольников, состоящий из несвободных мужчин (кул) и женщин (кюн), которых принято считать рабами и, соответственно, именно так переводить эти слова. На самом деле они просто были в своё время захвачены в плен и обязаны были кочевать вместе со своими хозяевами, но вряд ли использовались как рабы в смысле подневольного, неоплачиваемого труда на общественных работах по примеру классического (западного) или патриархального (восточного) рабства. Они действительно были поначалу невольниками, труд которых использовался в домашнем кочевом хозяйстве, которое не отличалось строгой регламентацией, но впоследствии они становились как бы членами кочевой большой семьи без права откочёвки. Они напоминали собой скорее древнемонгольских «унаган баголов», которые выбирали путь «вечного служения» какому-либо знатному роду или человеку, чем рабов в общепринятом, «не степном» понимании. Подтверждением этому служит свидетельство арабского автора Ибн ал-Факиха от конца X – начала XI в. о том, что «попавшие в рабство, а затем вернувшиеся» вместе со своими новыми хозяевами «в родное племя не возвращали себе прежнего статуса», потому что «время от времени какая-либо группа (тюрков) покидает своё племя и переходит в другое племя» (там же, с. 138). Таким образом, в условиях Великой степи

все рано или поздно получали возможность откочевать и какое-то время казаковать, испытывая свою судьбу, а не становиться баголом (*багалы*) или кулом.

Так, в Онгинской надписи древнеуйгурских рунических памятников сер. VIII в. Бильге-каган увещевает: «Если ты, тюркский народ, не отделяешься от своего кагана, от своих бегов, от своей родины... ты сам будешь жить счастливо» (с. 151). Вторит ему и один из кыргызских беков в своей эпитафии: «Простой народ, будь усерден (трудолюбив)! Не нарушай установлений эля!» (с. 132). Сама идея отделения простого народа и невольников в виде откочёвки пронизывает всю суть управления родоплеменной знати и каганов, и страх перед институтом казакования заставляет их постоянно «вскармливать народ», т.е. организовывать поступление добычи, её распределение и защиту. В уцелевших фрагментах Бугутской надписи формула такого «радения» о тюркском народе повторена трижды: про Муган-кагана, Бильге-кагана и Элетмиш-кагана (с. 134). Дело в том, что, как и у кочевых казахов, у древних тюрков в почёте были богачи («байбар»), «бедность не вызывала сочувствия, более того, была презираема», а «понятие собственности... прежде всего на скот, проявляется в орхоно-енисейских надписях со всей определённости» (с. 136). Таким образом, описание в данном пособии древнетюркской эпохи не опровергает, а подтверждает посыпки автора о тюркоязычности термина «казак» и древности социального института казачества как основы этнического образа жизни и самоназвания кочевых казахов.

В отношении древнемонгольской эпохи Казахстана данное пособие подтверждает позицию автора, что русское название «Золотая Орда» относилось к Улусу Джучи от Дуная до Иртыша и в последующем называлось Узбекским улусом. Левое крыло (восточнее от р. Волга) этого улуса с центром в г. Сыгнаке на Сыр-Дарье под неформальным названием Кок Орда (Синяя Юрта как центральная ставка) было под домом Орду-Ежена. Оно было номинально зависимо от западного правого крыла с центром в г. Сарай на Волге под названием Ак Орда (Белая Юрта — центральная ставка) под домом Бату, который имел «право на золото», раз владел белым цветом. В своё время, до похода и для похода на Русь, сам Чингисхан дал начало такому делению (по «Чингис-Наме» Утемиш Хаджи), поставив белую юрту для Бату и синюю — для Орду, оставив Орду тем самым «право на серебро» и подчинив старшего сына Джучи младшему. В этом вопросе прошейбанидскому историку можно верить вполне, оставив под сомнением его показания о немотивированной

постановке Чингисханом ещё одной, серой юрты Шейбану, сыну не от старшей жены Джучи, которому вообще не было места в вопросе выбора главы Улуса Джучи. Все остальные деления Золотой Орды производились домом Бату, так как Ак Орда стала главной военной ставкой всего Улуса Джучи. Именно Ак Орда получила название Жуз-Орды, т.е. Орды-Сотни, которая должна была для похода на Русь и на Запад прирастать казакими, т.е. местными выходцами, отделившимися от своих родов и племён. Смешение неформальных названий домов Бату и Орду произошло от того, что чингизид Синея Орды Урус-хан, потомок Орду и основатель династии казахских ханов, в попытке снова объединить всю Золотую Орду в период безначалия (после смерти всех батуидов) захватил власть в Ак Орде в 1375–1376 гг. Затем в 80-х гг. того же века это всё-таки удалось другому чингизиду из Синея Орды Тохтамыш-хану, потомку Тука-Тимура. С тех пор «синие» ордуиды в лице казахских ханов считали себя законными претендентами на Ак Орду и, соответственно, на верховную власть в Улусе Джучи в отсутствие батуидов, так как Орду-Ежен был старшим сыном Джучи (там же, с. 173–176).

Дальнейшее внутреннее деление Кок Орды, по словам Абулгази и Махмуда ибн Вали, было произведено в Сарае уже Батуханом после возвращения из похода в Восточную Европу: к самому восточному Улусу Орду (первого сына Джучи) в районе Верхнего Иртыша и оз. Ала-Куля добавились номинально подчинённые ему Улус Шейбана (пятого сына Джучи), к востоку от р. Урал в районе Иргиза, Ори и Илека до Каракумов на Сыр-Дарье, и улус Тука-Тимура (тринадцатого сына Джучи), к западу от р. Урал в районах Северного Кавказа, Астрахани и Мангышлака (там же, с. 227–228). Были и другие деления, но они были либо не основными, либо касались иных орд и улусов. Учитывая «строгую иерархию родов и племён Центральной Азии» (с. 135), нетрудно от этого дополнительного деления Кок Орды на три основных улуса предположить происхождение трёх жузов Казахстана по порядку старшинства указанных сыновей Джучи. Касательно же родоплеменного состава этих жузов, которые также делятся по старшинству, автор несколько изменяет своё мнение относительно длительной последовательности сложения казахских жузов как казахских орд и очерёдности поддержки Чингисхана протоказахскими родами и племенами. Такая последовательность вряд ли доказуема в обозримом будущем, но она не исключена как фон в вопросе генеалогической близости древнемонгольских военачальников протоказахских родов и племён к роду Чингисхана. В любом случае данное посо-

бие только подтверждает предположение автора о происхождении Старшего, Среднего и Младшего жузов Казахстана от деления древнемонгольской Жүз-Орды как казахьей империи Чингисхана, сократившейся до размеров современного Казахстана. Как древнемонгольские улусы («государства-владения»), так и этнотерриториальные жузы были объединениями именно родов и племён. Если учесть это и принять при этом версию идентичности родоплеменного состава вышеуказанных Улусов Орды, Шейбана и Тука-Тимура, с одной стороны, и Старшего, Среднего и Младшего жузов — с другой, то «одна из главных загадок казахской истории» (с. 281) станет наполовину решённой на более или менее научной основе.

То, что древние монголы были казакáми, подтверждается также и тем, что их кочевое государство в Семиречье «Моголистан», роды и племена которого влились в Старший жуз, называлось также и Страной Джете, что с монгольского означало «казачью вольницу». В частности, Махмуд ибн Вали в XVII в. прямо заявляет: «Джете — то же самое, что Мамлакат-и Моголистан» (с. 196). Даже Тимур-Аксад (Тамерлан), славившийся своей жестокостью, в результате более чем десяти походов так и не смог подчинить себе древнемонгольскую вольницу (с. 201) ни в Могулистане, ни в Казакстане.

Касательно этимологии и семантики слова «казак» пособие также признаёт вышеизложенные положения Левшина и Юдина, которых придерживался автор при первом издании этой книги в 1995 г., когда этим положениям, особенно публично, не придавали должного и общепринятого на сегодня значения. Примечательно, что впервые на уровне учебного пособия осторожно, но авторитетно постулируется, что в русском языке это тюркское слово появляется именно от этих значений в смысле свободного «удальца, без определённых занятий» и «вольнонаёмного батрака» в конце XIV в., что «первоначальной родиной русского казачества историки признают южные окраины Руси, смежные с Кыпчакской степью» (там же, с. 249). Единственное отличие от утверждений автора: редакторы пособия так и не допустили к научной жизни самоочевидную мысль, что коренные русские казакí («ордынские») везде, а не только на южных окраинах Руси, произошли от древнемонгольских, «татарских» казакóв Золотой Орды и встали на службу Московской Руси лишь после её «освобождения» от монголо-татарского ига. Одним словом, пособие утверждает, что «исходное значение термина *казак* — социальное: изгой, который бродит по разным местам, прокармливая себя мечом своим — казак; человек, который пускается в дальний и опасный путь один, без товарищей — казак; удалой молодец,

по выражению Бабура, «неутомимо, с отвагой угоняющий табуны врага» — тоже казак. Людей, ведших какое-то время образ жизни казака, по необходимости или доброй воле, всегда было немало. ...По понятиям того времени, как передаёт автор Тарих-и Рашиди, это считалось даже похвальным» (с. 250). Таким образом, отличие мнения автора от мнения редакторов пособия только в одном: автор данной книги, на основании всех этих показаний, постулирует, что этот социальный статус «свободного состояния» был у древних монголов и стал у кочевых казахов полноценным этническим признаком. Это вполне естественно, если полагать за основание этноса образ жизни, стереотипы поведения и иные культурно-бытовые свойства социальных общностей, а не их кровно-родственные, расовые и иные антропологические признаки, что технически (формально-определённо) не выдерживают никакой научной критики в отношении более-менее больших родов, племён, народностей и т.п.

Культура и быт жизни казака были скромными, хотя и оригинальными. Отсюда его специальное обозначение *казакане*, т.е. показатки. (Возможно, отсюда и русский *казакин*.) Присоединившихся к казaku товарищей также специально обозначали *казакдаш*. Так возникали военные сообщества из казаков, казачьи вольницы, по-мусульмански обозначаемые *джама ат-и казак* (с. 251). Комментарии об этнографичности данных явлений — излишни. Казачий статус керейтского Тогирил (Тогрул) хана, тайчудского Есугябатыра, самого Чингисхана, да и их подданных тоже, несомненен и является одной из причин, почему они пускаются в дальние путешествия одни в опасной для них степи. То, что были казаки могольские, киргизские, узбекские, ногайские, русские и т.п., говорит не только о нарицательности термина *казак*, пристающего к разным группам скитальцев, но и о том, что ранее все эти казаки были из одного большого древнемонгольского этноса или, вернее, суперэтноса, образованного сознательной имперской организацией степняков по сотням (тысячам). «Другими словами, из Узбекского Улуса выделялась и прикочевала в Семиречье не просто группа разрозненных племён, недовольных политикой Абулхаира... не просто политическая группировка, а субэтническая общность конгломератного типа, обособившаяся ещё до откочёвки 1459–1460 гг.», поэтому, «согласно записям известного этнографа XIX в. А. Хорошхина, казак обычно говорил: «Предки мои, начало моё — узбеки» (с. 252).

Вот почему шейбанидские узбек-казаки, откочевавшие в Маверенахр, сохранив за собой имя улуса, основанного шейбанидом (не батуидом) Абулхаиром, исчезли к XX в. как субэтнос, передав это

имя оседлому населению Узбекистана, а ордуидские узбек-казаки, откочевавшие в Семиречье с потомками Урус-хана, отказались от этого имени, чтобы отличаться от шейбанидских, и приняли имя своего образа жизни, поскольку у них никогда не было и так и не возникло единого хана, который назвал бы их урусами по имени Урус-хана, основателя первого собственно казахского ханства. Все эти чисто политические группировки были субэтносами единой культурно-бытовой казахской общности.

Религия этого казахского метаятноса была наиболее консервативным культурно-бытовым элементом. Как это было показано выше, тенгрианство в нём изначально было ещё в докыпчакское время гуннов и древних тюрков, оно же в нём и осталось в древнемонгольскую и казахскую эпохи, только видоизменилось и зашифровалось под ислам, поскольку он был внедрён в него насильственно и лишь внешне. Пособие обозначает, что вначале хан Берке принял ислам лично в сер. XIII в., затем хан Узбек заставил всех чингизидов принять ислам, объявив его государственной религией Золотой Орды в начале XIV в., после чего эмир Эдыге безуспешно «предпринял попытку насильственного внедрения ислама в среду кочевого населения» в начале XV в. (там же, с. 269). Кроме изначально мусульманского населения болгарских городов Поволжья и Прикамья (одни из предков современных татар), а также Хорезма (одни из предков современных узбеков), в большинстве своём казаки Золотой Орды мусульманами так и не стали, пока во 2-й половине XVIII в. российские власти по специальному указу не начали строить мечети и организованно засылать в казахские степи с севера мусульманских проповедников. В 80-х гг. того же века уже «официально действовал некий ходжа Абу-л-Джалил, носивший почётный титул *мур* (духовный наставник) всего киргиз-кайсаковского журта» (с. 272). Россия добилась, чтобы в XIX в. казахские степи формально сделались мусульманскими. Во многом мнение автора о казахском исламе как не ортодоксальном сходится с положениями пособия, за исключением того, что автор считает казахский ислам суфийским, а не суннитским, и не понимает, почему в пособии никак не упоминается Казрет Кожа (Яссауи), имевший ранее, в «домонгольский» период, не меньшее значение в формировании казахского ислама, чем царская Россия — в «послемонгольский». При этом автор признаёт, что существенной коррекции подлежат его взгляды в отношении происхождения рода Кожа от Ходжи Ахмеда Яссави (Казрет Кожи), благодаря обоснованному утверждению пособия о том, что ходжи не имеют единой генеалогии, в отличие от чингизидов и саидов как

потомков Пророка от его дочери Фатимы и четвёртого халифа Али (там же, с. 376–377).

Касательно иных сфер жизни в казахской степи через всё пособие «красной нитью» проходит, но так и не декларируется прямая преемственность, этническое единство и непрерывность истории кочевого общества на протяжении полутысячелетия с XV по XIX век. В частности, это проявляется в детальном совпадении описания общественного устройства древнемонгольских и казахских ханств (там же, с. 365–384). Так, по «Семи Установлениям» — *Жети Жаргы*, составленном в XVII в., по преданию, Тауке-ханом совместно с Толе Би из Старшего жуза, Казыбек Би из Среднего жуза и Айтеке Би из Младшего жуза, только чингизидам принадлежало право на ханское правление, т.е. на верховную военную власть. Гражданское управление, если таковым можно было назвать самоуправление племён, оставалось в руках местных родоначальников — биев, власть которых, как правило, не выходила за рамки разрешения споров. Почти так же, как и в Джасаке Чингисхана, в Жети Жаргы нет понятия «политических и должностных преступлений» и узаконивается «регулярное налогообложение боеспособной части населения» (с. 368), поскольку «податного» оседлого населения у кочевников не остаётся. Гражданские отношения также не получили достаточной разработки в Жети Жаргы, поскольку обычное право вполне их регулировало. Суд вершился ханами и биями, но, поскольку принудительной силы государства не существовало, исполнение их решений совершалось самими выигравшими участниками спора в виде насильственного угона скота (барымты), что считалось правомерным явлением (с. 372). Казахский *шаруа*, как и древнемонгольский *карачу*, есть «рядовой кочевник — юридически свободное лицо» со всеми личными и имущественными правами (с. 377), но как истинный казак он был обязан нести воинскую повинность по ещё действующему таким образом Закону Чингисхана и носить оружие, без которого он терял право голоса в народных собраниях. Одним словом, хан был просто верховным судьёй и главнокомандующим с обязанностью охранять общественный порядок и территорию, а также правом вести переговоры с иными странами и народами (с. 383–384), что в точности соответствует описанию ханов Золотой Орды в расцвет её мирового могущества (там же, с. 219).

Касательно экономического явления баев как всеми почитаемых богачей, а также лично несвободных «рабов» и домашнего «рабства», в рассматриваемом пособии тоже не найдено существенных отличий между до- и поселемонгольскими периодами. Даже у

гуннов термины были идентичны в указанных отношениях (*бай*, *кул* и т.п.). Здесь нет расхождений автора с редакторами пособия во взглядах, но, единственно, хотелось бы отметить несогласие с неточностями в некоторых интерпретациях и посылках пособия.

В частности, создаётся ощущение, что пособие, как и все и как прежде, принимает само собой разумеющимся принятие внешних арабских названий в качестве древнемонгольских и казахских самоназваний. Это касается, прежде всего, названия *Деит-и Кыпчак* в отношении казахской степи, которое ей дал арабский географ Х в. Насири Хосров в ознаменование доминирования кыпчакского союза племён над огузским, а также введённого в Х в. Великими Сельджуками арабского названия сирийского происхождения *султан* в отношении торе, сословия чингизидов. Вряд ли древние монголы и тем более казахи называли в быту своих торе султанами, а казахскую степь — кыпчакской, особенно после поражения и откочёвки кыпчаков в Европу. В этом вопросе мусульманские источники следует воспринимать с учётом чужеродности социального восприятия степной жизни восточными оседлыми народами, примером чего служит отсутствие в них упоминания в XVI—XVII вв. казахских жузов, хотя в то время они несомненно должны были уже быть, судя по упоминаниям в русских «Распросных речах...» от 1616 г. (с. 386—387). Поэтому считаю важным обратить внимание редакторов пособия на доказанные и авторитетные мнения Валиханова и Радлова в отношении перевода казахского слова *бий* или *би* как «судья» от глагола *биілік* (судить, рассуждать) и на ошибочность выведения этого слова от тюркского *бек* и уж тем более приравнивания его значения к арабо-персидскому *эмиру* и монгольскому *нойону* (с. 379). Излишним было также утверждение о том, что «отдельная личность имела смысл только как часть рода, и только род был юридической единицей» (с. 378). Это утверждение является данью стереотипному рассмотрению казахов как восточного и азиатского народа, а также как традиционного общества, и не имеет под собой достаточного основания, поскольку любая личность, даже современного западного человека, апеллирует за обеспечением своих прав к обществу, в котором живёт и представителем которого является.

Касательно смены улусов как военно-административных делений, не привязанных к территории родоплеменных объединений, этнотерриториальными жузами, где союзы племён привязаны традицией к уже ограниченной территории, в пособии сказано немного. Но существенно важными указаниями являются: 1) основу улуса

как «государства в наследственном владении» хана, как и прежде, представляет *ель*, «народ, составляющий государство», союз кочевых племён, родов и казаков, т.е. людей, «уход которых означал развал, гибель улуса»; 2) улус имеет подконтрольную территорию *журт*, *йурт*; 3) обычный улус насчитывал приблизительно 60 000 человек, а укрупнённый в виде улусного объединения — от 300 до 400 тысяч человек, при этом в XVI в. в Казахстане было около 20 обычных улусов в виде 3 укрупнённых, т.е. «единству верховной власти не соответствовало единство управления»; 4) три жуза появились не позднее конца XVI в. и поначалу возглавлялись биями, существовали одновременно с тремя укрупнёнными улусами, пока полностью не заменили собой эти улусы к XVII в.; 5) к 20-м гг. XVIII в. торе (чингизиды) возглавили жузы вместо биев, оставив последним только родоплеменное управление, после чего улусы больше никогда не возникали (там же, с. 384–387). Из этих ценных обобщающих указаний мы имеем право предположить, что жузы после наречения Ак Орды Жуз-Ордой существовали всегда, но наличие неограниченных этногеографических пространств для политической экспансии улусных ханов не позволяло жузам жёстко зафиксировать за собой территории, так как маршруты кочёвок соответственно не были устоявшимися. Это стало необходимым и возможным только после освобождения от «монголо-татарского ига» и усиления России и Китая, которые зафиксировали свои границы с казахской вольницей Казахстана и тем самым замкнули её территорию, если учесть, что среднеазиатские государства давно это сделали вдоль Сыр-Дарьи после завоевания их узбеками-шейбанидами. Именно поэтому не было никаких драматических эпизодов при переходе власти от торе к биям и обратно, как во времена после «Великой замятни» (смуты в Золотой Орде), когда один только сюжет рабства джучидов у Тенгиз Бути при подневольном строительстве ими мавзолея Джир-Кутлы заслуживает художественного описания. Таким образом, мы не можем согласиться с редакторами пособия в том, что речь шла о «последовательной смене форм организации казахского общества» (с. 387), так как в жузах укрупнённые улусы и их журты лишь совместились. А верховная власть как была у торе, так и осталась, впрочем, также и самоуправление племён как было под биями, так и осталось. Просто у ханов исчезла возможность образования и/или перераспределения новых улусов, «государств-владений», а казаки окончательно установили маршруты своих регулярных кочёвок в условиях их ограничения по территории. С момента потери необходимости, да и возможности откочёвок для казакования в

поисках новых государей и государств древнемонгольские казаки стали превращаться в современных казахов. То есть истинно новый, «не имперский» этнос стал рождаться только в XVII в. на обломках суперэтноса древнемонгольской казахьей империи Чингисхана.

Вот почему пресловутые «казахьи телеги» (казак терген) как войлочные «кибитки на арбах» заменяются разборными юртами в том же веке, внося в культуру и быт казахов как этноса кардинальные изменения (с. 389). И поскольку нельзя согласиться с тем, что следствие определяет причину, постольку нельзя согласиться с тем, что эти изменения явились фактором образования жузов. Также нельзя согласиться с пособием, что в XVII в. улусная система кочевания была заменена аульной (с. 389). Во-первых, улус — это чисто политическое образование и улусное кочевание экономически невозможно для условий казахской степи; во-вторых, куренный способ кочевания, как и любой иной таборный способ кочевания, перестаёт существовать после победы аульного способа кочевания казаков Чингисхана на территории Монголии; в-третьих, аульный способ кочевания уже был доминирующим в кыпчако-кимакском союзе племён на территории Казахстана до образования Улуса Джучи. Повторимся, что аульный (читай байский) способ кочевания есть казачий, т.е. высший этап развития кочевого скотоводства. Казачий способ кочевания по определению доминировал во всех казахьих ордах (Старшем, Среднем и Младшем жузах).

Так что на вопрос пособия, «каким образом свершилось превращение одного из невысоких военно-административных терминов в обозначение крупных племенных (аульных) сообществ», следует ответить, что казаки изначально всегда распределялись по сотням, а не по родам и племенам. Казачьи сотни, с одной стороны, внутренне подразделялись на десятки и составляли более крупные военно-хозяйственные подразделения в виде тысячи и тумена (десять тысяч) — с другой. Именно поэтому Ак Орда как главная, «золотая» ставка Улуса Джучи, согласно Махмуду ибн Вали, называлась «Йуз-Ордой» (с. 390), т.е. Сотней-Ордой. Осталось только понять, почему старшинство между родами и жузами было по прямой линии, когда «самый последний род Улу Жуза имел преимущество перед самым старшим родом Орта Жуза и т.д.» (с. 391). Мы полагаем, что это связано с генеалогической близостью сотников и тысячников Чингисхана как родоначальников политических протоказахских племён к чингизидам, а также с последовательностью их присоединения к Чингисхану, с одной стороны, и со старшинством джучидов — ханов левого крыла Улуса Джучи: Орду, Шейбана и Тука-Тимура — с другой.

Публицистические статьи Р. Темиргалиева

Начиная с 2007 г. на простор современной историографии Казахстана врываются статьи Р. Темиргалиева (Zonakz.net). Эти статьи по стилю изложения являются публицистическими, поскольку в них не выдерживаются установленные в науке правила оформления исследований. Несмотря на это и на то, что он не имеет учёной степени (как в своё время не имел её и В.П. Юдин), глубина и острота его статей не оставляют сомнений в его непосредственном знакомстве с широким кругом источников, умении их анализировать и интерпретировать. При этом он не подпадает под власть авторов источников. Научная объективность и проработанность его статей вызывают вполне определённое уважение к его вовлечённости и работоспособности. Наконец в 2009 г. издаются две его изумительные по фактажу книги: об истории казахского ханства «Настоящая история Казахского ханства» и о феномене батырства «Эпоха последних батыров (1680–1780)». Вдохновляет, что многие из положений Р. Темиргалиева, независимо от переиздаваемой ныне книги, подтверждают её допущения и гипотезы от 1995 г., основанные на изучении узкого круга общеизвестных и доступных источников.

Приведём некоторые из его положений.

Взгляды автора близки тому, что он пишет в статье **«Казахи и Россия. Было ли «добровольное присоединение»?»** (Алматы, 17.07.2007) (www.zonakz.net/articles):

«Всё чаще весь период пребывания Казахстана в составе России и СССР изображается как 260 лет русского ига... В трудах М. Козыбаева, М. Магауина, К. Даниярова и др. принудительный характер присоединения Казахстана к России уже не подвергается никакому сомнению... Сам же факт вхождения Казахстана в состав России имеет в научной среде явно негативную оценку... Лишь начиная с XVIII века, со времён присоединения Казахстана к России, изучать и понимать историю казахов становится гораздо проще. Можно сколько угодно говорить о предвзятости и односторонности документов той эпохи, но по крайней мере историки уже имеют дело с точным текстом «Устава о сибирских киргизах», а не с народными легендами о кодексе «Қасым ханның қасқа жолы».

...К сожалению, для казахских национал-историков объективных причин для негативной оценки периода нахождения Казахстана в составе Российской империи нет... Вхождение же Казахстана в со-

став России действительно по большей части происходило в мирной форме». Казахские ханы «по собственной инициативе принимали российское подданство, о чем свидетельствуют не только их многочисленные присяги, но и масса других источников. ...Деятельность казахских батыров по большей части безосновательно характеризуется как национально-освободительное движение. ...Срым Датов, Жоламан Тленшиев, Исатай Тайманов, Жанкожа Нурмухаммедов и многие другие «борцы за независимость» в своих требованиях даже не поднимали вопроса об отделении от России. Пожалуй, единственным серьёзным носителем национально-освободительной идеологии в XIX веке можно признать лишь хана Кенесары. Но ведь его деятельность встретила сопротивление прежде всего среди самих степняков, осознавших выгоды российского подданства. Казахи составляли большую часть карательных отрядов, направляемых российскими властями для подавления его бунта... Даже простые казахи-шаруа находились в гораздо лучших условиях, чем, в частности, русские крестьяне, до 1861 года вообще находившиеся под гнётом крепостного права. ...Преобразования, свершённые во время пребывания Казахстана в составе Российской империи, в принципе трудно переоценить. Согласно переписи 1897 года, численность казахов достигла 4 млн человек, т.е. небывалой доселе цифры, и это обстоятельство опровергает любые инсинуации о том, что российскими властями осуществлялся «геноцид на фазе перехода в этноцид против казахского народа», как пишет о том известный историк М. Абдиров в книге «История казачества Казахстана».

...Именно при большевиках казахи получили формальный суверенитет, обернувшийся впоследствии реальной государственностью. Тем более что такие казахи-большевики, как Т. Рыскулов, А. Джангильдин, А. Иманов, С. Сейфуллин, до сих пор считаются национальными героями. Можно было бы долго перечислять все положительные стороны сосуществования казахского и русского народов в едином политическом, экономическом и культурном пространстве. Но они и не составляют секрета для любого человека, беспристрастно изучающего историю.

...Вероятно, причины появления исторически некорректных мышлений казахских историков и публицистов кроются не только в национализме, проникающем в науку. Подобная трактовка казахско-русских отношений была выработана американскими и западноевропейскими исследователями ещё в пору «холодной войны» и вследствие геополитического соперничества с Россией. Не случайно отечественные учёные так любят ссылаться в своих работах на тру-

ды А. Боджера, Р. Пирса, М.Б. Олкотт и других иностранных историков. Фактически во многих нынешних книгах по истории казахско-русских взаимоотношений мы знакомимся с американской точкой зрения на этот вопрос».

Также взгляды автора близки к выводам Р. Темиргалиева, изложенным в статье **«Джунгары в истории Казахстана. Необъективная история»** от 02.05.2007 г. (www.zonakz.net/articles):

«Эпоха «актабан-шубырынды» сейчас преподносится как нечто священное и по степени своей трагичности ставится в один ряд с коллективизацией 30-х годов XX века... Национальная историческая версия гласит, что западные монголы (ойраты, джунгары, калмыки) на протяжении то ли ста, то ли двухсотпятидесяти лет пытались завоевать казахские степи... целенаправленно занимались геноцидом казахского народа, а противостоять этому мешала феодальная междоусобица. Что именно борьба с этим нашествием препятствовала развитию казахского государства и явилась главной причиной присоединения к России.

...Подобное понимание истории выработалось исключительно вследствие необъективности историков. Потому что все документальные сведения говорят лишь о том, что стычки джунгаров и казахов ничем не отличалась от таких же заурядных региональных столкновений. Противостояние казахских правителей и среднеазиатских шейбанидов приводило к ещё более масштабным и кровопролитным битвам, нежели «Ор-Булак» или «Аныракай». Да, конечно, джунгары были явно не прочь захватить стратегически важные присырдарьинские города, овладеть кочевьями, и иногда оказывались в роли инициаторов конфликтов, но «по большому счёту джунгарам невыгодно было воевать с кем-либо, поскольку в их бесконечной войне с Цинской империей на счету действительно был каждый боец. Зато кровно заинтересованы были в этом как раз китайцы, и некоторые сведения говорят об их активной политике в этой сфере... Осознанно это происходило или нет, но Джангир, Тауке, Аблай, как и другие правители, определённо действовали в интересах Китая.

...Джунгарские контайши в своих письмах хотя бы объясняли свои походы на казахов необходимостью отмщения за «прежние буйства и набеги их». Война 1698—1699 гг., к примеру, была вызвана совершенно безобразным поведением казахского хана Тауке. Последний сначала бесцеремонно ограбил несколько джунгарских

караванов, а затем подло перебил посольство в 500 человек, так что джунгары были просто вынуждены начать очередную войну. Казахские ханы о причинах столкновений скромно умалчивали... Лишь позже отдельные историки выдумали версию о том, что злобные монголы хотели, оказывается, восстановить империю Чингисхана. Не удивлюсь, если в школьных учебниках вскоре будет описываться, как казахи, приняв удар диких монгольских орд на себя, спасли Европу... Очень спорный вопрос, кто кого хотел вырезать и кто кого хотел покорить. Тем более что дело закончилось чуть ли не поголовным физическим истреблением джунгаров. ...Тем же ревнителям казахской истории, которые не могут отказаться от привычного понимания «актабан-шубырынды», можно напомнить о вторжении казахов в Джунгарию в 1712 году, когда те были замучены трёхгодичным периодом засух, джутов и неурожаев.

...Кстати, об «актабан-шубырынды» нет абсолютно никаких достоверных сведений. Все авторы, повествующие об этом событии, опираются на народные сказания, забывая об их изначальной художественной составляющей. ...Конечно, скорее всего, факт «исхода белых пятков» действительно имел место. Однако утверждение о том, что этому событию предшествовало истребление половины казахского народа, никакими существенными доказательствами не подтверждено и серьёзно рассматриваться не может. Ведь мы не говорим о том, что когда-то на территории Казахстана обитали жезтырнаки, айдахары и мыстан-кемпиры только потому, что об этом говорят фольклорные источники. Народные сказания повествуют и о том, что юный султан Аблай убил на рыцарском поединке сына контайши Галдан-Церена – Чарча, хотя по документам известно, что детей с таким именем у правителя Джунгарии не было.

Не следует забывать и о том, что отношения джунгаров и казахов вовсе не ограничивались военными действиями. Хотя хроникёров прошлого, как и всегда, волновали больше политические события, сохранились и сведения об экономических связях. В результате торговли казахи получали для себя хлеб, яркендские ткани и верблюдов, поставляя взамен шкуры лис и корсаков. Взаимное влияние культур этих двух кочевых этносов было огромно, и даже современный казахский язык кишит словами монгольскими, так же как язык ойратов был наполнен тюркизмами. Многие обычаи и традиции этих братских народов были схожи. Что там говорить, если и знаменитое уложение «Жети Жаргы», по сути, было казахским вариантом джунгарского кодекса законов «Их Цааз». Всем, кто привык рассматривать проблему казахско-джунгарских вза-

имоотношений в традиционном освещении, необходимо уяснить для себя и то обстоятельство, что джунгары существенно поучаствовали в этногенезе казахского этноса. Общеизвестен тот факт, что у казахов красавицы калмычки ценились очень высоко. Баи их покупали, а бедняки добывали в набегах, поскольку были убеждены, что от межнациональных браков именно с джунгарками рождаются крепкие дети. Кроме того, выходцы из монгольских этносов традиционно составляли туленгутскую гвардию казахских султанов и ханов. Значительное количество западных монголов вошло в состав казахского народа и в результате трагических событий XVIII века. Поэтому история джунгаров и Джунгарии является, в огромной мере, и историей казахов и Казахстана.

Традиция негативного отношения к джунгарам берёт начало ещё со времён присоединения Казахстана к России. Сначала постарались историки метрополии, по вполне понятным причинам. Их оценка исторических событий также всецело зависела от идеологии государства, а «киргиз-кайсаки», в отличие от «зюнгорцев», были верноподданными инородцами империи. Впоследствии эта оценка преемственно была развита в советских монографиях с такими названиями, как «Под надёжную защиту России». ...Однако мысль о том, что казахи вследствие джунгарской угрозы были вынуждены пойти под протекторат Российской империи, хотя и пользуется популярностью по сегодняшний день, на самом деле не выдерживает никакой критики. Царские власти вследствие своего шаткого положения в Сибири при всём своём желании не могли существенно помочь казахским ханам. В последовавших после принятия российского подданства войнах с джунгарами и китайцами на стороне казахов ни один русский солдат участия не принимал. Причём ханы особенного неудовольствия по этому поводу не высказывали. Потому как присоединение к России было вызвано скорее тем, что животноводы-казахи просто отчаянно нуждались в свободном доступе на российский рынок. Политика хана Абулхаира, как и других казахских властителей, была всего лишь концентрированным выражением экономики. Чтобы в этом убедиться, достаточно просто посмотреть сохранившиеся данные о колоссальных поставках скота в тот же Оренбург.

Миф о джунгарском нашествии в истории Казахстана удивительно подобен мифу о половецких нашествиях на Русь. Сколькими учёными подвергалась объективной критике эта концепция, но она оказалась несокрушима. Официальная российская наука знает, что половецкие ханы защищали Киев при вторжениях венгров и поля-

ков, что русские князья ходили на помощь к половцам при нападениях сельджуков и монголов. Знает она и о том, что столкновений между кыпчаками и русскими было куда меньше, чем братоубийственных войн между киевскими, черниговскими или рязанскими князьями, но, тем не менее, не может отказаться от исторически неоправданных выводов».

Взгляды автора на основание казахского государства также совпадают, за исключением категоричного стиля и некоторых неточностей, с тезисами Р. Темиргалиева в статье **«К вопросу об основании казахского ханства»** (www.zonakz.net/articles/19246):

«Практически все труды – и сугубо научные, и научно-популярные – повествуют нам следующее: В первой половине XV века в восточной части Дешт-и Кипчака существовало так называемое «государство кочевых узбеков». Основано оно было в 1428 году ханом Абулхаиром – чингизидом шибанидской ветви (Шибан – сын Джучи-хана, внук Чингисхана). После нескольких победоносных войн Абулхаиру удалось овладеть большей частью территории нынешнего Казахстана. Однако примерно в 1457 году этот хан потерпел сокрушительное поражение в войне с ойратами (западными монголами). Сложившейся в ханстве ситуацией воспользовались вассалы Абулхаира – султаны Гирей и Джанибек и с группой своих приверженцев откочевали в пределы соседнего Моголистана. За беглецами закрепилось название «узбеки-казаки». Термином «казак» в то время обозначали степную вольницу, не входившую в состав улусов, возникших на развалинах Золотой Орды. Сам же факт откочёвки Гирей и Джанибека, по мнению историков, имел огромное значение в истории как казахского этноса, так и казахского государства.

В это трудно поверить, но все красочные описания откочёвки Гирей и Джанибека, изложенные на страницах многих десятков солидных научных книг и простых школьных учебников, опираются на один-единственный источник, а именно на «Тарих-и Рашиди – сочинение, написанное в XVI веке Мухаммад Хайдар Дуглатом. Если не считать более поздние летописи, прямо пересказывающие Мухаммад Хайдар Дуглата, других источников, упоминающих об этом событии, попросту нет. Конечно, можно сказать, что очень многие события не то что в казахской, но и в мировой истории нам известны зачастую только из одного источника. Но в том-то и дело, что современные историки имеют на руках несколько летописей, в ко-

торых описаны события, происходившие на территории Казахстана в XV веке.

Первое место среди них, безусловно, занимает «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани», написанное Масудом бен Османи Кухистани. В этом сочинении автор подробнейшим образом описывает все более или менее значимые события, происходившие в «Узбекском» улусе в 20–60-х гг. XV века, перечисляет все племена, подчинявшиеся власти Абулхаира, называет поимённо всех придворных и военачальников, однако и словом не упоминает о Гирее и Джанибеке. Такая же картина обнаруживается и при знакомстве с трудами других шибанидских историков. Ханы шибанидской династии были заклятыми врагами казахских чингизидов, и естественно, что их придворные историки стремились отразить исторические версии, отвечающие требованиям государственной идеологии. Вот, к примеру, один из образцов описания политических противников Абулхаира в исполнении Кухистани: «Махмуд-хан и Ахмад-хан, которые были из падишахов потомства Джучи, не пошли ногою повиновения и послушания и, подняв знамя мятежа и бунта, находились на стоянке непокорности и непослушания». И очень трудно понять, почему тот же Кухистани не пожелал выставить Джанибека и Гирея простыми отщепенцами и смутьянами — «казаками-разбойниками», восставшими против власти, уполномоченной самим Всевышним. Ещё тяжелее понять, почему единственный известный истории «казахский» летописец Кадыргали Джалаири не стал упоминать о роли «отцов-основателей» в становлении Казахского ханства. Ответ на эти вопросы может быть только один.

Никакой «откочёвки» на самом деле не происходило (т.е. казахские ханы, по приводимым им источникам, не жили в Узбекском улусе, а казаковали намного западнее, за Большой Ордой, ближе к Кавказу и Чёрному морю. — *Прим. авт.*). Мухаммад Хайдар Дуглаат либо отразил какую-то историческую байку, которых было много во все времена, либо сознательно по каким-то причинам пошёл в своём сочинении на вымысел. Следует учитывать и тот факт, что все сведения о казахах этот автор получал из третьих уст. Истины теперь уже не узнать никогда, но версию Мухаммад Хайдар Дуглаата об основании Казахского ханства необходимо отбросить как не соответствующую принципам изучения исторической науки. «А как же тогда быть с фольклорными данными: легендами, поэмами, сказками, в которых центральное место занимает именно хан Азь-Джанибек — Мудрый Джанибек?» — может спросить осведомлённый читатель. И действительно: в устном народном творчестве имеет место быть

обширный материал, касающийся хана с таким именем. Видимо, на этом основании некоторые нынешние казахские историки (даже вопреки документальным свидетельствам) провозглашают главенство в ханском тандеме Гирей – Джанибек именно за последним. Но всё же трезвая оценка исторического материала позволяет с уверенностью говорить о том, что все легенды о мудром правителе имели прообразом золотоордынского хана Джанибека (годы прав. 1341–1357), который действительно был чрезвычайно популярен в народе и даже в русские летописи вошёл под именем «добрého царя».

Если же по причине полной несостоятельности миф об основании Казахского ханства Гиреем и Джанибеком будет отброшен, то глазам исследователей предстанет совершенно иная историческая картина. Очевидно, что в таком случае первым казахским ханом необходимо будет признать хана Уруса (годы прав. 1368–1377), провозгласившего столицей своей «Иуз-Орды» город Сыгнак. Кстати, практически об этом и говорит Кадыргали Джалаири. Не случайно все казахские чингизиды возводили свои родословные древа к хану Урусу. И все окрестные народы считали первым казахским ханом именно Уруса. К примеру, барабинские татары во времена покорения Сибири доводили до сведения российских властей, что являются данниками «урусовых царёвых детей».

Противники подобного утверждения могут возразить, что ордынцы времён Уруса ещё не именовали себя «казахами», но на самом деле степняки времён Гирея и Джанибека тоже не использовали этот термин в качестве самоназвания. Политический термин «казак» превратился в этноним значительно позже. А так называемые «казахи» ещё очень долго чувствовали себя единым народом и с ногайцами, и с кыпчаками Средней Азии. Так, например, в XVII веке казахского царевича Ураз-Мухаммеда «татарская» знать Московского государства считала своим без всяких кавычек, причём настолько, что за его гибель головой поплатился Ажедмитрий II.

Ещё в XVIII веке в Младшем жузе были популярны идеи отколёвки на Северный Кавказ для объединения с ногайцами. И вплоть до XIX века узбеки, являвшиеся господствующим этносом в Средней Азии, считали казахов своими, частенько «заимствуя» у них султанов и ханов, в то время как с сартами (коренными жителями Узбекистана и Таджикистана) узбеки даже не вступали в браки. Никакого самостоятельного казахского этноса в пределах нынешней территории Казахстана в те времена не существовало. Кочевые татары, узбеки, ногайцы, казахи были скорее субэтническими группами единого этноса с единым языком (кыпчакским) и культурой,

разделённого в основном политическими границами. Потому такие эпические произведения того периода, как «Кобланды», «Едыге» или «Алпамыс», являются общими для многих современных народов. Образование казахского этноса и образование ханства являются совершенно различными процессами, между собой связанными, но протекавшими с разной скоростью. И совершенно напрасно многие учёные, в числе которых был и Лев Гумилёв, считали, что казахский этнос и казахское государство возникли практически одновременно в XIV–XV веках.

В принципе, ханство, которое позже стало называться казахским, существовало ещё раньше и основано было Орду-Еженем — сыном Джучи, внуком Чингисхана, но оно подчинялось Золотой Орде, и только Урус покончил с этой номинальной зависимостью от потомков хана Бату. Таким образом, хан Урус подобен московскому князю Ивану III, который считается первым суверенным правителем Руси после «монголо-татарского ига». Конечно, ханство Уруса, как и все кочевые государства, было неустойчивым и периодически распадалось, но в таком состоянии оно всё-таки сумело просуществовать до XVIII века. Первый удар по ханству нанёс Хромой Тимур сразу после смерти хана Уруса, при жизни стойко противостоявшего напору нового завоевателя мирового масштаба. Но Тимур, как известно, подчёркнуто уважительно относился к потомкам Чингиса и на престол в Сыгнаке в 1395 году посадил сына Уруса — Кююрчука. Однако новый правитель не сумел долго удержаться у власти и вскоре погиб в очередной междоусобице.

После нескольких лет смуты в 1419 году ханом стал сын Кююрчука — Барак. Новый правитель отличался энергичностью и решительностью. Ему удалось вновь отвоевать у тимуридов Сыгнак и на короткое время даже удавалось овладеть Сараем. Барак чётко позиционировал себя ханом независимого государства и продолжателем традиций хана Уруса, потому и заявлял Улугбеку: «Пастбище Сыгнака по закону и обычному праву принадлежит мне, так как дед мой Урусхан проживал в Сыгнаке и воздвиг там постройку». В 1428 году Барак погиб, причём известные источники предлагают сразу несколько версий. По мнению одних, Барак был убит в войне с золотоордынцами, по версии других, в его гибели виновны моголы, третьи утверждают, что он был умерщвлён ногайцами, и, наконец, четвёртые говорят, что правитель пал в результате заговора собственных эмиров.

В том же году (по другим сведениям, в 1429 г.) в Тюмени при весьма туманных обстоятельствах ханом Дешт-и Кипчака был избран Абулхаир. Шибанидские летописи умалчивают о том, каким

образом семнадцатилетнему султану удалось добиться трона. При этом, что ханским титулом не обладал ни один из предков Абулхаира на протяжении семи поколений. Но всё же кое-какие выводы при знакомстве с трудами уже упомянутого Кухистани, а также, например, Камал ад-Дина Али Бинаи сделать можно. Во-первых, в сочинениях этих авторов приводятся имена различных персонажей, благодаря которым «казаковавшему» Абулхаиру удалось добиться власти. Судя по всему, юный султан пользовался нешуточной поддержкой степной аристократии, и может быть, не зря из источников сообщает о гибели хана Барака от рук своего окружения. Во-вторых, верными сторонниками Абулхаира были ногайские беки, также приложившие немало сил к его воцарению. В то же время именно ногайцы были яркими противниками хана Барака, так как последний был виновником гибели известного бека Мансура. Племянник Мансура – Ваккас – был ближайшим соратником Абулхаира. Поэтому, наверное, источники оправданно говорят и о «ногайском следе» в истории убийства хана Барака.

Обе эти версии не противоречат друг другу и позволяют прийти к мнению, что совсем не случайно гибель хана Барака и избрание ханом Абулхаира практически совпали по времени. Вполне вероятно, что если в убийстве законного властителя Абулхаир и не был замешан напрямую, то оно наверняка было совершено его союзниками. Именно поэтому с самого начала правления Абулхаиру пришлось вести борьбу с чингизидами других ветвей, видимо, не желавших признавать выскочку настоящим ханом. Естественно, что потомки хана Уруса тем более не признавали и не собирались признавать узурпатора. Вот потому шибанидские историки и не упоминали их никогда среди вассалов хана Абулхаира. Гирей и Джанибек, утратив многие позиции, сумели сохранить независимость, продолжая управлять несколькими племенами. И поскольку в глазах населения и по степным законам они являлись легитимными ханами, число их сторонников всё время росло. Лишь благодаря поддержке народных масс, после смерти Абулхаира, они так легко установили контроль над восточным Дешт-и Кипчаком.

Таким образом, правнуки Уруса никак не годятся на роль основателей ханства и могут именоваться разве что реставраторами власти своей династии. Подлинным же основателем Казахского ханства следует считать только хана Уруса, тем более что так наверняка полагали и Гирей с Джанибеком. Не говоря уж о том, что лишь с подобной точки зрения можно обрести понимание истории этого кочевого государства».

Приведённое мнение Р. Темиргалиева полностью подтверждает все положения переиздаваемой книги в данном отношении. Кроме того, Р. Темиргалиев, так же как и автор, считает вполне приемлемой версию статьи «Алаша-хан» Ж. Сабитова (Темиргалиев Р. Настоящая история... С. 111–118). Ж.М. Сабитов специально посвятил свои исследования генеалогии чингизидов и полагает, что нет никого, кроме Урус-хана, кто мог бы претендовать на прототип легендарного Алаш-хана как предводителя всех *алашмынов* («тысяч Алаша»), левого крыла степных племён (возможно, не огузского происхождения в отличие от правого крыла катаганов). отождествление Урус-хана как первого хана казахов с легендарным Алашем обосновано показаниями, собранными не только Левшиным, но и Валихановым. Исторически достоверные факты из жизни Уруса вполне совпадают с легендарным описанием жизни Алаша, в т.ч. и по времени. С монгольского *Алаш* означает убийцу, а Урус, судя по всему, самолично убивал всех самозванцев и узурпаторов степной власти (к примеру, кията Джир Кутлу). Известный своей амбициозностью и сварливостью, Урус с таким прозвищем наверняка был светловолосым от рождения, а не светлым по характеру и настрою, почему и получил такое странное имя, присваиваемое в степи древнерусским национальностям. Поэтому легендарное звание Ак Нияз подходит ему больше, чем более позднему Хак-Назар-хану, поскольку Хак вовсе не означает Ак, т.е. белый, светлый. Единственно, где поддерживаемая нами версия Сабитова в части тождества Алаша как предводителя трёх сотен казахов-разбойников и Уруса как первого хана казахов, не вполне сильна — это отношение Уруса к трёхжузовости. При всём уважении к Урус-хану вряд ли это он подразделил казахов на три жуза и тем более назвал их жузами, он мог лишь определить или, вернее, признать их порядок старшинства.

К сожалению, Р. Темиргалиев на этих же страницах (там же, с. 117) допускает весьма вольную интерпретацию или версию, которая, мы надеемся, не отвратит читателей от доверия ко всей его изумительной по краткости и полноте «Настоящей истории Казахского ханства». Р. Темиргалиев находит термин *Жуз-Орда* не совсем логичным и прочитывает его как «жуз Орды» и, соответственно, как «Орта Жуз», т.е. «средний» в смысле «центральный». Он проигнорировал различие между возрастной природой понятия «средний» и топологическим характером расположения «центральный». В контексте обсуждаемого вопроса *Орта Жуз* как «центральный» мог быть только «старшим», а не средним. Также он спутал одинаковые по звучанию и написанию имена первого

сына Джучи – *Орду* и военной ставки – *Орда*. Также он не учёл, что *жуз* означал не только *улуз* как родоплеменное объединение, но и *журт* как подконтрольную территорию. Жуз Орду никак не мог размещаться в Центральном Казахстане на месте Среднего жуза. Более того, существует вполне ясное и точное описание В.П. Юдиным этого термина как *Орды-Сотни*, а не *Ста Орд* (Чингис-Наме). В этом вопросе знаменитому языковеду-тюркологу мы просто обязаны доверять. И если бы Р. Темиргалиев был знаком с казахской концепцией происхождения и устройства древнемонгольского суперэтноса Чингисхана как протоказахского этноса, то, возможно, он бы отказался от подобного допущения. К счастью, это единственное во всей его «Настоящей истории Казахского ханства» явное увлечение превосходством своих открытий и прельщение своей методологией (не заявленной как положено, но до сего момента его не подводившей).

В остальном те редкие неточности, которые обнаружены у него автором, вполне профессиональны, понятны и заслуживают полемики. В частности, Р. Темиргалиев, как и советский историк С.Е. Толыбеков, полагает переход казахов от казахских телег («юрт и шатров, установленных на телегах») к разборным юртам существенным фактором выживания, «поскольку тихоходные курени оказывались лёгкой добычей для стремительной ойратской конницы» (Темиргалиев Р. Настоящая история... С. 268). Помимо тех аргументов, которые были приведены выше в дискуссии с редакторами учебного пособия «История Казахстана и Центральной Азии», необходимо утвердить, что: 1) куренного способа кочевания в Казахстане не было уже в «монгольское» время после победы Чингисхана по всей Великой степи, 2) казахская телега как «юрта беглецов» отличалась от всех остальных древнемонгольских телег, из которых составлялись курени, именно быстроходностью. По крайней мере, «жизнь на колёсах» казахской телеги позволяла без долгих сборов сменить место дислокации при нападении куренных таборов. В этом была суть древнемонгольской *хасах(г) терген*, отмеченная таким монголоведом, как Борис Яковлевич Владимирцов в книге «Общественный строй монголов...». Мы надеемся, что Р. Темиргалиев изменит свою точку зрения после более тщательного изучения этого фундаментального труда по данному вопросу.

Статья Радика Темиргалиева «Казахи и Гумилёв» также является интересной в части согласования наших взглядов в отношении кыпчаков как одного из племён казахской народности, за

исключением того, что автор переиздаваемой книги не считает правомерным применение термина *Дешт-и Кипчак* в отношении казахской степи в древнемонгольский период её истории, и не считает кыпчаков основным фактором этнообразования казахов.

«К сожалению, рукопись Л. Гумилёва «История казахского этноса», копия которой находится в музее Евразийского университета, по настоящий день осталась неизданной... По мнению Л. Гумилёва, казахи как народ хотя и возникли в XIV—XV вв., но как неотъемлемая часть степного суперэтноса ведут своё начало с XII века, со времени пассионарного толчка, произошедшего на территории Монголии. В данное время казахи и монголы находятся в фазе инерции, когда должен наступить расцвет культуры и искусства. Автор этих строк не относит себя к числу пламенных сторонников Л. Гумилёва и скептически относится к идее пассионарных толчков или, точнее, к версии их внеземного происхождения, но с выводами, касающимися этнического возраста, трудно не согласиться, тем более что история подтверждает эти выводы.

...Необходимо допустить, что пассионарный толчок VIII века, давший начало новой Европе, каким-то образом затронул и казахскую степь...

VIII век. Толчок.

На рунических памятниках и в трудах арабских историков впервые фиксируется этноним *кыпчак*, что знаменует собой начало нового народа. Необходимо иметь в виду, что *термин «кыпчак» достаточно условен, и в дальнейшем этот народ был известен под разными именами: шары, куманы, половцы, кунь, ногайцы, татары, узбеки, казахи* (курсив авт.). Некоторые из этих имён впоследствии перешли на современные народы, и поэтому автор считает необходимым в этой статье использовать термин *кыпчак*, что облегчает понимание целостности истории этого народа»

Автор переиздаваемой книги тоже считает, что термин *кыпчак* хоть и общепринятый, но действительно весьма условный. Данный термин связан лишь с так называемой и якобы имевшей место языковой «тюркизацией» древних монголов. Правильнее было бы говорить не кыпчакский, а древнетюркский суперэтнос — до Чингисхана, и древнемонгольский — после. Если учесть мнение как Радлова в XIX в., так и Махмуда Кашгарского в XI в. как непререкаемых знатоков тюркского языкознания своего времени, что «лишь те из тюрков, кто ведёт кочевой образ жизни, не общается постоянно с

горожанами, сохраняют самый чистый и правильный язык» (История Казахстана и Центральной Азии... С. 157), а также то, что большую часть казахской степи в то время составляли не «относительно малочисленные кыпчаки» как лишь западная часть кимаков, а признавшие их доминирование огузы, кимаки, башкиры, басмылы, карлуки, татары, кыргызы и другие народы Махмуда Кашгарского (там же, с. 156), то определение и название «кыпчакского» суперэтноса чисто тюркским или, вернее, древнетюркским более обоснованно. Современные казахи, как и остальные, конечно тюркские, этносы, входили в этот единый степной древнетюркский суперэтнос, но именно казахи обеспечили непрерывность исторической жизни этого целостного народа в послемонгольскую эпоху, оставаясь кочевым народом по Завету (Закону) Чингисхана и потому сохраняясь древнетюркским народом, не смешанным ни с одной оседлой или лесной культурой.

Далее Р. Темиргалиев пишет, что:

«Сам Л. Гумилёв считал кыпчаков древним народом — потомками европеоидных динлинов. ...Но согласиться с Л. Гумилёвым мешают данные советской археологии, которые, хотя и говорят о наличии европеоидного компонента среди кыпчаков, но указывают, что в массе своей они были всё-таки монголоидами. ...Потому больше доверия вызывает версия, предложенная С. Кляшторным, что название «половцы» было буквальным русским переводом тюркского слова «шары» («сары») — одного из самоназваний кыпчаков.

IX—XI вв. Подъём.

Кыпчаки, первоначально входившие в Кимакский каганат, обретают самостоятельность и довольно быстро покоряют всю западную часть Великой степи до Сыр-Дарьи на юге и до Дуная на западе. Несмотря на свою относительную *малочисленность* (курсив автора), кыпчаки становятся грозной силой, которую признают и с которой стремятся договориться земледельческие государства. Традиционная историография многих зарубежных стран до сих пор с предубеждением относится к роли кыпчаков в истории, по привычке считая их варварами, способными лишь на грабежи и убийства. Современные российские историки просто с упоением цитируют древние летописи, которые описывают половцев исключительно чёрными красками. При этом в расчёт не берётся тот факт, что авторами этих летописей были православные монахи, и это обстоятельство, естественно, отражалось на их идеологической настроенности. Не случайно летописцы так почтительно относятся к половецким

ханам, перешедшим в православие, именуя их по имени-отчеству: Юрий Кончакович, Данила Кобякович, хотя их отцов называли не иначе как «погаными кощеями» и «шелудивыми псами». А русские князья сами ещё были во многом язычниками и придавали не очень большое значение религиозным пристрастиям своих верных союзников. Потому половецких принцесс в княжеских теремах было больше, чем остальных иностранок, вместе взятых. И если нам известно, каким влиянием обладала в ортодоксально-мусульманском Хорезме мать шаха Мухаммеда степнячка Тюркан-хатун, то наверняка значительную роль половчанки играли и в более либеральном древнерусском обществе. Не стоит забывать и о том, что именно кыпчаки помогли грузинам отбить нападение сельджуков, избавили Византию от печенежской угрозы и защищали Русь при вторжениях венгров и поляков».

Автор переиздаваемой книги считает, что в основе кыпчакского союза племён были казаки, так как кыпчаки в основном: 1) кочевали аулами (в экономическом плане); 2) были войсковой дружиной (ставкой-ордой), скреплявшей кыпчакский союз племён (в политическом плане); и 3) военным сословием, стремившимся либо подчинить себе Русь и Хорезм, либо служить им в качестве наёмной пограничной силы (в культурно-бытовом плане).

Далее Р. Темиргалиев пишет:
«XII—XIII вв. Перегрев.

В Дешт-и Кипчаке начинается бесконечная междоусобная война. Число пассионариев увеличивается, и они начинают мешать друг другу. В научных и художественных произведениях по истории Руси половцы зачастую изображаются как организованная и монолитная масса, но это не всегда соответствует истине, поскольку внутренних распрей среди кыпчаков было не меньше (если не больше), чем среди русских. Именно поэтому многие кыпчаки, теснимые своими сородичами, бегут из родных степей в Хорезм, на Кавказ, на Русь и в другие страны, становясь мамелюками, гулямами и берендеями. Вследствие подобного положения дел кыпчаки достаточно легко были побеждены монголами. ...Монгольское завоевание, как это часто бывало в истории после завоеваний, повлекло за собой возникновение единого государства... Золотая Орда. ...Кыпчакский язык приобретает международный статус, и, например, в «Повести о хождении за три моря» он используется так же естественно, как в романе «Война и мир» используется французский язык.

XIV—XV вв. Надлом.

Вследствие внутренних междоусобиц и мощных ударов извне степная империя распадается на множество улусов, среди которых появляется Ногайская Орда, Сибирское ханство, Узбекское ханство, Казахское ханство... Эти кыпчакские государства ещё достаточно сильны, хотя в мировом рейтинге конкурентоспособности скатываются уже во второй эшелон.

XVI—XVIII вв. Инерция.

Кыпчакские государства переходят к обороне и гибнут одно за другим. Казахское ханство держится дольше других, но его история — это история заката. Если всё начинается с таких действительно могущественных царей, как Урус-хан или Касым-хан, то заканчивается вся суверенная история на Аблай-хане и Абулхаир-хане, которые больше походили на атаманов разбойничьих шаек, нежели глав государств. Вместе с тем, как это и характерно, по Л. Гумилёву, для инерционной фазы этногенеза, приходит время кыпчакской «эпохи возрождения», выразившейся в расцвете поэзии жырау. В XVIII в. казахские ханы, понимая абсолютную бесперспективность дальнейшего самостоятельного существования, добровольно входят в состав Российской империи.

XIX — начало XX в. Обскурация.

Всякий, кто подробно изучал историю Казахстана XIX века, знает, что для характеристики этого времени термин «обскурация» подходит как нельзя лучше. Российские чиновники едва не сходили с ума в попытках обуздать барымту и установить порядок в степи. Доносами и клязумами кыпчаков друг на друга до сих пор набиты многие российские архивы. Подлинно глубокая и красивая поэзия жырау сменяется примитивным рифмоплётством акынов. Кыпчаки зачастую сами убивают последних пассионариев, а Алаш-Орда — подлинный цвет нации — получает мизерную поддержку среди народа. Заканчивается это всё неизбежной трагедией. Остатки кыпчаков гибнут в период коллективизации...

Такой, в общих чертах, является история кыпчакского, или староказахского, народа, если кому-то так больше нравится. Современный же казахский этнос является совершенно новой этнической системой — ребёнком в сравнении с другими народами, а не зрелым мужчиной, как предполагал Гумилёв, и не дряхлым старцем, как думает В. Ермолаев. Именно поэтому у этого этноса ещё нет собственной культурной традиции, и он вынужден заимствовать что-то у предков, что-то — у соседних народов. Конечно, юный возраст не гарантирует долгой жизни, ведь существование этноса, как и человека, может прерваться в любой момент».

Автор переиздаваемой книги также считает, что после советской деформации традиционной структуры кочевых казахов Казахстан ещё до перестройки стал полиэтничным государством с давно уже оседлой аграрно-индустриальной культурой. Поэтому у современных казахов как у титульной национальности этого постсоветского субэтноса есть выбор: либо стать информационным обществом и основать новый этнос в виде общегражданской нации на основе национальной идеи возрождения индивидуальной открытости и иных информационных ценностей традиционной казахской культуры, открытой для общения; либо остаться этнократическим государством, с риском исхода пассионарной части населения, а также потери целостности и независимости подконтрольной территории.

Статья Радика Темиргалиева «Наследие Чингисхана» (ж. «Эксперт»).

Схожесть наших взглядов в отношении культа Чингисхана, особенно в отношении религиозной природы заветов и Закона Чингисхана, подтверждаемой чингизизмом Юдина, демонстрирует следующий абзац:

«В недавнем прошлом в истории всех народов Советского Союза историческая роль Чингисхана оценивалась однозначным образом. «Борьба народов нашей страны против монголо-татарского ига» — так обычно назывались соответствующие разделы или главы в учебниках по истории СССР. В исторической науке считалось, что именно это так называемое «иго» и было главной причиной отставания в развитии народов, вошедших в Советский Союз, от народов Западной Европы, которых монголы так и не покорили.

Но данная концепция всегда очень плохо увязывалась с исторической памятью казахского народа. Ведь воспетая казахским эпосом прекрасная страна Улуг Улус (Ногайлы), герои которой, свершая свои подвиги, путешествуют в Крым и защищают Казань, — это и была треклятая Золотая Орда советских учебников. По свидетельствам очевидцев, ещё в XIX веке сказания о падении могущественной кочевой империи вызывали слезы у степняков. Старики в своих рассказах проклинали лютого хана Бердибека, поражались необычайной хитрости Ивана Калиты и восторгались отвагой Едыге.

Культ Чингисхана, удачно названный В. Юдиным чингизизмом, тоже имел колоссальное значение в жизни казахов. Шаманы-баксы во время магических обрядов призывали на помощь дух великого

завоевателя, а простой люд чтит его потомков не столько даже как властителей, а именно как представителей священного рода. По этой причине казахская степь в XIX в. стала единственным местом на земле, где чингизиды сохраняли свою власть. Соседние государства и племенные союзы, где потомки Чингисхана были давно истреблены, частенько были вынуждены «заимствовать» у казахов представителей голубых кровей, которых объявляли своими ханами».

Не лишним будет также в доказательство сходства наших независимых друг от друга взглядов в отношении упомянутых выше кыпчаков привести следующий абзац:

«Необходимо отметить, что вождями кыпчаков были ханы, чья власть передавалась по наследству. О существовании особой кыпчакской династии из рода Ильбури... (Ель Бори. — *Прим. авт.*) сообщается в различных мусульманских и китайских летописях. По мнению же С. Кляшторного, кыпчакские ханы принадлежали к древней тюркской династии Ашина («рождённых от волчицы»), из которой происходили и болгарские цари асениды. Но эти версии, видимо, не противоречат друг другу, поскольку *Ильбури* переводится с тюркского «как волчий народ», «волчье племя» и могло просто в какой-то момент заменить старое название *Ашина*.

Правда, наличие собственной аристократии не способствовало созданию единого государства. Многие современные казахстанские историки в своих работах говорят о некоем «Кыпчакском ханстве», однако нет никаких серьёзных данных, свидетельствующих о существовании единого кыпчакского государства в домонгольский период. Каждое племя управлялось собственным ханом, и численность таких правителей в степи, судя по русским летописям, доходила до нескольких десятков человек. Соседствующие племена для ведения войны с внешним противником заключали кратковременные союзы, но, разумеется, называть подобные объединения государствами было бы некорректно. Потому представляется необходимым согласиться с мнением знаменитого историка В. Бартольда, что «движение кыпчаков представляет собой редкий пример занятия народом огромной территории без политического объединения и без создания своей государственности. Были отдельные кыпчакские ханы, но никогда не было хана всех кыпчаков».

Автор считает, что казаки из рода Кият дали всем древнемонгольским племенам нирунов и турлигинов название некогда знаменитого, но исчезнувшего племени «монгол», точно так же, как

казаки из рода Ель-Бори дали в своё время всем древнетюркским племенам огузского, кимакского и карлукского происхождения имя своего племени кыпчак, выходцами из которого они являлись. Примечательно, что как те, так и другие ведут свою тотемную родословную от волка и вполне могли быть кровно-родственными поколениями древнетюркского рода Ашина.

Вот почему, как пишет Р. Темиргалиев, «самой главной целью для монголов были представители династии Ильбури, на которых монголы буквально охотились, уничтожая сопротивлявшихся и переправляя в Монголию и Китай тех, кто складывал оружие. Потомки великих тюркских каганов, «рождённых волчицей», представляли огромную потенциальную опасность для «волчьих» потомков, «рождённых от небесного луча». Кыпчакская аристократия отчаянно сопротивлялась вплоть до 1242 г., но их борьба закончилась поражением. Именно это и было главной целью западного похода хана Бату, которую часто представляют как попытку завоевания Европы. Оседлые народы были покорены, что называется, в довесок. В первую очередь завоевателям нужны были степи Западного Дешт-и Кипчака».

Далее Р. Темиргалиев пишет:

«Монголы в силу специфической степной культуры не считали кыпчаков другим народом. Так, в ходе секретных переговоров на Кавказе в 1223 г. монгольские полководцы Субэдэй и Джэбе, по сведениям Ибн ал-Асира, начали свою речь к кыпчакским ханам со слов: «Мы и вы одного рода». В свою очередь Ибн-Халдун отмечал, что «у кыпчаков издревле была тесная связь с народом татар Чингисхана и его домочадцами. По большей части кыпчаки роднились с татарами по женской линии, беря в жёны их дочерей. Поэтому Чингисхан считал кыпчаков своими однородцами».

В источниках содержится ещё множество подобных свидетельств, и не случайно, что современные историки яростно спорят о том, на каком языке разговаривали древние уйсуну, жалаиры, конраты, керейты, найманы и т. д. Но на самом деле этот вопрос не так важен, потому что для степняков язык не являлся главным признаком этнической идентификации. Все, кто кочевал, жил в юртах, пил кумыс и верил в Тенгри, считались единым народом...»

Автор разделяет мнение об этнической идентичности древнемонголов и кыпчаков, но отрицает кровно-родственную связь древних монголов и кыпчаков, так как приведённые свидетельства ис-

точников повествуют о вполне специфических, военно-тактических целях Сыпытая и Жебе, а также о вполне известных генеалогических связях кыпчаков с определёнными племенами древнемонгольских татар, врагов Чингисхана, а не с нирунами и турлигинами Чингисхана, которые позже получили собирательное название «татар» на Руси и в Хорезме. Кроме того, автор не вполне согласен с некоторым оттенком принижения для степняков этнообразующей роли языка. Скорее всего, все названные племена на территории как Монголии, так и Казахстана говорили в то время на общем тюрко-монгольском языке.

У Джучи было два сына от главной, «старшей» жены (Орду и Бату) и семнадцать сыновей от иных жён. В этом отношении «Чингис-Наме» Утемиша Кажи можно верить вполне. Темиргалиев обоснованно утверждает, что «самыми известными из них были: Орду-Ежен, Бату, Берке, Шибан и Тукай-Тимур. Старшим являлся Орду-Ежен, который и должен был заступить на место отца. Но законный наследник не отличался особым честолюбием и добровольно уступил верховную власть своему гораздо более энергичному младшему брату — Бату. Последний после покорения западной части Дешт-и Кипчака разбил свою ставку на берегах Волги и земли отца (за исключением Хорезма) оставил под управлением своего брата Орду-Ежена. Этот улус, располагавшийся на большей части территории современного Казахстана, получил название Ак Орды (об условности последнего утверждения автором сказано выше: Кок Орда стала «совмещаться» с Ак Ордой только после смерти всех батуидов. — *Прим. авт.*).

Ак Орда в составе Золотой Орды находилась на привилегированном положении. Ханы из числа потомков Орду-Ежена избирались на собственных курултаях, и, соответственно, никакой возможности реально влиять на внутренние дела этого улуса у преемников хана Бату не было. Более того, как сообщает Рашид ад-Дин, в указах и распоряжениях, исходивших из столицы Монгольской империи Каракорума, имя Орду-Ежена как старшего сына Джучи-хана писали прежде имени Бату. Зависимость Ак Орды от верховного правителя Дешт-и Кипчака формально выражалась в том, что сам Орду-Ежен в своих ярлыках писал сначала имя Бату. Кроме того, правители Ак Орды должны были предоставлять войска сарайским ханам во время войн. Ак-ордынскому правителю были подчинены и улусы других его младших братьев. Так, Рашид ад-Дин пишет, что в Золотой Орде Орду-Ежен «с войском и 4 братьями Удуром, Тука-Тимуром,

Шингкуром и Сингкумом составлял левое крыло армии; их до сих пор называют царевичами левого крыла». Непосредственно самому Орду-Ежену, согласно данным источников, были подчинены племена конрат, меркит, йисут, кереит, аргын, кингит и др. В это время происходил процесс глобального переименования кыпчакских племён. Орду-Ежен и его потомки называли кыпчакские племена не их старыми именами, а по привычной монгольской родовой принадлежности нойонов, управлявших новыми подданными. Любопытно, что в казахских народных сказаниях некоторые реальные исторические персонажи XIII века прямо именуются основателями тех или иных родов. Так, родоначальником уйсунув считается тысячник Чингисхана Майкы-бий, родоначальником найманов — полководец Кит-Бука, родоначальником аргынов — Кадан-тайши.

На страницах летописей стали появляться и совершенно новые, доселе неведомые названия племён. Чаще всего они получали имена своих известных родоначальников. Так, в источниках XIII—XIV вв. упоминаются имена таких видных фигур золотоордынской истории, как Таз или Йаглыбай (Жагалбай), а немного позже появляются роды и племена с аналогичными названиями, что, думается, не может быть простым совпадением. Тем более что в условиях неограниченной полигамии детей у представителей элиты рождалось много, и у знатного бека могло быть несколько сотен внуков и правнуков, которые и образовывали новый род по имени деда...

...Об истории Ак Орды известно очень мало, прежде всего потому, что там редко происходили крупные события, способные привлечь внимание на международной арене. Лишь когда в начале XIV в. в Восточном Дешт-и Кипчаке разгорелась долгая и кровавая война между потомками Орду-Ежена, события на территории современного Казахстана заинтересовали хронистов даже самых отдалённых стран. Эта смута в Ак Орде продолжалась свыше двадцати лет, пока приблизительно в 1323 г. ханом не стал потомок Орду-Ежена Эрзен. Именно он стал активно заниматься увеличением военной и экономической мощи своего улуса. Он принял ислам, возродил присырдарьинские города и стал оказывать покровительство купечеству. Началось широкомасштабное строительство мечетей и медресе в Сыгнаке, Сауране, Дженде и Барченде. Тогда же в этот регион был перенесён политический центр улуса. Древний Сыгнак вновь стал стольным городом восточных кыпчаков. Летние кочевья ак-ордынского хана теперь располагались в Улытау, где, видимо, по инициативе того же Эрзена на могиле Джучи-хана был воздвигнут величественный мавзолей в мусульманском стиле. С вхождением в

состав улуса земледельческих районов власть ак-ордынского хана серьёзно усилилась, но, несмотря на свой авторитет в степи, Эрзен в течение всей своей жизни продолжал демонстрировать лояльность по отношению к верховному хану Золотой Орды. Как сообщает Муин ад-Дин Натанзи, «в непродолжительное время степень его (Эрзена. — Прим. Р.Т.) положения стала близкой к величию Узбек-хана, однако он таким же образом проявлял повиновение и подчинение». Около 1338 г. Эрзен умер, и на его место заступил его брат Мубаррак-ходжа. Новому правителю была не по душе гибкость покойного хана. Заняв сыгнакский престол, Мубаррак-ходжа решился на отчаянный шаг. Ак Орда была провозглашена независимым улусом. Как и полагалось в таких случаях, началась чеканка собственной монеты с именем правителя государства.

Проявление сепаратизма не могло не вызвать ответных мер со стороны центрального правительства. В поход на Ак Орду выступил сын Узбека Тыныбек. Последовавшая война закончилась полным поражением Мубаррак-ходжи, который бежал и умер в скитаниях. Встревоженный произошедшим мятежом, Узбек решил поменять правящую династию, и новым ханом Ак Орды и Хорезма назначил своего сына и официального преемника — Тыныбека. Этим решением хан невольно погубил своего наследника. Когда в 1341 г. Узбек умер, Тыныбек оказался слишком далеко от Сарая, и его младший брат Джанибек, составив заговор, захватил власть в свои руки. Спешивший в столицу Тыныбек был встречен в Сарайчике и убит эмирами, переметнувшимися на сторону Джанибека. Вероятно, за деятельную поддержку своей кандидатуры новым ханом Ак Орды Джанибек назначил Чимтая, сына благочестивого Эрзена. Таким образом, власть в Ак Орде вновь вернулась в руки потомков Орду-Ежена. В их руках она и оставалась до времён страшного хаоса, названного в русских летописях «Великой замаятней».

Золотоордынский хан Бердибек, убивший в 1357 г. собственного отца Джанибека, в страхе за свою жизнь истребил практически всех потомков Батухана, но это ему не помогло. В 1359 г. Бердибек погиб, а борьба за власть приобрела невероятно ожесточённый характер, потому что в ней принимали участие не только представители других чингизидских ветвей, но и откровенные самозванцы. Ханы сменяли друг друга, и никому из них не удавалось навести порядок в стране. В итоге в течение первой половины 60-х гг. XIV в. все вассальные правители отказались подчиняться Сараю. Естественно, что Ак Орда не могла оставаться в стороне от этих процессов. Однако Чимтай, на всю жизнь напуганный печальным концом своего дяди, боялся даже

подумать об отделении от Золотой Орды. Робость ак-ордынского хана вызывала возмущение даже в его собственной семье. Сын Чимтая Урус неоднократно ссорился с отцом, предлагая совершить поход на Волгу и восстановить государство. Но Чимтай был неумолим. И лишь когда в 1368 г. ак-ордынский хан умер, его сын Урус, заняв престол, повелел чеканить собственную монету. С этого момента началась история нового государства, хотя сам Урус-хан этого ещё не осознавал. Для него чеканка монеты была лишь способом заявить о своих претензиях на престол в Сарае. Но добиться возрождения державы Батухана, несмотря на все старания, ему и его потомкам не удалось. Золотая Орда должна была погибнуть, так же как Ак Орда должна была жить (т.е. погиб Улус Джучи, Золотая Орда в широком смысле государства-владения рода Бату, а Ак Орда, она же Золотая Орда в узком смысле центра (столицы) и права на управление единой страной, перешла в руки джучидов Кок Орды. — *Прим. авт.*).

Надо отметить, что среди историков нет единой точки зрения в вопросе генеалогического происхождения Урус-хана. Часть учёных полагают, что он являлся потомком не Орду-Ежена, а его брата Тука-Тимура. В доказательство этого мнения приводятся известные средневековые труды, посвящённые генеалогическим древам чингизидов. Однако при этом удовлетворительного объяснения по тому поводу, когда и каким образом потомки Тука-Тимура могли заменить в Сыгнаке правящую династию, не существует. Бескровно вывести из политической борьбы огромный и влиятельный клан было невозможно, а физическое устранение всех царевичей из дома Орду-Ежена вряд ли могло остаться незамеченным. Существующие письменные источники, описывающие политические события, подтверждают тот факт, что власть в Восточном Дешт-и Кипчаке продолжала оставаться в руках потомков Орду-Ежена. О происхождении Урус-хана, вероятно, свидетельствовали и не сохранившиеся до сегодняшнего дня казахские родословные. По крайней мере, такой исследователь, как М. Тынышпаев, тесно связанный с самыми образованными представителями сословия торе конца XIX — начала XX в., писал, что у «казаков, а особенно чингизидов, осталась память о каком-то хане Ежене (некоторые тюринцы считают его даже предком, между тем Тука-Тимур совсем неизвестен)». То обстоятельство, что потомки Орду-Ежена сумели сохранить свою власть в Восточном Дешт-и Кипчаке, определялось авторитетом этой ветви, считавшейся наиболее родовой после пресечения рода Батухана. Никто не мог подвергнуть сомнению право ордуидов на ханский титул. И отчасти поэтому история Ак Орды, впоследствии переиме-

нованной летописцами в Казахское ханство, оказалась необычайно длительной в сравнении с историей остальных кочевых улусов, возникших на развалинах Золотой Орды».

Автор хотел бы отметить особую ценность уверенности Р. Темиргалиева в доказывании происхождения Урус-хана, отца-основателя Казахского ханства, от Орду-Ежена, самого старшего сына Джучи, что придаёт истории казахского народа и государственности единую основу и логику. Р. Темиргалиев довольно смело ставит под сомнение репрезентативность сведений из такого исторического источника, как «Чингиз-Наме» Утемиша Хаджи (Р. Темиргалиев. Настоящая история... С. 68), хотя именно этот источник высоко оценивал такой непререкаемый авторитет, как В.П. Юдин. Позже, в 2011 г., С. Акимбеков в своей совершенно великолепной по анализу книге «История степей» лишь поставит под сомнение утверждение Юдина, Абусеитовой и др. исследователей в том, что Урус-хан произошёл от Тука-Тимура, тринадцатого, а не первого сына Джучи. Придерживаясь мнения Т. Султанова, Акимбеков чисто аналитически предположил генеалогию Уруса от Орду, основываясь на том, что «ханы левого крыла Чимтай, Баян, Куйинчи (Куинджи), Сасы Бука известны по другим источникам» (Акимбеков С. История степей. С. 480). В то время как Темиргалиев вполне уверенно это утверждает, основываясь на источниковедческом разборе всех известных источников в отношении данного вопроса. Разница между точным знанием и самым обоснованным предположением (с 99-процентной вероятностью) остаётся намного более важной и зачастую непреодолимой проблемой, чем разница между всеми остальными степенями достоверности версий и гипотез, не только для науки, но порою и для отдельного человека.

Радик Темиргалиев. **Казахское ханство и казачья идея** (ж. «Эксперт»).

Мнения автора об общем происхождении самоназваний русских казаков и казахов (казаков) от древнетюркского термина *казак*, а также об этническом значении казачества как социального института скорее подтверждаются, а не опровергаются изысканиями Темиргалиева:

«Как известно, в досоветский период казахский народ в России был известен под именем киргизов или киргиз-кайсаков. Так впер-

вые стали называть казахов ещё в первой половине XVIII века, и хотя, по мнению И. Ерофеевой, произошло это вследствие казусного случая (это был не казус: казахи Старшего жуза действительно называли себя киргиз-казаками. — *Прим. авт.*), термин очень быстро укрепился и распространился в делопроизводстве и впоследствии в обществе, поскольку давал возможность избежать путаницы и неразберихи. Ведь в летописях допетровской Руси казахов именовали казаками. И если даже в наши дни некоторые историки иногда не могут разобраться, о казаках или казахах идёт речь в тех или иных документах, легко представить, какие затруднения могли возникать у московских чиновников в XVI—XVII вв., географические знания которых были весьма ограниченными. Современный термин *казах* стал компромиссным результатом терминотворчества первых лет советской власти, когда управленцы старались вернуть казахскому народу его историческое название и при этом хотели избежать неудобств. Но в языках восточных народов и по сию пору, идёт ли речь о казахах или о представителях, к примеру, Войска Донского, употребляется одно и то же слово «казак». И лишь для уточнения казаки могут быть названы русскими казакáми. Идентичность терминов давно привлекала внимание учёных к вопросам общности истории казахов и казаков, но многочисленные субъективные и не имеющие отношения к науке обстоятельства часто создавали неблагоприятную атмосферу для серьёзных исследований в этом направлении. Между тем без понимания истории и культуры казачества невозможно в полной мере понять всю историю Казахского ханства.

Считается, что этноним «казах» появился во второй половине XV в., после того как потомки Урус-хана, султаны Джанибек и Гирей, образовали собственный улус, получивший в истории название Казахского ханства. В доказательство обычно приводится следующий отрывок из «Тарих-и Рашиди»: «В то время в Дашт-и Кипчаке владычествовал Абу-л-Хайр-хан (годы прав. 1428—1468. — *Прим. Р.Т.*). Он причинял много беспокойства султанам джучидского происхождения. Джанибек-хан и Кирай-хан бежали от него в Могулистан. Исан-Буга-хан охотно принял их и предоставил им округ Чу и Козы-Баши, который составляет западную окраину Могулистана. В то время, как они благоденствовали там, Узбекский улус после смерти Абулхаир-хана пришёл в расстройство; [в нём] начались большие неурядицы. Большая часть [его подданных] откочевала к Кирай-хану и Джанибек-хану, так что число [собравшихся] около них [людей] достигло двухсот тысяч человек. За ними утвердилось название узбеки-казахи (узбак-казак). Начало правления казахских

султанов — с восьмьсот семидесятого года (1465–1466 гг. — *Прим. Р.Т.*), а Аллах лучше знает».

Но это сообщение, которое приобрело в научном мире канонический характер, на самом деле не столько проливает свет на события тех лет, сколько порождает дополнительные вопросы, остающиеся без ответа. Где же тогда, получается, находились эти султаны до своего прибытия в Моголистан? Мнение многих авторов, что Джанибек и Гирей могли до поры сохранять лояльность по отношению к Абулхаиру, не подтверждается ни одним из источников. Если бы такой факт имел место в реальности, шибанидские историографы, всегда очень критично относившиеся к династии урусидов, не преминули бы об этом рассказать и заклеить позором султанов, предавших своего господина. Но даже чрезвычайно подробная «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани», написанная Масудом бен Османи Кухистани, хранит полное молчание по этому поводу. В этом сочинении автор подробнейшим образом описывает все более или менее значимые события, происходившие в «Узбекском» улусе в 20–60-х гг. XV века, перечисляет все племена, подчинявшиеся власти Абулхаира, называет поименно всех придворных и военачальников, однако и словом не упоминает о Гирее и Джанибеке. И странно было бы ждать от последних повиновения. Ведь отец Джанибека — Баракхан — был убит мангытскими беками (по некоторым сведениям, вместе с Бараком был убит и отец Гирея — Булат), которые возвели на трон Восточного Дешт-и Кипчака представителя шибанидской ветви Джумадука. Последний через некоторое время был убит, а новым ханом стал другой шибанид Абулхаир.

Для Джанибека и Гирея это был выскочка, узурпировавший принадлежавший им престол. Они не могли ему противостоять, поскольку за ним стояли могущественные мангыты, но подчиняться юному хану тоже не собирались. И есть данные, позволяющие сделать некие предположения относительно местопребывания Гирея и Джанибека после убийства Барак-хана. К примеру, такой средневековый автор, как Константин из Островицы, оставил следующие сведения, относящиеся к 1459 г.: «Трапезунд, как и Синоп, лежит по эту сторону Чёрного моря, трапезундская земля гориста и обширна, со всех сторон она окружена погаными, все татары, такие, как Великий Хан и Узунхасан, **Джанибек Гирей** (выделено Р.Т.); эти татарские властители предпочитали иметь соседом трапезундского императора, нежели турецкого султана, хотя он и был их поганой веры». Комментаторы записок Константина, столкнувшись с именами Джанибек и Гирей в данном отрывке,

предположили, что автор сочинения допустил ошибку, упомянув крымского хана Джанибек-Гирея, вступившего на престол лишь в 1477 г. Лишь автор работы «Астраханское ханство» И. Зайцев отметил: «Очень возможно, что здесь имеются в виду братья — казахские Джанибек и Гирей, хотя в этом случае непонятно, как они могли граничить с Трапезундом или османами». Между тем сообщение Константина находит подтверждение и в творчестве такого легендарного поэта, как Асан-Кайгы. В приписываемом ему произведении «Обращение к хану Джанибеку» описывается тяжёлая и немотивированная откочёвка народа по повелению хана. И маршрут пролегает через Эмбу, Уил, Волгу... На данный момент точно неизвестно, где конкретно могли остановиться со своими немногочисленными подданными беглые султаны. Может быть, выбор пал на территорию северо-западного Кавказа. Эта местность, судя по всему, была родиной казачества. Так, именно на Кубани весной 1445 г. сумел быстро и без затруднений нанять две тысячи казаков казанский хан Улуг-Мухаммед для войны с Москвой. Туда же в «Черкесы» спустя несколько месяцев бежали и сыновья хана, спасая свои жизни.

Кем же были эти казаки? Собственно термин *казак* с тюркских языков обычно переводится как «свободный», «скиталец», «бродяга» и т.п. В узком смысле так называли и степных разбойников, и легкую иррегулярную конницу, и просто смельчаков-одиночек. Но казачеством называлась и особая воинская культура Дешт-и Кипчака. Казаковать — значило быть храбрым до безумия на войне и презирать любую власть в мирное время. В казачьи коши уходили монархи, мятежники, авантюристы, преступники, в общем, все, кому на какое-то время или навсегда необходимо было покинуть родные места. Нетрудно представить род занятий этих людей. Грабежи караванов и набеги на соседей — вот и всё, чем сначала занимались казаки. Первыми использовать эту буйную степную вольницу в своих интересах догадались московские князья.

Московский князь Василий Дмитриевич (1389–1425) и особенно его сын Василий Васильевич Тёмный давали беглым «царям» и «царевичам» целые области в так называемое «кормление» и даже платили им «выход». Взамен ордынцы брали на себя обязательство защищать Русь от любых врагов. Такая «татарофильская» политика вызвала серьёзный ропот среди древних княжеских и боярских фамилий, но и эти недовольные голоса затихли после того, как казаки несколько раз показали свою боеспособность. Убедившись в эффективности новых подданных, Василий Тёмный создал в погра-

ничных со степью землях новый улус, назначив его ханом Касыма. Имя последнего впоследствии превратилось в название этого ханства. Касимовские казаки стали настоящим кошмаром для Казани, Крыма и Большой Орды.

Что же касается вольных казачьих республик, то они также стали постепенно трансформироваться из анархических сообществ в более устойчивые объединения с собственными политическими целями. Первые казачьи союзы, как это видно из источников, возглавлялись степняками, как легендарный запорожец казак Мамай или первый донской атаман Сары-Азман. Однако впоследствии в течение XVI в., под влиянием ужесточения крепостного права и разгрома опричнины на Руси, в казачьем движении стало всё больше появляться выходцев из славян, которые существенно изменили прежние порядки. Они распространяли православную религию, и этот фактор сыграл огромную роль в истории казачества. Степняки, придерживавшиеся традиционных верований, могли после некоторого периода казакования возвращаться в родные улусы, а принявшим христианство об этом помышлять не приходилось. Так в сознании степной вольницы «своей» начала становиться Москва. И ориентирующихся на неё казаков с каждым годом становилось всё больше и больше.

Но вернёмся к Джанибеку и Гирею, длительный казачий период жизни которых подтверждается и фактом необразованности их детей. Они жили в седле, когда дети и внуки хана Абулхаира получали действительно превосходное образование у преподавателей, приглашавшихся из всех мусульманских стран. Лишь после тридцати лет скитаний удача повернулась лицом к урусидам. В 1457 г. Абулхаир потерпел страшное поражение в войне с ойратами, и это губительным образом отразилось на авторитете хана. Благодаря «узункулаку» вести быстро разнеслись по всей необъятной кыпчакской степи. И в скором времени Гирей с Джанибеком уже получили всю полноту информации о состоянии дел в лагере своего противника. Но заявлять о своих правах на престол было ещё рано. Слишком уж грозен и крут на расправу был Абулхаир. Сначала необходимо было найти союзников. Могольский хан Есен-Бука охотно пошёл на контакт с Гиреем и Джанибеком и даже предложил султанам перебраться на его территорию. Конечно, подобное предложение было сделано не только по доброте душевной. Моголистан подвергался постоянным нападениям ойратов и кыргызов, борьба с которыми складывалась не слишком успешно, и Есен-Бука рассчитывал

использовать Гирея и Джанибека с их приверженцами как пограничников. Кроме того, могольский правитель имел все основания опасаться агрессии и со стороны Абулхаира.

Договорённость была достигнута, и султаны приблизительно в 1460 г. сумели перебраться на территорию Моголистана. Сведения об этой откочёвке, о прощании с Волгой также сохранились в поэзии жырау – в одной из песен, автором которой считается знаменитый Каргабойлы Казтуган. На новом месте, как и рассказывается в Тарих-и Рашиди, количество сторонников Гирея и Джанибека начало расти, что не могло не вызвать реакции со стороны Абулхаира. В 1468 г. хан решил расправиться со старыми врагами и их покровителем, ханом Моголистана, и отдал приказ собирать войско. Но в походе Абулхаир простудился и вскоре умер. Новым ханом стал сын покойного правителя – Шайх-Хайдар. Для многочисленных врагов покойного хана эта новость стала сигналом для выступления. Спустя некоторое время Шайх-Хайдар был убит, а власть в улусе перешла в руки Гирея и Джанибека.

Шибаниды категорически не желали смириться с утерей степи. Любимый внук Абулхаира Мухаммад Шейбани после покорения Мавераннахра и Хорезма организовывал против детей Гирея и Джанибека одну военную кампанию за другой. По его повелению племена, подчинявшиеся урусидам, были лишены возможности торговать с оседлым населением Средней Азии. Также они были объявлены немусульманами, и духовенство даже издавало специальные постановления о признании борьбы против потомков Урус-хана джихадом против язычников. Более того, именно по распоряжению Шейбани представители династии урусидов при дворе стали именоваться казаками. Впервые это было сделано на страницах «Записок бухарского гостя» (1509 г.) Ибн Рузбехани. О годах молодости Шейбани его историки тоже писали как о славных временах казачества. Но в этом случае акцент делался на молодечестве и удали хана, который, скитаясь по всей степи, противостоял многочисленным врагам. Называя же казаками сыновей Джанибека и Гирея, придворные историки старались принизить их статус, явно фальсифицируя события недавнего прошлого. ...Таким образом, не Абулхаир, а Гирей и Джанибек были объявлены узурпаторами-казаками. Новое название быстро вошло в моду среди других авторов, поскольку опять же давало удобную возможность различать узбеков, перекочевавших в Мавераннахр, от их собратьев, остававшихся в пределах Дешт-и Кипчака.

И всё же старания Шейбани принизить статус соперничавшей династии (обозвать урусидов казаками. — *Прим. авт.*) могли бы и не увенчаться успехом, если бы новым правителем Восточного Дешт-и Кипчака в 1511 г. не стал Касым-хан, сын Джанибек-хана. Он являлся одним из самых знаменитых персонажей истории Дешт-и Кипчака и Центральной Азии, не уступавшим по значению таким великим своим современникам, как Бабур или Шейбани. Как писали летописцы, никто после Джучи-хана не обладал столь могущественной властью, и около миллиона кочевников, ранее входивших в различные улусы, признали власть хана Касыма. Но в казахских преданиях Касым-хан в первую очередь прославился как автор чрезвычайно почитаемого казахами свода законов «Каска жол» («Чистый путь»). Даже само название свода, кажется, говорит нам о замыслах законодателя, о его желании очистить степное право от различного рода чуждых элементов. Может быть, конечно, что это название законы хана Касыма обрели лишь позже в народной среде, но и в этом случае понятно, что благоговейное к ним отношение в обществе возникло неспроста.

Психология Касыма, родившегося и выросшего в скитаниях, была психологией чистого казака. Так, могольскому хану Султан-Саиду, предлагавшему завоевать и поделить Мавераннахр, Касым ответил: «Мы жители степи; у нас нет ни редких, ни дорогих вещей, ни товаров, главное наше богатство состоит в лошадях; мясо и кожа их служат нам лучшею пищею и одеждою, а приятнейший напиток для нас — молоко их и то, что из него готовится, в земле нашей нет ни садов, ни зданий; место наших развлечений — пастбища скота и табуны коней, и мы ходим к табунам любоваться зрелищем коней». Видимо, именно при Касыме в казахском праве был провозглашён и окончательный отказ от суровых принципов Ясы — Закона Чингисхана. Но отвергнут был и шариат, который был признан достойной альтернативной правовой концепцией среди других джучидских фамилий. Взамен были узаконены чисто казачьи принципы. «С Дону выдачи нет», — заявляли наследники Сары-Азмана, а казахский хан Аблай (XVIII в.), отказываясь выдавать беглецов российским и китайским властям, говорил, что по степным законам казахи не могут возвращать даже собак, по собственной воле убежавших от хозяев.

Существенные изменения произошли и в принципах политического устройства. Ханский титул получили братья Касыма Джаныш, Таниш, Усек, Джадик. Значительную роль стали играть и предводители племён. Фактически верховный хан Касым был не столько

правителем, сколько военным предводителем, до самой старости принимая личное участие в походах и сражениях. Такие необычные порядки только способствовали укреплению нового названия, и Ак Орда (Заяицкая Орда, Урусов юрт, Узбекский улус) быстро превратилась в загадочную и дикую Казачью Орду. В «Трактате о двух Сарматиях» (1517 г.) Матвей Меховский уже счёл необходимым отметить, что «татарских орд четыре и столько же их императоров. Это именно: орда заволжских татар, орда перекопских, орда козанских (Cosanensium) и четвёртая орда ногайских. Добавляют ещё и пятую, не имеющую императора, и называют её казакской (Kazacka)». В русских летописях времён великого князя Василия III (1505–1533) хан Касым также стал называться «царём казацким».

Но следует отметить, что термин *казак* в восточных источниках долгое время употреблялся только в отношении самих урусидов, а не подвластного им народа. Так, Искандар Мунши, касаясь известных событий конца XVI в., писал: «Таваккул-хан казах возомнил, что нет в Мавераннахре достойного государя, собрал из племён Туркестана и степняков-узбеков с тугими луками бесчисленное и несметное войско». Политический смысл термина *казак* чётко обозначается и во многих русских документах той эпохи, где казахи именуются «татарами Казачьей Орды».

Несмотря на быстро укоренившееся название, ни представители династии урусидов, ни подвластное им население долго не признавало навязанного со стороны термина. В сочинении «Джами ат-Таварих» (начало XVII в.) казахского историка Кадыргали-бека термин *казак* даже не упоминается. Вместо него автор предпочитает использовать этноним «узбек». В исторических же сказаниях в основном используется название «ногай». Лишь в песнях Жиёмбетажырау (начало XVII в.) подданные хана Есима впервые называются «казахами» (каза́ками. — *Прим. авт.*). Таким образом, потребовалось более ста лет, чтобы народ свыкся со своим именем и постепенно стал гордиться им как признанием своего необыкновенного свободолюбия. И это имя сплотило дулатов и жалаириров, аргынов и найманов, кыпчаков и алшинов в единый народ, желавший жить по своим законам и в своём государстве».

Таким образом, судя по всем вышеприведённым положениям, вольно или невольно Р. Темиргалиев является скорее сторонником, чем противником концепции казахьего происхождения казахской государственности и национальности (этноса), выдвинутой в переиздаваемой книге.

«История степей» Султана Акимбекова

Накануне выхода этого переиздания, в начале 2011 г., вышло в свет масштабное по охвату территории и периодов, великолепное по анализу исследование С.М. Акимбекова «История степей: феномен государства Чингисхана в истории Евразии». Эта книга оформлена с научной точки зрения как положено, так как Султан Магруппович является профессиональным историком и имеет научную степень. Заочно зная его, можно с уверенностью предположить, что он никак не был знаком с концепцией казахского происхождения Казахстана, поскольку ни одной ссылки на автора переиздаваемой книги он не сделал. Но тем ценнее его работа в части подтверждения выводов и посылок автора переиздаваемой книги. Попытаемся кратко выразить своё понимание сути его исследования.

Акимбеков исходит из правомерной, хоть до конца и необоснованной посылки, что реформы в Китае в III в. до н.э. стали непосредственной причиной появления кочевых империй в Монголии как степном приграничье Китая. Специализированное, по сути товарное, кочевое скотоводство не могло обойтись без торговли, а указанные реформы позволили Китаю выработать централизованную политику по управлению разрозненными степными племенами посредством манипулирования допуском их к торговле: «нет дани, нет торговли». Как естественное противодействие данной политике стали последовательно возникать мировые кочевые империи гуннов, древних тюрков и монголов. «В монгольскую эпоху Чингисхана вошли одни племена, а вышли принципиально другие», так как «были разрушены границы традиционных кочевых племён» (Акимбеков С.М. История степей... С. 2). Это разрушение родоплеменного устройства коснулось, несомненно, и Казахстана. Монгольская империя заимствовала основы китайской политической организации и распространяла их на все остальные завоёванные территории (провинции). Естественно при этом, что на степные племена как на народ метрополии, переустроенной по сотням и тысячам, это не распространялось, что делает это смелое и широкое полотно «Истории степей...» умозрительным и потому несколько спекулятивным, т.е. основанном на чистом допуске. В частности, трудно согласиться с передачей Московии «восточной деспотичности» от Золотой Орды, которая сама не переняла таковой у Китая, а также с тем, что древнерусские общины были потенциалом западного пути развития России (там же, с. 579–580), поскольку как с теоретической,

так и с фактологической точек зрения разобщённые и замкнутые общины на огромных пространствах, наоборот, представляли собой основу восточного типа государственности не только на Руси.

К счастью, это никак не портит глубины анализа и интерпретаций умопомрачительного круга общедоступных источников и специальной литературы, использованной в работе Акимбекова, особенно относительно обоснования торговой природы кочевых империй и связи их войн с Великим Шёлковым путём. Источников открылось и проведено исследований так много, что действительно качественного их анализа и обобщения явно не хватало. Поэтому остаётся только поблагодарить С.М. Акимбекова за этот фундаментальный труд и перейти к отдельным, менее масштабным, но относящимся к нашим проблемам его тезисам.

Касательно подтверждения казачьей концепции этногенеза казахов С. Акимбеков приводит интересные сведения о сложении в Восточной Монголии прототюркоязычного и надплеменного, политического по природе военного сословия, которое эта концепция идентифицирует с институтом казачества. Касательно монголоидных племён пратюркомонгольской языковой общности, к которой автор относит поздних гуннов, Акимбеков однозначно выводит: «...в любом случае, обладал ли древний прототюркский язык общими корнями с древнемонгольским языком или только соседствовал с ним, его носители располагались между теми, кто, с одной стороны, говорил на иранских языках, а с другой — теми, кто использовал протомонгольские языки. Следовательно, логично предположить, что население Восточной Монголии, расположенной между Западной Монголией (Джунгарией. — *Прим. авт.*) и Маньчжурией, как раз и являлось носителем прототюркских языков» (там же, с. 66). Таким образом, если спорам о тюркоязычности ранних гуннов ещё нельзя полагать предела, то такие споры о коренных древнемонгольских племенах, особенно «турлигинов»/«дарлекинов», следует прекратить ввиду определённости их тюркоязычия.

Далее, Акимбеков называет племя тюркют, т.е. собственно тюрков, «которые к 546 г. сплотились на Алтае вокруг рода Ашина», «одним из многих телеских племён» (там же, с. 103), что имеет особое значение для автора переиздаваемой книги в части выведения аргынов как основного этнообразующего «народа-государства» (*еля*) в составе казахов от телеутов-гаогюйских динлинов и, соответственно, басмылов. Получается, что Акимбеков, так же как Виктор Маглинов, считает связь гаогюйских телеутов с Ашиной очевидной. Более того, Акимбеков пишет, что «среди тюркоязычных племён

Монголии возглавляемое Бумыном племя Ашина было одним из многих, которое, в свою очередь, входило в состав кочевого объединения, сложившегося в V в. на Алтае. До создания каганата слово «тюрк» означало лишь название союза десяти... Это значение сохранялось и в эпоху каганатов... Название вполне конкретного племенного объединения стало общим для огромного массива различных тюркоязычных племён, которые к моменту образования каганата уже распространились в Евразии вплоть до причерноморских степей» (там же, с. 89). Если учесть, что слово *аргын/аргун* означает с монгольского языка также союз десяти и может быть связано с монгольской рекой *Аргун* (легендарная местность *Эргене Кун*), то недостающее звено политической связи Аргынской Орды (Среднего жуза) с «волчьим» родом Ашина будет восстановлена. Легендарная связь Усуньской Орды (Старшего жуза) и Алшинской Орды (Младшего жуза) с этим родом давно известна. Таким образом, не только древнемонгольские бааринские уйшины (уйсун) и мангутские алшины (алшун), но и телеские аргыны (аргун) оказываются легендарно связанными с «душегубом» Алаша/Аланча-ханом, который был, по Абулгази и Рашид ад-Дину, «предком татар и монгол». Шакарим в своей «Родословной тюрков, киргизов, казахов и ханских династий» тоже считает аргынов потомками древних тюрков *хой-ху* или *хо-хо*, т.е. кочевых «уй-гур» с арбой-повозкой, *арбалы*, основываясь на орхоно-енисейских надписях про *Улуг Ергин*, по-китайски *Бай Егу* (Великий Муж). При этом Шакариму было известно про род Аргынонот/Ариканут в составе улусов и Джучи, и Чагатая. Вслед за Гумилёвым Акимбеков называет среди телеских племён «уйгуров, бугу, тонгра и байырку» (*бай егу*) и сеяньто, и что кочевые «уйгуры стали доминирующей силой в Монголии» в 646 г. (там же, с. 96–97).

Но мнение Акимбекова об этнических связях рода Ашина не так важно, как его мнение о том, что обобщающее название *тюрк* для всех тюркоязычных племён «после распада Тюркского каганата осталось... в то время как такого племени, как *тюрк* или *тюркют*, мы больше в истории не встречаем». При этом характерно, что все остальные племена «сохранили свою целостность и идентичность», в т.ч. телеские племена на востоке и болгары на западе. «...Получается, что в каганате периодически шла внутривнутриполитическая борьба между различными тюркоязычными племенами и собственно тюркютами, которые, в свою очередь, поддерживали борющихся за власть отдельных представителей рода Ашина». «Фактически ханы из рода Ашина выполняют функции надплеменной политической надстройки... Для успешного выполнения этой функции наличие

собственного племени не всегда может быть плюсом» (там же, с. 102–103). Таким образом, был ханский род Ашина как сословие верховных правителей в Великой степи, который опирался на *тюркель* как на собственно тюркский союз племён, державших в подчинении весь *тюрк бодун*, совокупность и объединение остальных родов и племён. Собственно тюркского племени, скорее всего, не было изначально, раз роль аппарата принудительной силы исполняло не родное племя правителей, а союз определённых племён, который тут же распался, не оставив после себя хотя бы наследного племени-правопреемника. Вот почему наряду с распределением торговых преимуществ «распространение власти Тюркского каганата на огромные степные пространства не сопровождалось большими перемещениями больших масс войск и населения и при этом произошло за чрезвычайно короткий период времени». «Напомним, что болгары и хазары покорились тюркам добровольно, были лояльны им почти до самого конца Тюркского каганата, а после его гибели хазары сохранили у власти ханов из рода Ашина», как и многие другие более поздние родоплеменные объединения типа болгар или кыпчаков. Отсутствие такого собственного или родного племени под именем тюрков как раз и делало политические позиции ханов Ашина весьма уязвимыми, в отличие от поддерживающей их степной аристократии племён. Так «...новое укрепление империи Тан при императоре Сюань-цзуне убедило данные племена, что в тюркской политической надстройке, представленной семьёй Ашина, нет особой необходимости» (там же, с. 104–105).

Вот почему все эпитафии дренетюркских каганов, и не только тюркютских, пронизаны страхом отделения от их элей родов и племён, по сути, самостоятельно избирающих свою политическую принадлежность. Вот почему Темир-Кутлуг, хан приволжской Большой Орды, когда пишет литовскому князю Витовту письмо с просьбой выдать бежавшего Тохтамыша, сетует на казачью судьбу чингизидов: «Сегодня беглец, а завтра хан» и наоборот, надо полагать. Намного позднее даже такой могущественный хан Младшего жуза, как Абулхаир, когда у него посол Тевкелев спросил мотивы того, почему он без согласования с биями и батырами подал прошение о присоединении к России, ответил тем, что казахские «ханы не самовластные... и не наследные», что Абулхаир хотел бы изменить присоединением к России. К примеру, уже немолодой Джангир-хан был вынужден как батыр вызваться и умереть в поединке с 17-летним джунгаром. Таким образом, в истории древнетюркского института казачества всё оказывается намного сложнее: прежде чем появиться просто

каза́кам как разбогатевшим кочевникам, свободно кочующим аилами или аулами (отдельными кровно-родственными семьями), сначала или параллельно появились каза́ки-батыры как свободные «воины-добытчики», ищущие приключений и друзей-друзинников в стяжательстве своего собственного «государства-владения». То есть собственно тюрки Ашина, после того как их из Турфана переселили на Алтай, были для алтайских племён всегда казаками — военным сословием, исполняющим в условиях военно-демократического строя степных племён роль профессиональных военных вождей (*тюрк.* ханов и хаканов или *монг.* канов и каанов). В этом состоит разгадка, почему более поздние древнемонгольские ханы разъезжают в степи в одиночку, как и положено батырам, из-за чего стало возможным знаменитое отравление татарами отца Чингисхана Есугэ Баатыра, основателя «золотого рода» (*алтын ру*) Кият-Борджигинов. Считаю важным, в качестве заслуживающей разработки версии, выдвинуть тезис об этнополитической связи древнетюркского волчьего рода *Ашина* с древнемонгольским волчьим родом *Кият*. Основанием этому служит не только созвучие имён Аланчакана, «предка татар и монгол» по Абулгази, и Алаша-хана, атамана трёх казачьих сотен алашей или алашмынов, с которыми Валиханов связывает происхождение казахов.

Кроме этого созвучия, явно просматривается ещё единая казачья природа военных вождей из этих родов в надплеменной сущности самоназваний тюрков и монголов. Помимо «тюркского вопроса» внезапного исчезновения племенного союза тюрков после начала древнетюркской эпохи, Акимбеков с присущей ему дотошностью поднимает ещё и «монгольскую проблему» исторического отсутствия среди монголоязычных племён такого племени, как *монгол*. Он вполне основательно предполагает, что «конкретного племени монгол среди множества племён Монголии в начале XII в. не существовало. В то же время семья основателя монгольской империи Чингисхана относилась к крупному тюркомонголоязычному племени тайджиут. По своему статусу его предшественники, скорее всего, являлись военными вождями тайджиутов», которые, по выражению Б.Я. Владимирцова, «были эфемерными вождями неопределённых групп с неопределённой, всегда оспариваемой властью... главным образом на время войны, т.е. для наездов, набегов разбоя». «Поэтому так много у того же Рашид ад-Дина историй про то, как сыновья Хабул-хана Хутула-хан и Кадан Багатур пошли на свои юрты в земли племени *куралас* и вступали в войну с племенем *уклат* всего с 20 нукерами». Все они были выходцами из тайджиутов, и лишь

после мирового воцарения Чингисхана эти казаки-батыры были названы «задним числом» общемонгольскими ханами, не связанными со своим родным племенем, которое в первую очередь имело право называться монголами, но при этом было первым врагом Чингисхана (там же, с. 140–141).

Кстати, об истории, этимологии и семантике термина «монгол». Акимбеков обоснованно считает, что Чингисхан специально продумал и искусственно ввёл звание *монгол* для обозначения политической, по сути «общегражданской», общности всех «поколений, живущих в войлочных кибитках», подпавших под власть не его родного племени, а его дружинников-нукеров, казаков из разных племён. Есть свидетельства официальной монгольской истории Рашид ад-Дина и тайной истории анонима «Сокровенного сказания» монголов, в которых проглядывается этническое тождество и искусственное противопоставление монголов и тайджиутов. Кроме них, также даёт показания китайский писатель Мэн Хун, современник Чингисхана, о том, что «это имя сначала было неизвестно его подданным и выдуманно только во время принятия им императорского титула». Акимбекову понятно, что «...это было субъективное решение хана. Причём старое тунгусское обобщающее название мангу, мэнва, мэн-у, скорее всего, было выбрано потому, что оно сохранилось в исторической памяти кочевников. ...Возможно, такое решение было напрямую адресовано именно тунгусоязычным чжурчженям (китайской династии Цзинь. — Прим. авт.) и оно вполне могло быть подсказано киданьскими перебежчиками, как предполагал В. Васильев (в сер. XIX в. — Прим. авт.) ...преследовало цель напомнить цзиньцам о временах их войны с киданями в начале XII в., в которой кочевники Монголии принимали самое активное участие. ...Несмотря на языковую близость, для нового государства было невозможно признать свою преемственность по отношению к империи Ляо (монголоязычная династия Китая, предшествующая Цзинь. — Прим. авт.). Поэтому название *мангу*, которое активно употреблялось чжурчженями в период их войны с Ляо, позволяло напомнить о данной преемственности, но при этом подчеркнуть самостоятельную идентичность кочевников Монголии... В связи с тем, что одной из главных целей данного государства, объединившего всех кочевников Монголии, была война с империей Цзинь, то данное название было адресовано именно ей. Это был своего рода вызов, заявка на равный статус... В целом речь фактически идёт о попытке создать новую надплеменную идентичность, связанную исключительно с государством. Хотя это попытка в целом оказалась неудачной, её

следствием стало появление новой этнической общности — монголов» (там же, с. 144–145). В целом следует согласиться со всей цепочкой рассуждений Акимбекова, за исключением определения попытки создать «надплеменную» идентичность неудачной по причине, насколько правильно мы поняли, появления этноса монголов. Во-первых, имеется в виду, что не монголов, а древних монголов. А во-вторых, попытка была настолько удачна, что из этой «надплеменной», чисто политической, самоидентификации закономерно возник древнемонгольский суперэтнос, впоследствии распавшийся на современные этносы монголов и казахов. Казахи, кстати, оказались по родоплеменному составу, политическому устройству, языку и религии намного ближе к древним монголам, поскольку не были китаизированы и до сих пор называют бога *Кудаем*.

Интересно, что, по мнению Зориктуева, одно из нарицательных значений *мангу* как «крепкий, сильный» совпадает с аналогичным нарицательным значением слова *тюрк*, хотя первично слово *мангу* означает «сильную воду» и *мангу-л* должно переводиться как «люди, живущие на реке Мангу», т.е. с бассейна рек Амура и Аргуни. Васильев в XIX в. писал, что «в низовьях Амура и ныне обитает племя *мангуты*, что означает «речные». Отсюда, возможно, пошло не только название славного имени мангутов (мангытов, ногайцев), но и древнемонгольская фобия перед речной водой (запрет купаться или стирать бельё в реке во время грозы и т.п. наследуют даже кимаки на Иртыше, которых Ахинжанов считает монголоязычными племенами *си* из Маньчжурии). Таким образом, на легендарную Эргенэ Кун претендует именно бассейн реки Аргунь, связанной со всем Амуром. И, возможно, именно из Маньчжурии когда-то перекочевали в Монголию многие монголоязычные племена нирунов. Тем не менее ни нируны, ни турлигины себя монголами до Чингисхана не называли, ну а для собственно китайцев, по Мэн-да бэй-лу, в те времена «император Чингис, а также все его полководцы, министры и сановники являются чёрными татарами». Заметьте, не *шивей*, как для монголоязычных киданей, и не *мэнгу*, как для тунгусоязычных чжурчженей. Все племена татар (*хит. Дада*): белых (в степях Внутренней Монголии), чёрных (в степях внешней) и диких (в лесах) — происходят от особого тюркоязычного рода *шато*, что говорит о преемственности между тюрками и монголами как историческими противниками Китая. Скорее всего, именно политический род Шато был уничтожен Чингисханом, а не все татары вообще, как это принято описывать. Сунский чиновник Ли Синь Чуань так и пишет, что «теперь татары называют себя Великим монгольским государ-

ством», хотя вышеупомянутый Мэн Хун точно знал от татар, что «монголы (мэн) уже давно истреблены и исчезли» (там же, с. 126–132). Кстати, для всего мира монголы ещё надолго так и останутся татарами, с «лёгкой руки» Китая и Руси. О своём политическом самоназвании монгол (*мангул, могол, могол и, возможно, даже моал*) будут знать точно только сами степняки.

Таким образом, среди тюркоязычных коренных племён Монголии *турлигинов* (татары, найманы, керей, джалаиры, кыргызы и т.п.) были и тюркомонголоязычные племена *нирунов* (баарин, дуكلات, мангут, барлас, чонос, он же, возможно, жаныс (?) и т.п.), среди которых было племя *тайджиут*, в котором был род *кият*, клан военных вождей, возможно, тюркоязычных и связанных с тайджиутами скорее политически, а не кровно-родственно. То есть тайджиуты составляли как бы улус рода кият, который, в свою очередь, подразделялся на джуркинцев (юркин), чаншиутов и ясаров, происходящих от первого якобы «всемонгольского» хана Хабула. Понятно, что подразделение «синеоких» борджигинов от отца Чингисхана выделилось искусственно и позже, благодаря завоеванию тайджиутов казаками Чингисхана и уничтожению знати иных подразделений этого рода. Более того, Чингисхану пришлось уничтожить даже ближайших родичей своей кости. В частности, Таргутая Кирилтуха, в рабстве у которого он был и которого тайджиуты считали своим «природным господином», т.е. законным государем. Вот почему Чингисхан просто смешивает и присоединяет тайджиутов к своему казачьему улусу монголов, наравне с другими племенами, хотя они ему принадлежали по праву и теоретически он мог на них опираться. Всё дело в том, что, как бы весьма искусно и полезно ни упрощала ситуацию такой ведущий современный монголовед, как Скрынникова (там же, с. 142), вовсе не «кияты как клан монголов» противостояли тайджиутам (они же нукузы или чонос, связь которых с протоказахскими племенными союзами усун, аргун и алшун необходимо исследовать). Монголами были не столько кияты, сколько казаки Чингисхана, и именно они противостояли степной аристократии не только племени тайджиутов, но и всех племён нирунов с турлигинами. Противостояние было много шире и было социальным, а не этническим. Чингисхан мог и не быть киятом, но это всё равно бы была гражданская война между байскими аулами и племенными курениями со всеми вытекающими жестокостями в целях установления господства казачества как высшей стадии кочевничества в политическом и экономическом устройстве кочевой цивилизации

В этом отношении Акимбеков, как и Гумилёв, честно отмечает, что за Чингисханом «не стояла никакая племенная структура, и этот факт сам по себе придавал последующему созданию Тэмуджином Монгольской империи уникальный, по сравнению с другими кочевыми государствами, характер». То есть за монголами стояли люди «длинной воли» Гумилёва, вследствие «деградации племенной структуры» «кочевавшие отдельными семьями» и в определённой степени утратившие связь с племенами (там же, с. 147–149). Чтобы подкрепить данное мнение, необходимо напомнить, что ещё Иакинф Бичурин, которого трудно заподозрить в симпатиях к казачьей концепции этногенеза казахов, считал, что «дом Монгол во все не принадлежал к племенам того народа, которому в начале XIII столетия сообщил народное название, донныне им удерживаемое». На этом следует закончить анализ сходства казачьей природы монголов рода Кият-Борджигин и тюрков рода Ашина и перейти к отличию древнемонгольского суперэтноса «сотен и тысяч» казаков от древнетюркского суперэтноса родов и племён.

«Тысячи» империи Чингисхана, как пишет Акимбеков в отношении улуса Чагатая, «комплектовались выходцами из различных кочевых племён... а во главе них ставились надёжные люди, которые должны были пройти школу гвардейцев — кешиктенов. Главным образом они... принадлежали к самым разным племенам, в основном небольшим, в лояльности которых у семьи Чингисхана не было сомнений... но очень мало представителей крупных племён Монголии, найманов, керейтов, татар и других, представители которых наиболее упорно сопротивлялись власти семьи Чингисхана. Соответственно, логично предположить, что составленные в основном из тюркских кочевников новые «тысячи», которые возглавляли тысячники из числа барласов, джалаириров, аргынов, хунгиратов и других выходцев из степной Монголии, получали своё название по племенной принадлежности последних» (с. 345–347).

Монгольские «тысячи» улуса Хулагу «были лишены обычной племенной нестабильности, они представляли собой воинские формирования на службе государства», а не племенное ополчение. «Фактически они были армией, военным сословием государства, сохранившим при этом кочевой образ жизни... Впоследствии, когда монгольская традиция управления стала переживать серьёзный кризис, «тысячи» стали преобразовываться в племена» снова (с. 330–331), но уже на совершенно иной, потестарно-политической, а не кровно-родственной основе. Тот «куръёз» казахских многочисленных шежире престолоудин *кара свёок*, где до имени целого рода или племени шло

совсем другое имя совершенно реального человека или где отдельно-му человеку, наоборот, присваивалось имя целого рода или племени, оказывается, имеет под собой вполне понятное историческое основание и объяснение. Поэтому научному миру следует изменить своё несколько скептическое и ироническое отношение к шежире каждого казаха. Шежиры вполне реальны, их можно и нужно исследовать, они подлежат верификации и согласованию между собой. Интересно, что все они если не выдуманы, то в большинстве своём приводят нас в древнемонгольское время к именам сотников и тысячников Чингисхана и Урус-хана, подтверждая казахью концепцию происхождения казахов от древнемонгольского суперэтноса.

Поэтому автор хотел бы принести извинения своему отцу И.А. Нуруву, которому многие годы не доверялся на слово в том, что казахские дулаты (дуклаты, доглаты) восходят к некоему Майкы Бию, военачальнику уйсунского войска Чингисхана, и к некоему Байдибеку, современнику Урус-хана. Илья Айсаевич исходил из даты рождения своего отца Айсы в 1900 г. и из того, что в течение века может смениться только три поколения, так как дедушкой (*ama*) можно стать уже в 37 лет. Он утверждает, что наши академики «пишут чушь», относя Байдибека к более ранним временам и называя его ханом. Особенно он выступает против приводимых в национальных энциклопедиях «линейных» шежиры, словно у наших предков было всего по одному сыну. История казахов — это уникальный, редкий пример того, как простые люди знают больше учёных, но не способны научно аргументировать и оформить свои «мифологические» доводы, а учёные очень медленно, «шаг за шагом» вынуждены признавать и на научной основе доказывать их правоту. Как же наивен был автор, когда, издавая эту книгу в 1995 г., он хотел вернуть казахам их историю... Она всегда оставалась при них. Б.Я. Владимирцов об основании этого «курьёза» шежиры писал, что «в империи Чингисхана вместо родовых и племенных названий теперь появляются названия «тысяч», которые часто именуется прежними родовыми названиями, но также часто обозначаются по имени их ноянов, господ-тысячников» (с. 230).

Единственно, хочется поспорить с утверждением Акимбекова о сложности «интеграции в состав Монгольской империи... кочевых тюрков на территории Дешт-и Кипчака». Он предполагает, что «если этническая составляющая осталась прежняя, в основном кыпчакская, и количество пришельцев извне было минимальным, то все основные изменения здесь были связаны не с этническими, а с политическими или организационными переменами, которые, в свою очередь, оказали *непосредственное воздействие на этничес-*

кую историю (курсив автора) данного региона» (там же, с. 229). Во-первых, ничего отдельного и особо сложного, в отличие от интеграции самой Монголии и «оседлых» стран, не было зафиксировано, так как уничтожался в основном лишь кыпчакский род Ель Бори за Уралом в сторону Поволжья и Причерноморья. Во-вторых, этническая составляющая была та же, что и в древней Монголии, т.е. древнетюркская кочевая, и тогда и сегодня условно и не вполне корректно называемая внешними наблюдателями «кыпчакской». В-третьих, «тюркизации» монголов в смысле их языковой ассимиляции местными племенами не было, как это было выше указано со ссылкой на Юдина. Тем более, её не могло быть в этническом смысле культурно-бытовой ассимиляции, так как монголы в Казахстане политически доминировали. Собственно кыпчаки из Поволжья и Причерноморья были рассеяны по монгольским «сотням» и «тысячам», и их было, по признанию самого же Акимбекова, «сравнительно немного и они не играли важной роли», впрочем, как и некогда не менее могущественные «карлуки, канглы и уйгуры» из Семиречья (там же, с. 458). В-четвёртых, в экономическом плане в степях Казахстана все, как правило, по-казахьи уже кочевали аулами. В-пятых, количество пришельцев было немалым, если учесть вышеуказанное предположение Юдина о приходе в Казахстан монголов числом более «изначальных» 4 «тысяч» и что у верховного хана Толу ещё по указанию Чингисхана в распоряжении была только 101 «тысяча» из 129 «тысяч» монгольской армии. Очевидно, что остальные 28 «тысяч», т.е. около 150 тысяч человек, учитывая семьи «воинво-добытчиков», скорее всего, были посланы на запад от Монголии. В-шестых, политический фактор выбора для себя своего законного государя («природного господина») не мог не составлять в древнетюркском степном суперэтнотопосе основу этнообразования, поскольку все иные хозяйственные и духовные факторы степного социума были идентичны почти у всех родов и племён древней Монголии и Казахстана. (Кровно-родственные и иные антропологические факторы не обсуждаются, поскольку в основе образования даже малых этносов лежат социальные факторы культурно-бытовой самоидентификации.) Акимбеков также пишет, что «между воинами многочисленных «тысяч» джучидской армии, расположенных от границ с Литвой до Сыр-Дарьи, не существовало никакой принципиальной разницы – ни этнической, ни культурной, ни религиозной, ни языковой. Ориентация на тех или иных чингизидов была для них главным идентификационным фактором, т.е. носила ярко выраженный политический характер» (там же, с. 453).

Интересно, что когда Акимбеков настаивает на чисто политической связи казахов с древнемонголами, а не на этнической, он всё равно оговаривает её «непосредственное воздействие на этническую историю». Данное противоречие демонстрирует, что его научная объективность внутренне цензурируется субъективно привнесёнными извне в его сознание стереотипами общественного восприятия. Он проделал огромную работу, чтобы обосновать политическую связь древних монголов и казахов, но ему не хватает смелости назвать её этнической. Благо, что в обоснование его позиции можно спрятаться за осторожностью и консервативностью научного подхода.

Касательно социально-политического устройства древнемонгольского казахьего суперэтнуса как преемника древнетюркского степного суперэтнуса Акимбеков пишет: «Монгольская империя, с точки зрения её основателей, в первую очередь состояла из народа, организованного в армейские «тысячи». То есть под народом империи подразумевались воины-кочевники, входившие в состав армии. Для всех прочих основной обязанностью было платить налоги» (там же, с. 243). Нельзя не согласиться с этим обобщением многочисленных свидетельств, что феодального закрепощения монголов Чингисханом в смысле внеэкономического принуждения и эксплуатации их труда не было и быть не могло в силу технической невозможности этого в отношении казахов, свободных «воинов-добытчиков». Когда устанавливался запрет на переход из одной сотни и тысячи в другие, тогда преследовалась цель предупредить как самовольную смену казаками своей гражданской принадлежности, так и казакование сотников и тысячников. Никто не должен был нарушать целостность Великого Монгольского государства (Yeke Mongol Ulus), раз все роды и племена основательно перемешаны и их «золотопоясная аристократия» изведена в корне. Конечно же, улус как «государство-владение» считался собственностью определённого рода или личности, но эта собственность несравнима с феодалом, так как не связана с землёй и улусные люди как свободные воины всегда могли откочевать и, став беглецами, казаковать в поисках нового улуса. Естественно, что даже в расцвет могущества этой монгольской империи народ казахов в метрополии был обложен Угэдэй-ханом минимально со словами: «Не будем обременять государство... введём порядки, необходимые для народа. Пусть взнос в государственную продовольственную повинность — шулен — будет в одного двухгодовалого барана со стада. Равным образом по одной овце от каждой сотни овец пусть взывают в налог для неимущих и бедных...» (там же, с. 243). Как видим, армия здесь — и народ, и государство всех «тысяч»

разноплеменных казаков, которых впоследствии также пытался обложить и Тауке-хан посредством Жети Жаргы и ради которых, собственно, и было создано Великое Государство Монголов.

Касательно провинций типа Китая, России, Хорезма, Ирана и т.п. налоги по нынешним и тогдашним меркам также были вполне терпимы, но уже существеннее, так как в этом была вторая цель всех завоеваний (после торговой цели доступа к рынкам и защиты Великого Шёлкового пути): добыть для «народа-войска» *тагар* и иные виды дани и, соответственно, журт с «податным» оседлым населением. При этом «интересно, что историки из числа завоёванного монголами местного оседлого населения стремились подчеркнуть в качестве преимущества того или иного монгольского правителя его способность быть ответственным правителем и уважать интересы местного населения». Рашид ад-Дин подчёркивает, что во время похода против Барак-хана Абага-хан «постановил, чтобы ни одна душа не причиняла вреда даже одному колосу», а на обратном пути он так пошёл назад... «что в пути от такого множества войск и челяди ни одной твари не было нанесено ни на кончик волоса беспокойства» (там же, с. 326). Понятное дело, что армии вольных казаков это не всегда нравилось. Газан-хан, пытаясь подавить их мятежные волнения, так обращался к ним: «Я-де не держу сторону райятов-тазиков. Ежели польза в том, чтобы всех ограбить, то на это дело нет никого сильнее меня. Давайте будем грабить вместе. Но ежели вы в будущем будете надеяться на тагар и столовое довольствие и обращаться ко мне с просьбами, то я с вами поступлю жестоко. Надобно вам поразмыслить: раз вы райятов обижаете, забираете их волов и семена и травите хлеба, то что вы будете делать в будущем» (там же, с. 333). Те казаки, которые внимали подобным речам чингизидов, оставались внутри оседлых территорий и становились военным сословием и элитой местных этносов. Те, кто не внимал, уходили в иные места или на территорию Казакстана, который был казачьей вольницей и местом призыва новых армий степняков. Кстати, «Стояние на Угре» в 1480 г. закончилось для Ахмет-хана уходом из Руси по причине отсутствия поддержки из Казакстана, левого крыла Золотой Орды. После чего «многие чингизиды и их воины» как военное сословие начинают служить уже Москве и переходят под её юрисдикцию (там же, с. 452). Не патриотично, конечно, но такова была их казачья сущность, тем более что чингизиды составили «татарскую знать» России и только они имели право называться *царями* до тех пор, пока Иван Грозный как Великий князь наконец не осмелился принять этот титул сам и выступать не от их имени.

Таким образом, если вернуться к централизованному налогообложению метрополии и провинций, введённому ещё киданем Елюй Чуцаем при Угэдэй-хане, то после распада Великомонгольской империи на улусы и далее она приказала долго жить, но оставила после себя централизованные Китай, Иран, Россию и другие страны, пребывавшие до того в феодальной раздробленности, чего не скажешь про Казакстан, оставшийся казачьей вольницей под водительством чингизидов-ордуидов *торе* вплоть до сер. XIX в.

Эту казачью вольницу, она же левое крыло Улуса Джучи, она же Кок (Синяя) и впоследствии Ак (Белая) Орда, никто так и не смог покорить, включая Тамерлана. Поскольку все оседлые богатые территории (Русь, Крым, Болгария и Хорезм) изначально входили в правое, западное крыло Золотой Орды и лишь впоследствии отошли к московским князьям и тимуридам, постольку после смерти всех легитимных батуйдов ордуиды как наиболее легитимные джучиды со своими казакками «стремились захватить власть во всём Улусе Джучи» (там же, с. 424). В «Чингис-Наме» Утемиша-Хадши прямо говорится, что ордуид Хызр-хан дал указание «своим казаккам» разломать Белую Юрту (*Ак Урге, Ак Орду*) Узбек-хана (доставшейся, возможно, от Батухана) и поделить между ними золото с порога этой наследной святыни Золотой Орды. Впоследствии не только ордуиду Урусухану удалось объединить под своей властью правое и левое крылья Улуса Джучи. Сесть на сарайский престол получилось и у шибанида Арабшаха, и тука-тимурида Тохтамыша из иных династий левого крыла, номинально подчинённых ордуидам в порядке старшинства. Железный Хромец (Тамерлан), монгол-казак из племени барлас, объединивший среднеазиатские чагатайские «тысячи», стратегически понимал как бесполезность войны с казачьей вольницей, так и опасность овладения ею городами Поволжья и Хорезма. Поэтому он просто физически уничтожил эти города и перегнал их население в Среднюю Азию, чтобы Великий Шёлковый путь больше не проходил через улус Джучи. С тех пор правое крыло Улуса Джучи юридически, да и географически больше не восстанавливалось (если не иметь в виду её осколок в виде Большой Орды Темир-Кутлуга), а Кок Орда совместилась с Ак Ордой и стала впоследствии «государством кочевых узбеков» под властью узурпатора шибанида Абулхаир-хана. Под контроль узбеков-казаков и впоследствии просто казаков время от времени переходили жизненно важные для казахской торговли, но уже «периферийные» от мировой торговли присырдарьинские города. «Такая политика Тимура оставила Улус Джучи без аппарата чиновников, без ремесленников и торговцев» (там же, с. 447), а при-

соединение к России как наследнице Золотой Орды в торговых целях стало лишь делом времени, связанного с технологическим отставанием казачества как последней стадии развития кочевой цивилизации.

Касательно последующего казачьего этногенеза казахов Акимбеков пишет, что «процесс образования новых этнических групп на обломках монгольской государственной традиции занял длительный период времени, как, впрочем, и окончательная ассимиляция той части военного сословия чингизидских улусов, которая оказалась на службе в оседлых государствах, таких, как Литва и Московское государство. ...С процессом кризиса монгольской традиции тесно связано... появление термина *казак*, который впоследствии стал именем нового этноса (казахов. — Прим. авт.), объединившего большую часть кочевников... и, одновременно, названием специфического военного сословия в России и на Украине... Определённо название *казак* широко распространилось именно в XV в. и именно в государствах с монгольской традицией... В обоих случаях термин весьма отдалился от своего первоначального содержания» (там же, с. 461—462). Полагаем, что после такого само собой разумеющегося для 2011 г. признания идентичности самоназвания современных казахов и русских казаков никто больше не будет подвергать осмеянию вполне явную историческую связь между ними, а также казачью концепцию этногенеза казахов. Жаль только, что Акимбеков не указал, в чём же конкретно термин удался по содержанию от своего первоначального и общего значения «вольный, свободный» в среде обоих этих культурно-бытовых общностей. По поводу его большей частью немотивированного отказа признать каких-либо «касогов», «казацких ханов», «Казакцию», «казачьи телеги» и иные упоминания о казаках из вполне достоверных источников в качестве свидетельств существования термина *казак* до XV в., можно сказать лишь, что оно вполне стандартно для официального научного работника. «Классическая» привязка Акимбекова к откочёвке Джанибека и Гирея уже была беспощадно развенчана выше Темиргалиевым как миф, но именно она приводит весь логичный анализ «Истории степей...» к весьма противоречивым выводам относительно этнонима *казак*.

Во-первых, указание «Зафар-Наме» о сбежавшей во время войны от Тамерлана к могольским казакам Камар ад-Дина «казакской тысячи» является хоть и «единичным», но не единственным свидетельством существования и тяготения казаков к Великой степи до XV в. Выше уже указывалось указание «Чингис-Наме» о «казаках» Хызр-хана, прикочевавших в Сарай из иных, чем Семиречье, областей «степной вольницы» ещё до XV в. Во-вторых, то, что все улусы

имели друг против друга своих казаков, не означает, что эти казаки не были идентичны и не имели культурно-бытовой самоидентификации. В-третьих, невозможно было превращаться в казаков как род войск только на период военных действий, так как чтобы, по Самарканди, «устраивать везде грабёж» и «опять уходить назад» или «неутомимо с отвагой угонять табуны врага» по Бабуру, который хвалил своих «молодцов-казаков» из окрестностей Оша, нужно жить как казак и «быть постоянно в форме». Акимбеков сам предполагает, что казачество как институт, скорее всего, было связано «с... социализацией молодого поколения, которое через «казакование» обучалось навыкам ведения военных действий в сложных условиях» (там же, с. 464–466).

Самоочевидно, что такая «социализация» не могла протекать в отдельно взятых от народного быта специальных военных мероприятиях и школах, раз о них нет никаких исторических свидетельств. Если и были какие-либо процедуры подобной инициации, то они существовали не только в послемонгольскую эпоху, но и на протяжении всей «истории степей». Такая социализация могла образовывать джигитов только во вполне народном исполнении и посвящала их именно в «казаки», т.е. включала их в свой «народ-войско». А в таком смысле она была вполне «этнична» и «фольклорна».

Именно в этом надо искать ответ на искусно поставленный вопрос Акимбекова, «почему именно за сторонниками Джанибека и Гирея впоследствии закрепилось название казак»... термин, «некогда являвшийся общим для всей территории, где признавалась монгольская политическая традиция» (там же, с. 467). Почему казахи гордятся своим древним самоназванием *казак* так же, как когда-то их прямые предки, древние монголы, гордились данным им Чингисханом политически обобщающим именем *монгал*. В этом отношении Акимбеков приводит весьма показательное свидетельство Гильома де Рубрука: «...желая своё название, т.е. *моал*, превознести выше всякого имени; не желают они называться и татарами» (там же, с. 465). В заключение дискуссии о термине *казак* Акимбеков приводит свидетельство персидского историка Рузбехани о последнем походе узбеков-шибанидов против узбек-казаков в 1509 г., окончательно разделивших их: «Мощь и полное бесстрашие казахского (в первоисточнике должно быть «казакского». — Прим. авт.) войска, которое в минувшие времена, в начале выступления Чингисхана, называли татарским войском». Акимбеков заключает, что «именно у казахов (казаков) связь с монгольской традицией, с семьёй Чингисхана, оказалась самой длительной в истории» (там же, с. 468). Комментарии

излишни: С.М. Акимбеков, при всей своей приверженности «классической» точке зрения, может быть одним из основателей формирующейся в казахстанской историографии «древнемонгольской» научной школы, наряду с Р. Темиргалиевым, Ж. Сабитовым и, возможно, иными, более маститыми, историками, упомянутыми выше при анализе пособия по истории Казахстана. Автор переиздаваемой книги, который придерживается казахской концепции в этногенезе казахов как более радикальной формы проявления этой школы, также почёл бы за честь входить в число её последователей.

Но если вернуться к вопросу Акимбекова, почему *казак* остался за казахами, а не за узбеками, моголами или ногаями, то следует заключить, что оно было не только политически, но и социально обобщающим названием. В этом смысле оно было более этничным, чем чисто политическое название узбек, могол или ногай для тех «сотен» и «тысяч» казаков, которые отозвались на призыв Мухаммеда-Шейбани поделить наследие тимуридов и стать военным сословием в богатой Средней Азии. Приток этих могол-казаков и узбек-казаков из казахских степей был настолько колоссален, что выбил тимуридских казаков во главе с Бабуром в Индию, где он, собственно, и основал со своими казаками знаменитую империю и династию Великих Моголов. Эти «воины-добытчики» Мухамеда Шейбанихана, порвавшие с Казакстаном, выбрали судьбу военного сословия среди сартов (тазиков, татчиков и иных оседлых райатов-населенников), фактически сами были сначала узбек-казаками для сартов и лишь потом, много позднее (ближе к XX в.) смешавшись с сартами, стали просто узбеками. Они считали Мухамеда Шейбани законным наследником Узбекского улуса и любимым внуком основателя «государства кочевых узбеков» Абулхаир-хана. При этом есть все основания полагать, что узурпатор сарайского престола в Золотой Орде знаменитый Узбек-хан, давший Москве ярлык на «великое княжение», также был шейбанидом, а не батуидом.

Понятно, что узбек-казаки, могол-казаки, кыргыз-казаки, ногай-казаки и иные казаки, оставшиеся в степи под властью ордидов-урусидов Джанибека и Гирея, реставрировавших законную династию Урус-хана, рано или поздно должны были остаться под внешним названием *казак* и свыкнуться с ним в условиях отсутствия единого над ними хана-урусиды, который дал бы им звание урусов. И дело здесь не только в политических пристрастиях казахов, а в том, что казак можно было остаться, только следуя завету Чингисхана не оседать, а кочевать в степи, чтобы оставаться морально «крепкими, сильными» (*тюркют, мангул*) и, главное, свободными «воинами-до-

бытчиками», *казáками*. А это, извините, не только политическая, но и вполне классическая культурно-бытовая основа этнообразования, которая, в отличие от языка, более точно идентифицирует этносы. Язык — необходимое, но недостаточное условие этнической самоидентификации, в то время как собственная государственность — достаточное, но не необходимое условие этнообразования.

Кстати, в отношении родоплеменного состава узбеков-шибанидов Акимбеков указывает, что в «Шейбани-Наме» Бенаи приводятся названия тех (племён), которые ушли на территорию Узбекистана: «кушчи, найман, уйгур, курлеут, дурмен, кият, туман, мангыт, кунграт, кытай, тангут, чимбай» (там же, с. 502). Как мы видим из этого, здесь нет названий ни одного из этнообразующих племенных казахских союзов: усуней (*хушин, уйшун*), аргынов (*аргун, арикан, аргынут*) и алшинов (*алишун, алишин*), которые собственно и составили основу трёх казахских жузов: Старшего, Среднего и Младшего. Эти три жуза назывались также «прямыми» казахскими ордами, а именно: Усуньской, Аргынской и Алшинской соответственно, в отличие от остальных орд и казаков, в т.ч. русских.

Теперь осталось только разобраться в отношении Акимбекова к числу и старшинству казахских жузов. И здесь необходимо признать титаническую по анализу и обобщению работу Акимбекова, который классифицировал подходы к этой так и неразрешённой, по авторитетному мнению Т. Султанова, загадке казахской истории. «Гипнотический» критерий старшинства жузов никому не даёт построить сколь-нибудь последовательное, хотя бы внутренне непротиворечивое, объяснение проблемы трёхжузовости и загнал её «в тупик», по меткому выражению Ю. Зуева. Даже такая величина, как В. Бартольд, в 20-х годах XX в. установил только, что «кочевья этих орд располагались в порядке с востока на запад», где Старшая занимала «самую восточную часть степи», а Младшая — «самую западную»; и что «орды получили своё название не по числу принадлежащих к ним кочевников (Младшая Орда была самой многочисленной), но по старшинству входивших в их состав родов» (там же, с. 542).

С классификацией основных подходов к этой проблеме, произведённой Акимбековым, следует в целом согласиться, за исключением его несколько надуманного деления их на «легендарно-исторический» и «естественно-исторический» (там же, с. 543). Данное деление даже терминологически не вполне корректно и может дезориентировать многих увлекающихся историей не на профессиональной основе. Научный подход вовсе не отрицает, а, наоборот, включает в себя изучение, проверку и обоснованную опору на из-

устные традиции передачи исторической информации в виде народных преданий и легенд, особенно если этот народ не имел своих письменных исторических источников. Это с одной стороны. А с другой — «формационная теория», основанная на советском учении об «общественно-экономических формациях» и «историческом материализме» Маркса, в отношении прямого старшинства родов и племён казахских жузов неприменима и обусловлена чисто идеологическими и политическими факторами, что как раз к научному подходу не относимо. Благо, что Акимбеков сам это деление в своей классификации не жёстко реализует в смысле отнесения «легендарно-исторического» подхода к не научному, а «естественно-исторического» — к научному, и добросовестно приводит проявления каждого из них во всех своих существенных чертах.

«Устная традиция» начинается у него с классической версии, зафиксированной Левшиным в «Описании киргиз-казацких орд и степей» от 1832 г.: «Имя хана, который разделил народ на три части, было «Орус». Причём по времени этот хан якобы жил после Тамерлана... и был сначала полководцем некоего ногайского хана Улянты, который проживал в окрестностях Урала, Илека и Ори, затем ушёл от него и стал самовластным правителем». Акимбеков пишет, что «упомянутая здесь мифическая фигура «Орус-хана», скорее всего, была связана с именем главы левого крыла Улуса Джучи Урус-хана, деда первых казахских ханов Джанибека и Гирея, хотя он, безусловно, и не мог жить после времён Тимура» (там же, с. 543). Используя последнее обстоятельство, Акимбеков предполагает, что эта легенда была записана Левшиным в Оренбургской области, где он работал, и, следовательно, со слов казахов именно Младшего жуза, которые в основном, по версии Акимбекова, родом из Ногайской Орды, и полностью на этом основании отвергает версию Левшина. Акимбеков не берёт в расчёт изложенное нами выше удивительное для легенды совпадение биографий мифического Алаша-хана и вполне реального Урус-хана. Урус-хан действительно без поддержки ногайских мурз вряд ли мог захватить Сарай, и его предки действительно могли быть среди джучидов — «каторжан» кията Тенгиз Бути. Конечно, жизнь Уруса после Тимура, который умер позже Уруса, невозможна, но это не говорит о том, что все легенды мы должны принимать во всём полностью или никак. Кстати, идентичность имён Орус и Урус несомненна и является буквальным совпадением, а не «скорее всего» связанным. Не факт, что Урус-хан разделил казахов на жузы и/или является Алашой-ханом, как это считает Ж. Сабитов, но то, что Орус-хан есть Урус-хан, нельзя проблематизировать. Историографических проблем в казах-

станской науке и так хватает, и усложнений «на ровном месте» она вряд ли потерпит. Видимо, здесь сказалось предвзятое отношение Акимбекова к «легендарно-историческому» подходу.

Ко второй версии «легендарно-исторического» подхода Акимбеков относит показания известного поэта Шакарима Кудайбердиева в его «Родословной тюрков, киргизов, казахов и ханских династий» от 1911 г., в которых, со слов уже восточных казахов из района Семипалатинска, «опять фигурирует личность хана, который, собственно, своим субъективным решением и разделил казахов на три части. Причём в этой роли выступает некий Ахмет-хан, известный ещё под именем Алаша...», т.е. «душегуба» «для устрашения калмаков». В то же время известно, что у казахов такого хана не было, а именем Алача называли Султан Ахмад-хана, одного из могольских ханов, сына Юнус-хана, брата правителя Ташкента Султан Махмуд-хана, который участвовал в борьбе за тимуридское наследство и в том числе боролся с ойратами (калмыками) в районе Иртыша. Согласно с Акимбековым, если он эту версию отклоняет, но не потому, что она со слов восточных казахов, а потому, что даже в ней самой времена образования жузов, которые связываются с легендарным Алаш-ханом, привязаны намного к более поздней эпохе борьбы с джунгарами, о которой есть уже немало достоверных сведений.

К третьей, наиболее целостной версии «легендарно-исторического» подхода, Акимбеков относит работу видного деятеля Алаш-Орды М. Тынышпаева «История казахского народа» от 1925 года. Тынышпаев утверждает, что «можно считать бесспорной генетическую связь между «косогами» Святослава, Мстислава, Константина (Порфирородного, X в. — *Прим. авт.*) и Фирдоуси (XI в. — *Прим. авт.*) — с «казаками» XV в.». Акимбеков считает данное утверждение «околоисторическим», так как «поиск различных ассоциаций по названиям является одним из методов легендарно-исторической традиции». Мы же полагаем, что подобный поиск является околоисторическим только в случае надуманности ассоциации, её несогласованности с историческими фактами и оторванности от действительности. К сожалению, здесь смешиваются понятия необходимых и достаточных условий. Поиск «ассоциаций по названиям» недостаточен, но необходим. Мы согласны с В.П. Юдиным в его споре с Ю. Зуевым, что историография, впрочем, как и всё общество, пока не может, к сожалению, обойтись без ассоциаций как основной формы мышления и без названий (имён) как способа обозначения явлений. К тому же Константин Порфирородный и Фирдоуси говорили не просто о «косогах», а о «казакии» и «казацких ханах». То, что

мы не можем объяснить и связать эти необъяснимые сведения из X и XI веков с вполне объяснимыми сведениями из XV в., не означает, что более ранних сведений нет. Наоборот, они вынуждают нас как историков либо аргументировать их недостоверность, либо продолжать исследование подобной «ассоциации по названию», особенно если она связана не с «бытовым» созвучием и не с произвольным разделением единого слова на иные «слоги-слова». И если Тынышпаев, намного ближе, чем мы, стоящий к событиям казахской истории, её преданиям и быту интеллигент, говорит о генетической, а не просто этнической, культурно-бытовой и иной социальной связи «косогов» и «казаков», то это заслуживает исследования.

Относительно происхождения жузов Тынышпаев указывал, что «Жузы, или Орды, имеют более древнее происхождение и относятся ко временам Батыя. По Лен-Пули-Стенлю, номинальным главой Улуса Джучи считался старший сын Орду-Ежен (так называемая Белая Орда, занимавшая восточную часть улуса). Это старшая линия. В неё входили джалаиры, канлы, другие более мелкие роды (между прочим, дурмены, ушедшие в Узбекистан) — это Старшая Орда. Самому младшему сыну, Токай-Тимуру, достались Кавказ и Крым, откуда, собственно, и вышли первые казаки, или ногаи, главную массу которых составляли алчыны. Таким образом, на западе утвердилось Младшая Орда. В промежутке между владениями Орду-Ежена и Токай-Тимура находились владения средних сыновей — Батыя и Шейбака. На этом пространстве кочевали кыпчаки, конраты, мангыты, ширины, баарины (последние ушли частью в Казань, частью в Крым) — это Средняя Орда». Акимбеков пишет, что эта версия Тынышпаева уже «всё же связывала историю происхождения жузов с эпохой... монгольского государства», объединяла «с известной ему информацией о распределении *отдельных* (курсив автора) казахских племён по тем или иным жузам», упоминала связи Младшего жуза с ногаями, хотя Тука-Тимур «никак не мог получить в XIII в. в наследство Крым и Кавказ» «от Джучи-хана», так как тука-тимурид Тохтамыш сел на сарайский трон только в 1380 г. (там же, с. 545). С последним обстоятельством следует согласиться, но оно опять приводит нас к мысли, учитывая отношение Акимбекова к «легендано-историческому» подходу, что он всё-таки не поддерживает версию Тынышпаева, в то время как мы считаем её весьма референтной, если уточнить её в деталях.

Во-первых, Тынышпаев говорит о временах Батыя, а не о получении Тука-Тимуром Улуса от Джучи. Во-вторых, Тука-Тимур сам, намного ранее тука-тимурида Тохтамыша, действительно получил

от Бату западную часть «левого крыла» Улуса Джучи после возврата из «Западного похода». В-третьих, тогда же Бату действительно выделил Шейбану (Шибану) центральную часть левого крыла Улуса Джучи, оставив его восточную часть Орду-Ежену и номинально подчинив Орду, как самому первому сыну Джучи, улусы Шейбана как пятого сына и Тука-Тимура как тринадцатого сына Джучи, по старшинству. В-четвёртых, Бату (Батый) оставался над всеми в Золотой Орде (Белой Юрте, имеющей «право на золото»), как глава всего Улуса Джучи в целом и как глава его правого крыла, к западу от Волги, поэтому улус Батые не мог размещаться рядом с «Шейбаком», т.е. к востоку от Волги. В-пятых, ничего не говорится об уйсунях и аргынах, хотя Тынышпаев в своих материалах по «истории казахского народа» прямо упоминает их как заглавных в Старшем и Среднем жузах, поэтому Акимбеков тонко замечает, что речь идёт только об «отдельных» родах и племенах. В-шестых, ясно говорится о том, что алшыны составляли основу ногайцев, т.е. мангытов. Следовательно, алшыны как прямые политические наследники ударных «тысяч» Чингисхана действительно по праву считаются истинными казакками из древнемонгольского племени мангуд (мангу-т), «речных» *су монголов*. Мангуды Чингисхана считаются «младшими» либо по изначальной родословной от Бодончара, либо, что менее вероятно, из-за присоединения к «великим» *еке монголам* после *бааринов* (баринцев) во главе с великим волховом «Старцем Усунем», и после *аргынов*. Последних Тынышпаев также выводит от древнемонгольского племени *аргун* (возможно, из состава тайджиутского союза племён, он же *нукуз*, он же *чинос*, *шонос* [волки], если верить ведущему современному монголоведу Скрынниковой). Таким образом, Тынышпаев существенно дополняет Левшина в части того, что хотя, кроме Уруса, некому претендовать на прототип Алаш-хана и все протожузы должны были ему номинально подчинены, тем не менее поделил казахов на протожузы не он, а Батый.

Понятно, что в советской России «нельзя было согласиться со столь явной связью казахов с Монгольской империей», и «в 1935 г. появляется работа С. Асфендиярова «История Казахстана». Она «оказала огромное влияние на развитие казахской исторической мысли в последующие годы» как образец исторического материализма, хотя её автор, как и Тынышпаев, был репрессирован в 1937 г. По мнению Асфендиярова, «иерархия казахских жузов по старшинству была обусловлена архаическими пережитками из более ранней эпохи», однако не имела «практического смысла» и была

вторична «по отношению к способу производства, в данном случае к трём естественным для Казахстана зонам ведения кочевого хозяйства», грубо говоря: Урало-Актюбинской, Чуйско-Ишимо-Тобольской и Джетысуйской. Поэтому, по Асфендиярову, «действительные причины невозможности полного политического объединения, конечно, лежали в способе производства». Акимбеков относит эту версию к «естественно-историческому», т.е. уже научному подходу в его понимании, хотя и оговаривает, что для иных научных вариантов просто «нет прямых указаний источников» (там же, с. 546). Поэтому мы имеем развитие именно этого «формационного» подхода в разных вариациях последующих за Асфендияровым учёных.

Так, в частности, В. Востров и М. Муканов, изучавшие «Родо-племенной состав и расселение казахов» в 1968 г., полагали, что «огромные территории», «слабые экономические связи» и отсутствие центральной власти «привели к усилению... трёх обособленных географических районов, являвшихся когда-то древними этническими центрами трёх групп племён». Поэтому «основу Старшего жуза составили древние уйсуны, жившие в Семиречье... Средний жуз сложился на базе древнего кыпчакского союза племён в Северном и Центральном Казахстане... ну а Младший жуз, соответственно, на базе племени алшын, жившем в Западном Казахстане». Они предприняли вполне научную попытку привязать легендарные данные о родах и племенах к «формационной» теории, тем более что заложенный Асфендияровым компромисс это позволял. Только на этом пути можно было вести действительно научные исследования жузов, по мере ослабления влияния марксистской идеологии и методологии истории, но Акимбеков счёл их версию весьма сомнительной, используя явные ошибки в их посылах. Так, нет никаких оснований полагать, что древние ираноязычные усунь, как потомки андроновской культуры, возможно также кочевые, имели отношение к пришедшим в Семиречье почти через тысячелетие древнемонгольским уйшунам (*хушин*). Не говоря уже о том, что «сотенная» организация «тысяч» древних монголов смешала все прежние рода и племена, без шансов на восстановление в прежних формах (там же, с. 552–553). Тем более, вряд ли и алшыны (мангут) оказались на Урале ранее уйшинов в Семиречье. Странным выглядит также приписывание ими Среднего жуза как Аргынской Орды кыпчакам, явно доминирующим до монголо-татар не столько за Уралом, сколько вообще за Волгой, и составившим один из основных факторов этнообразования современных татар России. Тем не менее путь, обозначенный Мукановым и Востровым, был конкретно-эмпириче-

ским, не схематичным и потому очень важным направлением исторической науки, которое теперь уже можно и нужно развивать.

Т. Султанов существенно развил «формационный» подход тем, что предположил (1982) и развил (2000) последовательную смену улусов жузами в связи с «переходом от кочевания в кибитках на колёсах к разборным юртам». Этот переход каким-то особым образом привязал казахов, как единую политическую общность с внутренними генеалогическими связями, к «границам относительно устойчивых зон постоянных перекочёвок». Это обстоятельство возвысило биев как «больших людей» пастбищных общин, которые отнюдь не стремились разрушить улусную систему военно-политического деления, но для обозначения зональных сообществ, выходявших за рамки родоплеменного устройства, использовали термин «жуз», «сотня». Султанов не называет прямо «эти три естественные зоны», как Асфендияров, но полагает последовательное становление жузов, с Семиречья через центр на запад, причиной генеалогических ступеней и потому остаётся в рамках «формационной теории». «Сама идея перехода от улусов чингизидов к казахским жузам выглядит весьма привлекательно», хотя так и не обоснованной (там же, с. 551). С этим вердиктом Акимбекова пока следует согласиться.

Также и И. Ерофеева в своём «Хане Абулхаире» от 1999 г. существенно дополняет «формационный» подход «хронологической последовательностью образования этих этнотерриториальных объединений» (жузов), чем устраняет полностью достигнутый Асфендияровым и сохранённый Султановым компромисс между легендарной и естественной версиями, по мнению Акимбекова (там же, с. 548). Это просто значит, что после опять же пресловутой откочёвки Джанибека и Гирея «Старший жуз образовался первым, вторым — Средний и лишь потом Младший», что выглядит для Акимбекова «достаточно убедительно и доказательно». Полагаем это мнение поспешным, поскольку ещё Юдин, не будучи противником «формационного» подхода, показал, что при назывании Среднего жуза Средним необходимо было планомерно зарезервировать место «младшего» для ещё одного, третьего жуза, и быть уверенным в его согласии на это. Как видим из этого, ни места, ни времени для процесса «постепенного формирования жузов как экономической формы хозяйственного освоения территории» (там же, с. 549) в истории Казахстана нет. Древнее не значит долгое.

Таким образом, мы имеем, по Акимбекову, шесть версий образования трёх жузов по старшинству: три «ненаучных», «легендарно-исторических» и три более-менее научных, «естественно-историчес-

ких». Из них по степени обоснованности и целостности выделяются версии Тынышпаева и Ерофеевой, но сам Акимбеков даже с поддержанной им самой версией Ерофеевой не согласен и обосновывает это беспощадными, сложно оспариваемыми доводами.

«...Устоявшиеся маршруты кочёвок, о которых, в привязке к отдельной территории, говорят сторонники формационной теории, могли появиться только после того, как в степи закончились все политические процессы, в частности борьба с ойратами, т.е. не ранее середины XVIII в. Если же представить, что жузы образовались раньше, например, в начале или середине XVII в. (когда жузы уже были. — *Прим. авт.*), тогда окажется, что упомянутые... территории к западу от Мугоджарских гор находились в составе Ногайской Орды, а после 1628 г. перешли под контроль ойратов (калмыков). Им же в это время принадлежала часть... Восточного Казахстана, в частности бассейн реки Иртыш. Позднее ойраты на время вытесняли казахские племена из Семиречья... В этой ситуации какое-либо последовательное создание, согласно принципу экономического районирования, организационных структур вроде жузов по направлению с юго-востока на северо-запад было практически нереальным... Это требовало политической воли, а значит, централизованной ханской власти... Настаивая на эволюции в рамках естественно-исторических процессов, её сторонники не могут найти ей обоснование в конкретных исторических условиях XVII в.», когда отдельные новые племена родом из «сотен» и «тысяч» усилились, а осознанной политики надплеменного государства по созданию жузов не было. Ни один источник не называет более или менее сильного хана типа Есима, Джангира или Тауке, «который своим решением мог создать жузы». Казахские племена, а тем более их жузы или ранее улусы, «не были территориальными объединениями», «перемещались по весьма значительной территории» и были первичны по отношению к подконтрольным территориям *джуртам* (*юртам*). Они «всегда сохраняли свою целостность и, что, может быть, важнее, общую идентичность» и «являлись носителями традиции, в том числе и по поводу принадлежности к тем или иным жузам». «Их (адептов формационной теории. — *Прим. авт.*) подводит необходимость следовать логике старшинства, то есть временной последовательности образования жузов от Старшего к Младшему. То есть известной к настоящему моменту информации о распределении жузов от Семиречья по направлению к Западному Казахстану. И, наконец, сторонники формационной теории не могут объяснить связи казахских жузов с предшествующей монгольской эпохой...» (там же, с. 554–556).

После этого давно назревшего блестящего заключения, которое может положить конец любой попытке применения марксистской теории «формаций» к исследованию трёхжuzовости казахов, Акимбеков задаётся всё теми же вопросами о причинах образования жузов казахскими племенами и поразительной согласованности племён в отношении их «иерархии по старшинству». Он выявляет и развивает седьмую версию, отличную от «легендарных» или «формационных». Седьмая версия основана на «конкретно-политических» исследованиях этнотерриториальной близости Младшего жуза к Ногайской Орде (Вяткин, Кочекаев, Жирмунский и Трепавлов) и Старшего жуза к Могулистану (Юдин и Пищулина). Поскольку Казахстан, как правило, представлял собой конгломерат не связанных между собой ханств, постольку миграция в Казахстан восточноногайских племён на западе и могульских на востоке, ещё до их подчинения ойратам, присутствовала ещё на рубеже XVI—XVII вв. по внутривосточным причинам. «Несмотря на родственность казахов, моголов и ногаев, а также узбеков... и чагатаев, в XV—XVI вв. политическая конкуренция между всеми ними носила весьма жёсткий характер» за «контроль над степью и доступ к оседлым регионам», так как все они как родственные казаки обладали «надплеменной идентичностью» и стремились воплотить её в собственную государственность. Но к началу XVII в. Московское государство полностью перекрыло для ногаев переправы через Волгу, отделив от восточных ногаев западных. А отделившиеся от ойратов торгоуты и дербеты (будущие калмыки) в 20-х годах того же века, обойдя казахские степи вдоль Сибири, достигли междуречья Урала — Волги и подчинили себе часть восточных ногаев. Во второй половине того же века оставшиеся в Западной Монголии ойраты/джунгары забрали у могольских ханов Восточный Туркестан (Кашгарию и иные синьцзян-уйгурские районы). Одним словом, к последней четверти XVII в. племена восточных ногаев и моголов окончательно потеряли свои журты и, соответственно, собственную «надплеменную» государственность и «оказались с запада и востока прижаты к казахским племенам». Но к тому моменту (самому концу XVII в.), когда Цэван Рабдан, уводя джунгар от истребления китайцами, начал наступление на присырдарьинские города, которые контролировали казахские ханы, жузы при Таукехане уже были «составной частью организации казахского общества». «То есть между победами ойратов над ногаями и моголами и тем периодом, когда у казахов образовались жузы, прошло определённое время», а война казахов с джунгарами лишь закрепила жузовое деление. «Напрашивается вывод, что к середине XVII в. должна

была быть найдена политическая формула совместного сосуществования» казахов с моголами и ногаями. Моголы и ногаи уже не могли идти на Индию, Россию или Среднюю Азию, как в «старые добрые» времена казачьего доминирования кочевого мира над оседлым. И для них, с незабытой ещё независимой самоидентификацией и славной историей, осталась теперь единственная возможность кочевать в казахском обществе. Благо, что у моголов и ногаев с казахами были общими язык, религия, хозяйство и быт, а общий враг в лице монголоязычных ойратов-буддистов, ранее не включённых Чингисханом в состав тюркомонголоязычных *еке монголов* как «лесной» народ, был дополнительным мощным фактором объединения всех этих казаков под властью казахских *торе*, джучидов.

Таким образом, образование жузов всё же носило «больше политический характер, раз в нём участвовали племена, вышедшие из других государственных образований», но «доказать эти предположения очень сложно», «остаётся неясным принцип вхождения разных племён» в состав казахских ханств. Войны, понятно, быть не могло, и каких-либо сведений о завоеваниях «пришлых» нет. И «пришлые» племена вполне могли сами, по отдельности, «войти в зависимость от отдельных чингизидов», контролирующими жизненно важные для моголов и ногаев присырдарьинские города. В жузах как политической «формуле сосуществования» не было необходимости, а моголы и ногаи вряд ли имели единых представителей для переговоров по учёту их интересов, о чём источники также молчат. Ситуация осложняется тем, что критерий условного разделения жузов по старшинству должен был быть также понятен и обычному населению. Этому отвечает только «монгольская традиция управления», а именно: «признание легитимности власти потомков Чингисхана», которое было присуще моголам, казахам и даже ногаям (там же, с. 556–564).

Поэтому Акимбеков вполне правомерно предполагает связь жузообразования от Чингисхана, но предлагает почему-то весьма запутанное объяснение деления жузов по старшинству:

«Моголы вышли из улуса Чагатая... (от распада улуса Чагатая до присоединения моголов к казахским ханам прошло как минимум столетие, и моголы вели войны с чагатаидами. — *Прим. авт.*). Хотя казахские ханы относились к улусу старшего сына Чингисхана Джучи и, скорее всего, являлись потомками его сына Орда-Еджена (первенца Джучи. — *Прим. авт.*), ...в негласной чингизидской иерархии они могли уступать по значению потомкам Чагатая», так как «потомки боковой линии Джучи могли занимать более низкое место в рамках монгольской традиции, чем чагатаиды», а «сам Ча-

гатай хотя и был вторым сыном Чингисхана, был назначен своим отцом хранителем основного правового документа Монгольской империи — Ясы». «Но в XVII в. данное преимущество не имело никакого практического смысла, в конце концов, во главе государства остались джучиды...», хотя, «что касается чингизидов Старшего жуза ...встречались предположения, что они происходили из числа потомков Чагатая». «Старший жуз получил такое название, потому что племена, вошедшие в его состав, ранее находились в структуре могольских государств, которые, в свою очередь, произошли из улуса Чагатая» (там же, с. 564–565).

Учитывая все вышеприведённые обстоятельства того, что разноплеменные моголы, потеряв своё «надплеменное» государство, не были едины, были беженцами, не могли и вряд ли хотели диктовать свои условия, данная отправная посылка заключительной версии Акимбекова выглядит крайне бледно и не блещет логикой. Видимо, чтобы не объяснять, в чём конкретно состояла «негласная чингизидская иерерхия» и почему линия Джучи стала вдруг «боковой», Акимбеков прибегает даже к упоминанию подозрения со стороны «свирепого» Чагатая в отношении меркитского происхождения «благоразумного» Джучи (когда Чингисхан, скорее всего, был намерен назначить того своим преемником как старшего сына). Но эта «конспирологическая версия» могла только отдалить могольских чагатаидов, если таковые были, от жузообразования с казахскими джучидами, которым моголы уготовили более «младшее», чем им самим, место.

Далее Акимбеков пишет: «Средний жуз образовался на основе племён, признававших власть джучидов и входивших в состав Казахского ханства (казахских ханств. — Прим. авт.)», как «наиболее сильного» среди всех «родственных племён». «Название Средний появилось для определения его положения между старшим и младшим жузами (там же, с. 565)».

Получается, что сначала должны были предполагаться Старший и Младший жузы, а Средний просто отмечен по центральному расположению между ними. Странно, что Акимбеков вообще прибегает к этому аргументу, ведь он уже вполне обоснованно раскритиковал привязку Среднего жуза к значению «центральный» (там же, с. 551–552), которого придерживаются Ю. Зуев и Р. Темиргалиев. Эта привязка несерьёзна и обсуждению не подлежит. Никаких сведений о дополнительных «крыльях», да ещё и с центральным, внутри «левого крыла», не было, так же как и о том, что Средний жуз в качестве центрального (*орта*) мог быть главным, без чего это значение неприменимо, по крайней мере, в степной культуре. Если

казахские ханства были «наиболее сильным» образованием среди всех объединяющихся племён, оно и должно было быть наиболее «старшим». Но складывается такое впечатление, что для красоты развития гипотезы Акимбеков считает старшинство жузов настолько условным, что его и учитывать не стоит. Поэтому он ещё более запутывает версию, когда применяет ещё одну, несколько отличную от первых, логику единого процесса образования трёхжuzовости:

«...Младший жуз стал таковым не в силу подчинённого положения по отношению к Старшему и Среднему. Иначе это послужило бы основой конфликта ещё в ранние времена. По монгольской традиции племени, вошедшие в состав этого жуза, долгое время управлялись нечингизидами... следовательно, их место в иерархии должно было автоматически уступать первым двум... Данное распределение по старшинству, скорее всего, носило условный характер и являлось следованием традиции («монгольской традиции управления». — *Прим. авт.*), так как общее руководство новым Казахским ханством оставалось у ханов-джучидов из числа потомков Урус-хана. Более того, власть чингизидов из дома Джучи установилась также и в Младшем жузе. Возможно, это также было частью компромисса по присоединению ногайских племён... Таким образом... разделение казахского общества на три жуза не следует рассматривать как разъединение. Речь, скорее, идёт о форме объединения родственных племён в рамках политического компромисса на основе наиболее сильного из них Казахского ханства на фоне кризиса монгольской традиции управления. ...Постепенный сход с политической арены чингизидов в процессе присоединения к Российской империи... привёл к тому, что жузы стали основной формой самоорганизации казахского общества с собственной идентификацией входящих в них племён», хотя «во время образования жузов их иерархия была данью монгольской традиции управления и не имела практического смысла...» (там же, с. 565–566).

Странно, что «монгольская традиция управления», на которую опирается всё «построение» Акимбекова, на самом деле, по его же признанию, не играет «никакой практической роли», а установление власти казахских ханов над ногаями не является свидетельством «подчинённого положения». Если учесть, что именно ногайские эдегеиды, наряду с барласскими тимуридами, в своё время манипулировали торе и тем самым снизили их авторитет в степи, просто «дань традиции» вряд ли подойдёт для объяснения их мирного вхождения. Тем более, что ногаи вполне могли найти своих номинальных чингизидов, какие у них были до присоединения к казахам. Легче предположить,

что «надплеменные» ногаи, как и «надплеменные» моголы, действительно были родственными племенами с «надплеменными» казахами, и их политическая принадлежность к торе, а также связь генеалогии их племён с генеалогией торе были уже известны к моменту присоединения к казахам. Только в этом смысле условность такого строгого, т.е. прямого, пусть и номинального, старшинства всех родов и племён сквозь все жузы была бы приемлема как для казахов, так и для ногаев с моголами, лишившихся своих династий торе.

Также странно, почему жузовая иерархия казахских племён вдруг стала обретать значение после схода торе с политической сцены ближе к XX в., когда все традиции казахов уже претерпевали трансформацию, если иерархия жузов как анахронизм «не имела практического смысла» с самого начала и была всего лишь «данью монгольской традиции управления». Создаётся ощущение, что Акимбеков иногда излишне использует как заклинание введённый им термин «монгольская традиция управления» и прячется за него, когда возникают некоторые противоречия в его послылках и выводах. Более того, сам термин предполагает, что племена древних монголов не имеют этнического отношения к казахским племенам и от них осталась только политическая «традиция управления». Хотя всем и ему давно известно, что казахские алшины как прямые наследники мангытских ногаев в основном и есть древнемонгольские мангуды, ураганные атаки которых вызвали к жизни понятие «казачья лава». Также самоочевидно, что древнемонгольское племя уйшун (хушин) скорее дало начало Усуньской Орде, чем потомки ираноязычных саков под названием усуней, и по времени существования, и по культурно-бытовым признакам образа жизни. Бесспорным также является и то, что Средний жуз как Аргынская Орда скорее проистекает от древнемонгольских аргунов, чем от кыпчаков, которые под русским названием *половцы* жили намного западнее Волги и не могли сохраниться как доминирующее племя в империи Чингисхана даже на западе, среди ногайцев. Пора сбросить с себя эти догматические оковы исторического материализма и признать главенство политических факторов над экономическими в реальной жизни. Экономические интересы невозможно реализовать вне рамок политической деятельности населения и экономической политики государства. А культурно-бытовые факторы всегда обуславливают политические пристрастия и стремятся к обособлению и сохранению себя через собственную государственность и язык на определённой территории. За исключением этой идеологически и методологически обусловленной неточности термина «монгольская

традиция управления», «Историю степей...» Акимбекова следует признать блестящей и энциклопедической, хотя и с множеством повторений. Акимбеков сам заключает её фразами, которые подтверждают правоту народных шежире казахов, выводящих себя от древних монголов — казаков Чингисхана:

«...Казахи остались последним крупным кочевым народом... В какой-то мере наряду с монголами казахи являются наследниками или последними осколками... прежней кочевой имперской государственности, некогда игравшей огромную роль в истории» (там же, с. 583). «С исчезновением во второй половине XIX в. в казахском обществе традиции осуществления власти чингизидами фактически закончилась история грандиозных общественно-политических перемен в степной Евразии, начавшихся в Монгольской империи Чингисхана... Казахское общество оказалось последним из тех, где данная традиция продолжалась так долго. ...В результате казахи к началу XX в. широко распространились по степным территориям... к востоку от Волги вплоть до Западной Монголии... сохранив при этом общую идентичность» (с. 566–567).

Идентичность с древнемонголами сильно отличает казахов от современных монголов, которые сначала отняли власть у чингизидов уже в конце XIV в., затем китаизировались и, наконец, действительно сменили религию по содержанию, а не по форме, став истыми буддистами. Казахи же не предали забвению Закон Чингисхана со всеми его атрибутами тенгрианства и зашифровали его, по мнению Чокана Валиханова, в казахском исламе в виде поклонения *Кудая* как Вечному Небу, духам предков *Аруах*, солнца и луны *Тэнер-Ай*, земли и воды *Жер-Су*. Таким образом, в Казахстане власть династии Чингисхана закончилась лишь через 650 лет после его смерти, что вряд ли было просто «данью традиции». На протяжении почти всего II тысячелетия это и была, собственно, традиция, причём коренная, этническая. В истории не было ещё примера такой длинной династии. Поэтому казахи имеют право гордиться тем, что основатель их государственности признан человеком прошедшего тысячелетия, но должны раз и навсегда осознать, что он сам себя называл монголом, и то, что братские племена Казахстана и Монголии являются на сегодня всё-таки разными историко-культурными и этнополитическими общностями.

* * *

Теперь, под конец затянувшегося предисловия, разберём то, что критики пишут в отношении казахской концепции этногенеза кочевых казахов и ответим на их вопросы и доводы.

Ответы на вопросы Мамбета Койгельдиева и др.

Вопрос 1. «Выделив как главное свойство казахов «казачью» свободу индивидуумов, автор не замечает... естественное стремление... к единству, взаимопомощи и, наконец, к государственной независимости ... элементарную связь между индивидуальной и национальной свободой, их взаимообусловленность. ...Если бы казахский народ не поднялся от пут первобытной, дикой свободы до осознания всеобщей, национальной свободы — разве мог бы он вообще выжить, отстоять свою культуру, независимость, эту землю — огромную евразийскую равнину — от многочисленных азиатских и европейских завоевателей?».

С правоведческой и политологической точек зрения внутриполитическая, т.е. индивидуальная, свобода никак не отрицает и даже, наоборот, предполагает внешнеполитическую, государственную независимость. Что касается исторической точки зрения, то казахи действительно жили в Голодной степи, которая вряд ли представляла для кого-то интерес до начала XX в., по соотношению выгод и затрат. И, к сожалению, казахи в силу своего казачьего статуса и мироощущения действительно имели слабое стремление к соблюдению интересов централизованного государства, если оно не давало им выхода на оседлое население для торговли с ним или обложения его данью. Это мироощущение вовсе не отрицает общепризнанную, чисто социальную «тесную солидарность свободных индивидуумов» в условиях казачьего и степного быта. При этом критики не заметили целого раздела книги о том, что автор не считал кочевое казахское общество первобытным и диким, и, более того, он не считал его даже традиционным в собственном научно-историческом, узком смысле этого слова.

Вопрос 2. «Если «казачество» как система ценностей и было в нашей истории, то для современности это — лишь пустой звук, так как речь идет о мёртвой традиции. ...В XVIII, а то и в XV веке казахское общество уже было «азиатским», «восточным» (то есть феодальным), а черты, присущие «младенческой» поре, проявлялись весьма слабо. Представим себе, что кто-то стал бы звать современных русских к восстановлению древнеславянских языческих ценностей и институтов, игнорируя то, что привнесло в их сознание христианство, петровская эпоха и т.п.».

То, что моими критиками «казачество» в этногенезе казахов признано системой ценностей, уже является большим научным достижением в историографии Казахстана. В 1995 г. нельзя было по данному открытию «походя проходиться». Это во-первых. Во-вторых, прошлые исторические события, не говоря уже о традициях, всегда обуславливают, в той или иной форме и «при прочих равных условиях», настоящие события, особенно если речь идёт о ценностных ориентациях людей. В-третьих, книга была посвящена аргументации того, что кочевого феодализма, не говоря уже о крепостном праве и патриархально-деспотическом рабстве, у кочевых казахов на институциональном уровне не было. Казахи имели особые социальные отношения, отличные от азиатских (в частности) и от восточных (в целом). В обоснование этого были приведены авторитетные исследования и репрезентативные источники, в том числе и более позднего времени, чем XVIII в. Но критики просто не обращают на эти аргументы внимания. Никто из нас не призывает возрождать языческие ценности и институты русских или казахов. Но пока нет серьёзных оснований отрицать, что они повлияли на этнические свойства этих народов. Форма и мера как православия русских в Петровскую эпоху, так и казахского ислама в послемонгольскую эпоху были в своё время априори обусловлены этими ценностями и институтами. Мы призываем лишь к тому, чтобы учитывать их все и использовать только в лучшей их части.

Вопрос 3. «Методологически неверно противопоставлять древнее общество сменившему его средневековому. ...У нашего автора получилось — школьник лучше профессора (ничего совершеннее «казачьего» общества придумать нельзя, оно прогрессивнее и Китая, и России, превосходит даже индустриальное!). Переход на аграрную ступень оценивается, словно ошибка истории. Так ли это? В работе говорится, что древние казахи были похожи на англосаксонские племена «в период младенчества». Почему же тогда казахов надо лишать такого же права на «взросление» (как и у других народов), и приобретение нашими предками средневековых черт должно казаться упадком, порчей?».

Признаю, что несколько идеализировал институт тюркского казачества. Много в нём, как открывается мне сейчас, должно было отжить в социальном развитии общества. Но это не отменяет исторического факта происхождения от него современных казахов как этноса.

При этом повторимся: в книге особо оговаривается, что казахское кочевое общество не было обществом «древним», в смысле истинной традиционности, и оно не стало «средневековым», в смысле феодальности его устройства. Естественно, в нём не было промышленности, а скотоводство сплошь являлось сельскохозяйственным, но оно не было аграрным обществом, в собственно историческом смысле этого слова, вплоть до советской «седентарной» коллективизации. К тому же в представленной мной работе если и есть противопоставления, то они, как правило, являются неотъемлемой частью сравнительного анализа. Также считаю важным уточнить, что в работе говорилось только о схожести (и не более) культурного быта и ценностей кочевых скотоводов казахов и кочевых хлебопашцев древнегерманцев. Если речь и шла о схожести с англосаксами, то только в части сравнения обычного права казахов с англосаксонской системой общего права. Не стану при этом отрицать, что в то время, да и сейчас, мне лично хотелось бы, чтобы наше казахстанское право развивалось в данном направлении. Вот здесь именно критики уличили меня вполне обоснованно.

Вопрос 4. «Вообще, стоит обратить внимание на полное пренебрежение автора к национальным источникам, будь то фольклор, произведения акынов и жырау или национальной интеллигенции. Можно ли написать полноценное историческое исследование о народе, находясь на поводу у европейских учёных (по сути, внешних наблюдателей) без знания альтернативного источника — произведений самого народа. ...Многих перекосов и нелепых утверждений можно было избежать и в данной работе, будь её автор более внимателен к голосу самого народа».

Вполне справедливая претензия, поскольку круг использованных мной источников и исследований действительно неизмеримо узок. Уже в то время мной могло бы быть использовано для обоснования моих утверждений намного больше разнообразных и основательных источников. Более того, я признаю, что мне не хватало знания родного языка. Я глубоко сожалею, что, как и другие шала-казахи, был лишён всей полноты культурного наследия своей национальности (этнуса), поскольку как тогда, так и сейчас горжусь тем, что казах. Тем не менее, в целях служения своему народу, считаю важным подчеркнуть, что не должно ни у кого возникать иллюзии, будто сколь-нибудь научно обоснованную историю Казахстана можно исследовать без знания русского языка.

Простая объективная причина – практическое отсутствие национальных авторов письменных исторических источников, а также полное отсутствие качественно переведённых на казахский язык каких-либо исторических источников по истории кочевого Казахстана. Без письменных источников произвести фиксацию и, соответственно, верификацию разнородных и противоречивых фольклорных и иных народных преданий абсолютно невозможно. При этом нельзя не согласиться, что в памяти народа давно отражены те самоочевидные истины, к расшифровкам которых официальная историческая наука Казахстана только недавно подошла. К примеру, в фольклорной памяти народа нет гибели «своего» города Отрара от «пришлых» монголов, зато прекрасно отражена прямая связь казахов с Чингисханом и Казрет Кожой (Ахмет Яссауи). В то время как до наших дней в официальной историографии Казахстана господствовали если не панегирики по сторевшим библиотекам Отрара, то мнение о кыпчакском, а не древнемонгольском сложении казахского этноса и государства, а также о суннитском, а не суфийском происхождении казахского ислама.

Всё намного сложнее. С одной стороны, нельзя впадать в мифологизацию истории на основе собственного домысливания народных преданий, как это делают некоторые авторы типа Багитжана Адилова или Калибека Даниярова (к примеру, найманы выводятся от Noi Man – «северного человека»). А с другой – нельзя оставаться в плену заданных стереотипов научного мышления, обусловленных порою идеологическими факторами и никак не рассматривающих вполне подтверждённые факты и самоочевидные истины, которые им противоречат.

В завершение этого абзаца также нельзя не остановиться на именах «европейских учёных, «по сути, внешних наблюдателей», упомянутых критиками. Речь идёт, прежде всего, о Радлове и Левшине, которые жили среди казахов, по-разному к ним относились, но произвели поистине титаническую работу по систематической фиксации исторических данных и этнографического материала. Не признавать их заслуг перед этнографией и историографией Казахстана – это всё равно что не признавать заслуг Затаевича по систематизации и сохранению музыкального наследия казахского фольклора. Такие всесторонне образованные, страстно увлечённые своим предметом люди, как Радлов, Затаевич и др., вряд ли ещё появятся в Казахстане. Самое меньшее, что мы можем сделать для них – быть только благодарными за ту любовь, которую они нам подарили...

Вопрос 5. «...Одна из главных идей книги – идея о том, что у казахов якобы никогда не было этнического (родоплемен-

ного, национального) сознания, национальной солидарности... В действительности нет никаких оснований говорить о «правах человека» в древности, тем более в аграрном (феодалном) обществе. Но автор изо всех сил стремится доказать, что истинного казаха интересовала только личная свобода, а на свободу народа и страны ему было, фигурально выражаясь, попросту наплевать. ...Все длинные рассуждения, копания в древности нужны для того, чтобы заявить: «Казахи в силу казачества не станут сторонниками этнократического государства!».

Последнее выражение, приписываемое мне, несмотря на вольность и утрированность цитаты, довольно точно отражает мои политические и идеологические взгляды. По неопытности и неискущённости они привнесены мной в чисто научное исследование, чем придали ему в последней главе стиль политического памфлета. Но тому виной радость и удивительность научного познания, а не преднамеренная схема искажения фактов. Свидетельство тому — моё введение к работе, где описан путь неожиданно вынужденного отхода от схематичного признания кочевых казахов традиционным обществом, которое якобы не приемлет рыночные нормы морали и потому в процессе модернизации массово маргинализируется. Что же касается национального сознания и солидарности, то в этой работе доказывалось, как ни странно, обратное: казачий статус свободного состояния личности являлся важнейшим признаком этнического самосознания и солидарности казахов. В работе говорилось лишь то, что родоплеменное деление казахов было основано не на кровно-родственной природе, а на потестарно-политической. Это делало так называемое «родоплеменное» сознание казахов особенно явственным и закоренелым вплоть до XX в. О правах человека в современном смысле этого слова, конечно же, речи не шло, но, как правило, хан казнить казаха без суда биев не осмеливался. Это исторический факт, между прочим.

Вопрос 6. «Если доказана «казачья», западная сущность народа, то откуда всё-таки черпает свои силы национальная идея? Эти «грехи» списываются на счёт пагубного влияния Средней Азии, проклятого Ташкента, а наиболее легко подхватывают эту «заразу» южные казахи... Эта идейка — поистине кульминация воспалённого воображения автора. ...Юг по-прежнему остаётся оплотом национально-культурного возрождения. Но кое-кому оказалось выгодным теперь

противопоставить Юг и Север... Вообще, деление на Север и Юг по культурно-психологическим показателям весьма условно и зыбко. Например, как объяснит уважаемый автор такой факт, что казахи Мангистау и Устьюрта — казалось бы, далекие от ташкентско-кокандского фанатизма свободолюбивые и гордые адайцы — отличались религиозным пылом? Почему южный присырдарьинский город Туркестан был резиденцией казахских ханов и общенациональной духовной святыней? И по какой закономерности (если национальность — это «болезнь» южан) идеологами освободительного движения начала XX века выступили казахи восточного, западного и других регионов?!».

Если начать с последнего вопроса, который не имеет отношения к теме, то в начале XX в., кроме просоветских и антисоветских восстаний, мне ничего неизвестно. Исследования Р. Темиргалиева вполне обстоятельно отразили то обстоятельство, что только выступления Кенесары-хана могут обоснованно рассматриваться как действительная борьба за национальную независимость, если не брать в расчёт требование Алаш-Орды по национальной автономии. Что касается Туркестана, то он действительно время от времени бывал резиденцией казахских ханов, хотя они там фактически не жили (по «закону Чингисхана»), но всегда стремились к управлению им, как и иными присырдарьинскими городами. Эти города были им нужны в целях налогообложения их жителей или хотя бы для сохранения рынков сбыта для скотоводческой продукции своих кочевников-казаков, что помогало ханам соответственно сохранить власть над своими родоначальниками, что хорошо описал С. Акимбеков в своей «Истории степей...».

Касательно Туркестана как общенациональной духовной святыни казахов в критикуемой книге подробно объяснено, что там захоронен великий для всех степняков суфий Ходжа Ахмет Яссави (последователь Арыстан Баба). Кожа Ахмет Яссауи проповедовал как дервиш в степи гибкую форму ислама, и казахи чтят его как одного из основателей рода Кожа, так называемого «асыл съёока». Кстати, паломничество в Туркестан для истинных мусульман несравнимо с хаджем в Мекку, а для казахов это было (и есть) вполне приемлемым и сравнимым явлением, если не более важным.

Касательно адайцев: их общеизвестный пыл в отношении ислама не так важен, как само содержание их ислама, а оно было весьма далеко от мусульманских канонов, так как адайцы по определению —

казахи. Казахи всегда поклонялись и будут поклоняться, прежде всего, духам предков, наивно полагая их исламскими святынями (феномены различных Ата Баба и Аруахов), что напрямую запрещено Кораном. В этом смысле даже «южане», т.е. ташкентско-коканский субэтнос казахов, всегда останутся казахами, и вряд ли соседи узбеки примут их за истинных правоверных (мусульман).

Вообще, в представленной мной тогда книге не было ни указания Ташкента «проклятым», ни цели «противопоставления Юга» ни Северу, ни всем трём жузам. Была только неосторожная констатация факта наличия субэтнуса «южан» среди казахов в прежние времена и использование этого факта для объяснения единичных пока проявлений исламского фундаментализма в Казахстане. На фоне моей экзальтированности по поводу открытия казачьего происхождения казахов такое одностороннее объяснение, конечно же, выглядит несколько категоричным и неосторожным, за что я приношу свои глубокие извинения всем читателям этого труда.

При этом в сердцах мне приходится признать, что данные оппоненты сами заостряют и утрируют защищаемые мной позиции, противопоставляют всё всему, провоцируют политизацию научной полемики и доходят, по сути, до приписывания мне своих домыслов, а не моего конкретного текста. В частности, мной не отождествлялась казачья свобода с западной, а, наоборот, подчёркивалось её своеобразие. Казачья свобода была открыта для личного общения, в отличие от западной, закрытой от вмешательства частной сферы жизни (т.н. «прайвиси»). В завершение этого абзаца хотелось бы обратить внимание критиков, что понятие национальной идеи много шире национализма как обособления национальности посредством собственной государственности. Национальная идея черпает свои силы и зиждется на характере и миссии народа, который может быть представлен не только на уровне этнической национальности, но и на уровне гражданской нации.

Вопрос 7. «Можно привести немало примеров произвольного обращения автора с историческими фактами. Так, например, оказывается, казахская интеллигенция в лице Алаш-Орды в период гражданской войны, предав русских казаков, нарушила с ними договор и тем самым обрекла народ Союза Алаш на всенародную казахстанскую трагедию, на массовое его вымирание в XX веке. В действительности же казахский народ, тем более его интеллигенция, ничего общего с военным казачеством не имел, и лишь суровая ре-

альность гражданского противостояния 1918 года подтолкнула алаш-ордынцев заключить временное соглашение с дутовцами, которое, кстати, было нарушено, прежде всего, руководством казахских войск. ...Казахстан создал в начале XX века чисто буржуазное по своим либеральным ценностям правительство Алаш-Орду — вторит автор большевистским историкам 30-х годов. Сегодня исчерпывающе доказан факт, что лидеров казахского национально-освободительного движения волновало не классовое содержание создаваемого ими правительства (Алаш-Орды), а более всего — завоевание политической национальной независимости. Кстати, это уже не первый случай, когда местный автор демонстрирует полную неосведомлённость или пренебрежение относительно алашской интеллигенции».

Признаю, что вышеприведённый критиками пассаж действительно имел место, был явно поэтическим и морализаторским отклонением и допуском. Во всём остальном, что касается буржуазности и неоднократных обращений Алаш-Орды за союзом к белоказахским войскам (не только к Дутову), нет смысла входить в особую полемику. Не только буржуазность, но и «западничество» лидера Алаш-Орды А. Букейханова общеизвестны и вполне обоснованы широкодоступными источниками. В частности, речь идёт об утверждённом им в 1911 г. «Уставе Казахского Народа», составленном его соратником Барлыбеком Сыртановым по примеру Конституции США. Этот Устав среди прочих либерально-демократических принципов постулирует разделение властей и основывается на том, что «все живущие на казахской земле равноправны». В ту эпоху, радикально ориентированную на всеобщее равенство, это было весьма либерально и консервативно в смысле формально-юридического равноправия, а не фактического социального равенства.

Вопрос 8. «В книге особая тенденциозность проявляется к исламу и вообще Востоку... Протаскивается безнадёжно устаревший тезис о противоположности ислама и суфизма, шокирует оценка Яссави, который якобы звал к «естественной радости земной жизни». Исламское просвещение, согласно автору, — источник фанатизма. ...Абсолютно голословно звучит положение о «всенародном, многовековом противодействии» казахского народа исламу. Поскольку не удалось найти ни единого факта в его пользу,

то ничего не оставалось, кроме как объявить его «негласным». Между тем, если обратиться к своему народу, в его сознании ислам всегда был высшим цивилизующим началом и оценивался позитивно. Ещё в XVIII веке Бухар жырау (народный сказатель, не замешанный в «фанатизме») пел: «Первое вам пожелание — жить, как велел Аллах... в сутки свершать пять раз древний святой намаз».

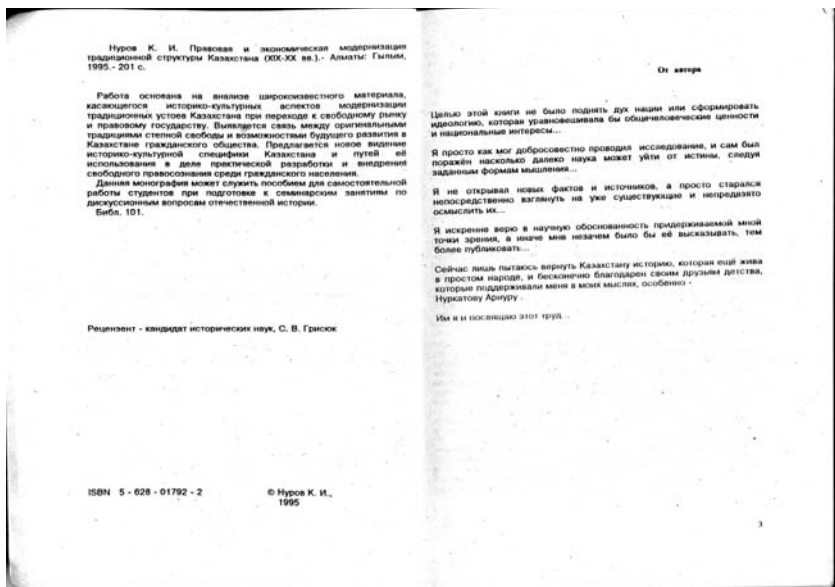
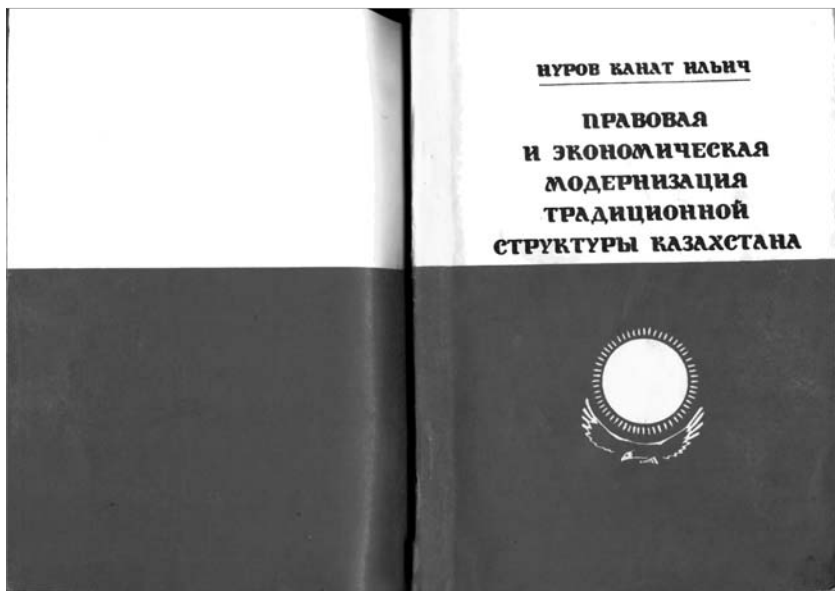
Если «особая тенденциозность» к исламу была в книге проявлена, то я приношу свои извинения всем мусульманам Казахстана. Я сам являюсь мусульманином по определению, так как родился казахом. Цель книги была только исследовать истоки неприверженности большинства казахов к исламскому фанатизму, проистекающему из фундаментализма. В отношении тезиса противоположности суфизма и ислама — не помню такого в представленной мной книге. Касательно же оценки Ясави как суфия «и, следовательно, позитивно воспринимающего естественную радость жизни», признаю, что это было весьма вольное допущение и надеюсь, что оно не бросит тень на достоверность приведённых мной показаний Вамбери в его «Истории Бохары» о том, что степняки посмеивались над муллами «как половинами человека» и «позволяли руководить собой» лишь «чудотворцу Казрет Коже». Что же касается негласного и всенародного противодействия степняков распространению ислама в степи, то в книге было достаточно ссылок на источники, не считая приведённого критиками пожелания Бухар жырау казахам в XVIII в., которое явно свидетельствует о том же. Казахи, тогда называвшие себя мусульманами, всё ещё не жили, «как велел Аллах», и «не совершали пять раз древний святой намаз». Вряд ли они совершают это и сегодня в большинстве своём, поэтому их как не считали, так и не считают во внешнем мире истинными мусульманами.

Вопрос 9. «В заключение автор в своей почти патологической страсти доказать американское происхождение казахского народа не пренебрегает и таким веским аргументом, как «удивительная схожесть ковбойских узоров на сапогах с казахскими». Книга эта — отнюдь не безобидные забавные фантазии... Это больше походит на заведомо продуманный расчёт. То есть рассуждения о древнем происхождении народа, прелестях «казачьего» образа жизни, критика имперской политики царизма и большевиков и прочая демагогия должны были служить прикрытием, за

которым скрывается главная цель — придать казахской истории некий расплывчатый, отвлечённый универсализм, а казахам — приписать врождённую предрасположенность к абстрактному статусу «гражданина мира». Тем самым делается попытка подорвать национальную идею, навязать народу чуждые ценности. Объективно книга призвана не «вернуть Казахстану историю» (как даже захотелось автору), но вызвать вполне конкретные последствия — внести раскол между южными и северными казахами, между казахами и исламским миром и т.д. Другими словами, всюду сеять недоверие, нагнетать напряжённость (в том числе и прогнозами, что «в XXI веке Казахстан может стать тоталитарным государством»).

В книге говорилось о схожести эмигрантской истории США и казахьей истории Казахстана, а не об американском происхождении казахов. Полагаю эту подмену понятий со стороны критиков полемическим увлечением, а не намерением приговорить автора к общественному осуждению. «Ковбойские узоры» признаю публицистическим и поэтическим отвлечением, бросающим тень на фундаментальность исследования и дающим критикам право огульно обвинить меня в «навязывании чуждых ценностей». В самом начале предисловия мной, с высоты прожитых лет, была признана радикальность политических и правовых оценок в отношении проведённого тогда референдума о продлении полномочий Президента РК. Несмотря на правовой казус, он был вполне легитимен с политологической точки зрения, так как действительно подавляющее большинство электората полностью поддерживало и Президента, и идею того референдума от 1995 г. Моё предупреждение о пути Казахстана к тоталитарному обществу было чисто теоретическим (по Ясперсу) и не подтвердилось на практическом опыте. Казахстан не стал тоталитарным, и неизвестно, был бы он признан международным сообществом «страной с рыночной экономикой», не проведи он тогда того референдума. Повторюсь ещё раз, что последнюю главу книги следует рассматривать как публицистическую, а не как научную, историческую.

Несмотря на давность и политизированность статьи М. Койгельдиева и Н. Нуртазиной, было важным ответить на все основные их тезисы, так как они до сих пор лежат в основе застоя научного развития определённого, весьма авторитетного и действительно заслуженного круга историков Казахстана.



Первое издание книги: «Правовая и экономическая модернизация традиционной структуры Казахстана», с выходными данными от 1995 г.

От автора

Цель этой книги не в том, чтобы поднять дух нации или сформировать идеологию, которая уравнивала бы общечеловеческие ценности и национальные интересы...

Просто я как мог добросовестно проводил исследования и сам был поражён, насколько далеко наука может уйти от истины, следуя заданным формам мышления...

Я не открывал новых фактов и источников, а просто старался непосредственно взглянуть на уже существующие и непредвзято осмыслить их...

Я искренне верю в научную обоснованность придерживаемой мною точки зрения, а иначе мне незачем было бы её высказывать и тем более публиковать...

Сейчас лишь пытаюсь вернуть Казахстану историю, которая ещё жива в простом народе, и бесконечно благодарен своим друзьям детства, которые поддерживали меня в моих мыслях, особенно — Нуркатову Арнуру.

Им я и посвящаю этот труд...

ВВЕДЕНИЕ

Объект, предмет и хронологические рамки исследования

В представленной работе казахстанское общество XIX–XX вв. исследуется на предмет исторических преобразований его традиционной структуры, сложившейся на протяжении многих веков. Поэтому проблема, сформулированная в определении темы как «Правовая и экономическая модернизация традиционной структуры Казахстана», должна восприниматься как проблема исторической науки, а не только правовой и экономической. Да и само название работы в части указания на традиционную структуру свидетельствует об исследовании именно историко-культурных аспектов правовой и экономической модернизации Казахстана.

Практическая актуальность исследования

В свете современных рыночных преобразований в Республике Казахстан подробное объяснение актуальности данной проблемы представляется излишним. Всеобъемлющий кризис в культурной, политической и экономической жизни современного Казахстана, думается, в немалой степени определён неправильным пониманием и отсутствием учёта в рыночных реформах его историко-культурной специфики. Хотя повсеместно говорится об «особом пути» постсоветского Казахстана, до сих пор мало кто берёт во внимание определяющее значение советских, и уж тем более досоветских традиций Казахстана, характер их переплетённости и сплава. А ведь исторической науке уже известна практическая роль преемственности менталитета в процессе социальных событий и в структуре социальных институтов. Если бы в современном реформировании Казахстана все рыночные преобразования применялись к его историко-культурной специфике, увязывались с ней и даже использовали её, то, вероятно, необратимость и эффективность перехода к рынку обрели бы несомненный характер.

Научная значимость и степень изученности проблемы

Научная значимость проблемы имеет важный характер, так как эта проблема является совершенно новым направлением в историографии. Даже общая постановка проблемы ещё не разработана в полной мере, не говоря уже о путях её разрешения. Что понимать под традиционной структурой Казахстана, а что — под её модернизацией, до настоящего времени соответствующим образом не было определено, и данные термины невозможно было использовать в научном обороте в качестве отработанных понятий. Смыслы их применения были различны, а их определения в рамках какого-либо смысла имели разный по объёму и содержанию характер.

Более того, исследования традиционной структуры в связи с историческим осмыслением её преобразований, по нашему мнению, являются редкостью в историографии. Так, мы можем назвать, в принципе, всего лишь несколько специальных исследований в этой области. Относительно XIX в. мы имеем дело с монографией Ж.О. Артыкбаева «Казахское общество: традиции и инновации» (Караганда, 1993), а касательно XX в. — с монографией Ж.Б. Абылхожина «Традиционная структура Казахстана: социально-экономические аспекты функционирования и трансформации (1920–1930-е гг.)» (Алма-Ата, 1992). Совместный труд Н. Масанова и Н. Амрекулова «Казахстан между прошлым и будущим» (Алматы, 1994) мы также можем, в определённой, конечно, степени, отнести к интересующим нас специальным исследованиям, поскольку он тоже хоть как-то касается преобразований традиционной структуры Казахстана в конце XX в.

Как видно из этого, историография модернизации традиционной структуры Казахстана представляет собой весьма скудный перечень исторических исследований. Безусловно богаче историография самой традиционной структуры Казахстана, хотя Ж.О. Артыкбаев считает, что на «сегодняшний день существо дела, то есть традиционное казахское общество в его этносоциальных и хозяйственно-культурных ипостасях, раскрывается в двух книгах. Первая — монография Ж.Б. Абылхожина «Традиционная структура Казахстана», охватывающая хронологическими рамками начало XX в.; вторая — учебник для вузов «История дореволюционного Казахстана» А. Кузенбайулы (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество: традиции и инновации. С. 19). В целом его можно поддержать, если добавить, что в историографии традиционной структуры казахского общества XVIII — начала XX в. были в своё время отмечены труды Тобылбекова, Зиманова, Маркова, Кшибекова и других серьёзных исследователей,

и что совсем недавно вышла в свет книга Н.Э. Масанова «Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевнического общества» (Алматы, 1995), которая посвящена описанию традиционной структуры Казахстана. К сожалению, мы не можем уделить достаточного внимания разбору этих специальных исследований, так как нас больше интересует не сама традиционная структура, а лишь её модернизация.

Что касается историографии её модернизации, то, исходя уже из этого скудного историографического материала, мы можем констатировать установление устойчивых тенденций в научном изучении истории модернизации традиционной структуры Казахстана. Всеми исследователями признаётся регрессивность, историческая отсталость традиционного Казахстана и, соответственно, прогрессивность, историческая оправданность его преобразования. Конечно, особо выделяются культурные и экологические достоинства традиционной структуры Казахстана и подвергаются резкой критике преобразования царской России и Советского Союза в части преступного неучёта этих достоинств. Все преобразования традиционной структуры в XIX–XX вв. стали называться модернизацией. Если исходить из устоявшегося в искусствоведении термина *модернизм*, то это означает *осовременивание*, вхождение в современность, так сказать, обновление общества, пусть и трагическое.

На начальном этапе и данное исследование не избежало плена указанных общеисториографических тенденций. В докладе на республиканской межвузовской научной конференции по теоретико-методологическим вопросам истории Казахстана стереотипно и совершенно необоснованно утверждалось, что «казахи преодоления своей зависимости от природных бедствий и ресурсов Великой степи даже не мыслили. Одухотворение Великой степи в качестве нравственного приоритета являлось первым основным элементом традиционной структуры Казахстана» (Нуров К.И. Понятие о традиционной структуре Казахстана // Теоретико-методологические проблемы истории Казахстана. Алма-Ата, 1993).

Как бы это утверждение ни соответствовало развитию существующей научной мысли, оно не обосновано прямыми указаниями в первоисточниках исторических сведений. Только по мере непредвзятого изучения источников наряду с осторожным учётом историографии начинаешь понимать и видеть совершенно обратную картину исторической действительности. В частности, не кочевые казахи зависели от ограниченности природных ресурсов, а рост природных ресурсов зависел от наличия кочевых казахов, в дока-

зательство чего мы приводим в данной работе определённые аргументы. Следовательно, казахское кочевое общество в смысле отношения к природе было выше не только традиционного и аграрного общества, но и индустриального. Так или иначе, но, видимо, в этом отношении оно в любом случае уже не было традиционным.

То же самое можно сказать и об остальных наших утверждениях общепринятого типа: «Патриархальная власть в силу своей концентрированности, несмотря на то, что в Степи она была децентрализованной, разделяла собственность казахской кочевой общности, признавая её лишь общей. ...Ради и вследствие кочевнического способа производства (технологии) собственность мысленно не отделяется от власти и в фактической хозяйственной деятельности индивидов не оформляется в качестве социальной условности как экономическая власть... Традиционная структура Казахстана это есть семиотическая триада великостепного духа, патриархальной власти и родоплеменной собственности, функция которой в том, чтобы быть руководством к организации смысла служения природе Великой степи» (Нуров К.И. Понятие о традиционной структуре Казахстана // Теоретико-методологические проблемы истории Казахстана. Алма-Ата, 1993).

Данное обобщение является ярким примером, что красота и истина – несколько различные по своей природе категории. Именно посредством красоты, совершенства выражения малообоснованные предположения получают «вечную жизнь» в качестве научных аксиом. Ведь меньше всего, согласно источникам, власть в кочевом обществе казахов можно назвать патриархальной. Более того, её скорее всего можно назвать полиархальной, полиархической. Насколько этот исторический факт меняет наши представления об относительной отсталости традиционной структуры Казахстана на пути исторического прогресса индустриальной цивилизации, можно видеть из мнения директора Центра гуманитарных исследований (Алматы) к.и.н. С.В. Грисюка. Вводя в научный оборот термин *полиархия*, он пишет: «Полиархический тип политической системы (полиархия) сегодня ещё не утвердился ни онтологически, ни гносеологически. Однако изучение современных тенденций развития человеческого общества убедительно свидетельствует о том, что политическая организация последнего эволюционирует главным образом в данном направлении. Полиархия характеризуется скорее уже деконцентрацией власти. Элементом гражданского общества принадлежит, безусловно, большая часть властных полномочий. Государственные институты

выполняют лишь действительно общественно необходимые функции. В качестве основы политической системы этого типа выступает суверенитет личности и связанный с ним приоритет личных прав и свобод. Полиархия — становящийся тип политической системы. Она образует политическую основу будущего информационного общества» (Политическая система-94: опыт экспертного исследования. Алматы: ЦГИ, 1994).

Исходя из этого, в отношении политического устройства кочевое казахское общество со своей традиционной структурой общения также было более прогрессивным, чем и традиционное, и аграрное, и индустриальное общества. Так или иначе, но и в этом отношении оно, видимо, в любом случае не было уже традиционным.

Вполне соответствует этому обстоятельству то положение, что правомочия собственности в казахском кочевом обществе не были разделены, и поэтому его экономический рост вовсе не консервировался, что, конечно, чрезвычайно необычно для Востока.

Собственность в традиционной структуре Казахстана была не общей родоплеменной, а частной, семейной или, как стало принято говорить в отношении казахского скота, частно-семейной. Поэтому в казахском кочевом обществе имела место раздельность имущества, а не разделённость собственности на него. Что касается пресловутой родоплеменной собственности на казахскую землю, то она напоминала скорее древнегерманское *ager publicus*, чем собственность кровно-родственных союзов. Она была просто общественной ипостасью частно-семейной собственности, как бы долевым «имуществом акционеров», которое распределялось, как правило, согласно количеству имеющегося скота среди частных лиц, то есть отдельных членов рода и племени. Что же касается самих казахских «родов и племён», то они были, скорее, союзами не кровных родственников, а свободных индивидуумов; поэтому они и позволили так сильно развиться в казахском кочевом обществе институту частной собственности вообще и на землю в частности.

Таким образом, непосредственное изучение источников вывело нас на коренной пересмотр как собственной точки зрения, так и общепринятой постановки проблем, на необходимость нового осмысления роли и места традиционной структуры Казахстана в исторических преобразованиях казахского общества XIX—XX вв.

Научная новизна

Научная новизна представляемого исследования состоит, таким образом, в выходе на совершенно иную постановку пробле-

мы: модернизацией традиционной структуры Казахстана в исследовании преобразований XIX–XX вв. можно считать только рыночные преобразования периода суверенного Казахстана, а цивилизующие мероприятия России и СССР следует называть преимущественно трансформацией и деформацией, так как по своему семиотическому содержанию традиционная структура Казахстана совсем не походила на структуру традиционного общества и, наоборот, задавала нормы ещё не наступившего до сих пор глобального информационного общества, постиндустриальной структуры общения.

Цель и задачи исследования

Их следует рассматривать в рамках именно этой постановки проблемы. Главная цель этой работы стала состоять в определении исторической функции традиционной структуры Казахстана в развитии человечества. Соответственно ей были поставлены следующие основные задачи:

- проработка понятия традиционной структуры как термина исторической науки;
- исследование происхождения и сущности традиционной структуры Казахстана;
- исследование характера преобразований традиционной структуры Казахстана в XIX–XX вв. и их последствий;
- общая разработка модели (проекта) правовой и экономической модернизации Казахстана с учётом и в связи с его историко-культурной спецификой, с возрождением традиционной структуры Казахстана в направлении рыночных преобразований.

Структура работы

Структура работы полностью отражает её задачи и состоит из четырёх глав. Глава I «Традиционная структура: проблема и метод» направлена на немарксистскую систематизацию категориально-понятийного аппарата исторической науки. Глава II «Традиционная структура Казахстана» имеет два раздела, один из которых связан со строительством концепции казачьего происхождения Казахстана, а другой – с анализом проявления ценности казачьей свободы в культурной, политической и экономической жизни Казахстана. Глава III «Трансформация и деформация традиционной структуры Казахстана» также имеет два раздела, один из которых связан с характеристикой трансформации как процесса исторических, искажающих казачью свободу, изменений в жиз-

ни Казахстана XIX в., а другой – с характеристикой деформации как процесса исторического уничтожения казахской свободы в Казахстане. Глава IV «Модернизация традиционной структуры Казахстана на рубеже XX–XXI вв.» связана с характеристикой модернизации как исторически необходимого процесса возрождения казахских традиций свободы в правовых и экономических реформах суверенного Казахстана, с поиском способа установления свободы как главной ценности и этнодоминанты казахстанской нации.

Методологическая основа

В данной работе мы руководствовались, прежде всего, методологией всемирно-исторического исследования, которая была специально разработана автором для проведения данного исследования как теория исторической науки на основе философских установок информационно-системного подхода С.В. Грисюка (Алматы, Центр гуманитарных исследований, лекции Алматинской школы управления, 1993) и общенаучных положений системно-мыслительного подхода Г.П. Щедровицкого (Москва, Московский методологический кружок, лекции Калининградской высшей школы управления, 1990).

Также немалую руководящую роль сыграли методические указания по конкретно-историческому исследованию Я.Д. Серовайского (Алма-Ата, Казахский государственный университет, 1988), традиционным мнением которого до сих пор дорожат ведущие историки Казахстана.

Следует отметить и особую роль идей основоположника казахстанской школы права Л.В. Дюкова (Алма-Ата, лекции Алматинской школы управления, 1993), чьи знания в области теории и истории права давно общепризнаны в Республике Казахстан.

Несомненную помощь оказали авторитетные теологические разъяснения Б.П. Изъяшева (Алма-Ата, лекции АШУ, 1993), особенно в части теории и истории эзотерических аспектов религиозных учений.

В исследовании экономической истории важно подчеркнуть концептуальную роль маржинализма вообще (А. Смит, А. Маршалл) и маржиналистских постулатов Ф. Хайека и П. Хейне в частности.

Относительно же этнологических аспектов нашего исследования нельзя не упомянуть, хотя и с известной долей осторожности, теорию этнической истории Л.Н. Гумилёва (ЛГУ, 1989).

Источниковая база

Характеризуя главные исторические источники, на которые опиралась данная работа, считаем важным указать на современный подход в источниковедении, согласно которому в разряд исторических источников может быть включён, в принципе, любой текст, анализ которого устанавливает достоверность того или иного социального события.

Особенно это касается фундаментальных исследований в исторической науке, строго использующих правила цитирования авторов первоисточников, но не попадающих, по выражению Гумилёва, «в их плен». Информация об исторических сведениях в них является не только обобщённой и предметно обработанной, но и критически осмысленной, что делает их даже репрезентативнее первоисточников, авторы которых были часто заинтересованы в искажении фактической действительности или обусловлены историко-культурными обстоятельствами.

В этом смысле мы вполне правомерно использовали в качестве источника классический труд Б.Я. Владимирцова «Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм» 1934 года издания. Про него сам автор говорил своей жене Лидии: «Немногие понимают, какого труда и какого напряжения стоит написать такую книгу... Пусть эта книга послужит материалом не только для критики, но и для творческой научной работы в области истории монголов».

Думается, Борис Яковлевич вполне понимал источниковое значение своего исследования, так как С.Ф. Ольденбург в некрологе, посвящённом ему, отметил, что «прежде всего он был историком» (Известия АН СССР. 1932. № 8. С. 668), а не только прекрасным монголистом, лингвистом и филологом. Учитывая, к тому же, что Борис Яковлевич учился у таких известных профессоров монгольского факультета Петербургского университета, как Котвич и Руднев, следует отметить осознанность приведения им множества исторического материала из первоисточников, а также воспроизведения им логически не соответствующих этому материалу, но типично советских характеристик древнемонгольского степного быта как раннефеодального и «опускания» при этом «определённых» выводов, опасно противоречащих советской историографии. В частности, это касается противостояния аульного и куренного способов кочевания и завуалированного невключения древнемонгольского казачества в историю монгольского кочевого феодализма.

Сведения, представленные этим трудом, сыграли значительную роль в переосмыслении происхождения и сущности традиционной

структуры Казахстана, в переоценке связи между казачьей империей Чингисхана и казахскими ханствами.

Тем более к разряду репрезентативных источников можно отнести исследования Ч.Ч. Валиханова, Н.А. Аристова, А.Н. Харузина, А.И. Левшина, В.В. Радлова и др., использованные в данной работе, поскольку названные авторы были современниками, свидетелями и очевидцами казахской истории; хотя их сведения почему-то до сих пор иногда воспринимают только как научные положения и подвергают их соответствующей критике вместо того, чтобы анализировать их как свидетельства.

Особенно следует заметить общепризнанные фундаментальные труды Левшина и Радлова. Негативное и, по выражению В.И. Ванштейна, даже «шовинистически настроенное» отношение Левшина к кочевым казахам делает его сведения положительного толка наиболее ценными в смысле доверия к ним. То же касается и Радлова, чьим сведениям отрицательного толка особо можно доверять в силу его «неприкрытой» симпатии к казахам XIX в.

В части приведения исторических сведений то же самое можно сказать и об исследованиях более современных авторов: А. Авторханова, М. Восленского, Н. Масанова и Н. Амрекулова, Ж. Артыкбаева и Ж. Абылхожина.

Апробация работы

Результаты данного исследования были доложены на республиканской научной конференции 1993 г. (21–22 июня) «Теоретико-методологические проблемы истории Казахстана» и на республиканской научно-практической конференции 1995 г. (20 апреля) «Модернизация: мировой опыт и современный Казахстан».

Работа рассматривалась на кафедрах истории и этнологии Казахстана КазГУ им. Аль-Фараби и рекомендована к дальнейшему развитию.

ГЛАВА I

ТРАДИЦИОННАЯ СТРУКТУРА: ПРОБЛЕМА И МЕТОД

В настоящее время в исторической науке стал часто применяться термин «традиционное». Ничего нового в этом нет. Понятия традиционного общества, традиционной культуры и прочих традиционных явлений давно используются этнологией, антропологией и иными гуманитарными науками, которые в основном развивались в научном сообществе западного мира (Европа, США, Канада и прочие регионы, аналогичные англосаксонским). Однако следует иметь в виду, что в целом данные социально-гуманитарные дисциплины Запада были обусловлены также и относительным отсутствием на Западе единой исторической науки как обособленного научного предмета в общей системе наук об обществе и человеке.

Историческая наука Запада была как бы разделена на политологию, советологию, футурологию, культурологию и прочие «антропологические» (социальные и гуманитарные) науки. Она была вкраплена в них как определённый общенаучный метод историзма. Она представляла собой свод сведений, правил и методик, направленный на обслуживание других наук и составлявший с ними единое целое. Это, конечно, условное утверждение и в некотором смысле упрощённое. Но оно помогает нам ярче «выхватить» бывший статус советской и нынешний кризис постсоветской исторической науки, в котором последняя и обратилась к терминам «традиционный», «индустриальный», «информационный» и иным терминам «западного» тезауруса.

В СССР, в отличие от Запада, были не только история и исторические исследования, но и историческая наука, которая имела собственную методологию, разделы и на обслуживание которой были ориентированы все прочие науки.

То есть ситуация была прямо противоположной. Все исторические сведения, принципы, правила, методы и методики были как бы идеологически объединены на основе исторического материализма в единую систему. Марксистский принцип «есть только одна наука, наука истории» был последовательно доведён до конца, местами не всегда разумно, а где-то до абсурда. Но что действительно было важным, так это то, что марксистская методология исторической науки, теория истории, а не просто очередная историческая теория, делала историю отдельной наукой, имеющей собственный особый предмет, категориально-понятийный аппарат и претендующей на открытие собственных закономерностей именно исторического характера. Можно много спорить о том, удалось ли марксистской истории последнее, но совершенно очевидным представляется тот факт, что ей не приходилось прибегать к помощи таких терминов, как «традиционное общество», «традиционная культура», «традиционная структура»; она использовала их лишь для обозначения доколониального периода развития различных восточных обществ, а не в качестве мыслительных средств.

В рамках понятий исторического материализма данные термины выглядели фрагментарными, малосодержательными. По-другому и быть не могло, ведь термин традиционного изначально был введён западными этнографами только лишь для обозначения и описания малоизученных и чудом сохранившихся так называемых «малых», аборигенных народов. Поэтому, естественно, в советской исторической науке, наиболее яркой представительнице марксистской истории, и этнография, и этнология были лишь частями исторической науки, причём не так уж и большими.

В настоящее время историческая наука как отдельный научный предмет в целом и постсоветская наука в частности терпят глубокий кризис. Глубокий, потому что он происходит не на методическом, а именно на методологическом уровне. Это очень похоже на кризис физики начала XX в., когда она физически натолкнулась на нефизические явления. Но она с честью вышла из этого положения, разработав новые системы понятий, посредством которых смогла физически описывать и интерпретировать нефизические по своей природе процессы и тем самым так распространить своё влияние на остальные науки, что Ортега-и-Гассет, испанский философ, вполне правомерно назвал это влияние «империализмом физики». Чего не скажешь в настоящее время про «перестроечную» историческую науку. Она отказывается от методологического наследия Маркса, но по-прежнему претендует на целостность и автономность. Что из этого по-

лучается? Она обращается к терминологии социогуманитарных дисциплин Запада, но фактически руководствуется при этом учением об общественно-экономических формациях, которое стало «жить с лёгкой руки» Бухарина и других деятелей большевистской партии, весьма вольным образом излагавших суть марксистской философии истории. Она механистически использует термины западной науки, наполняя их псевдомарксистскими и марксистскими смыслами. Получается, конечно, оригинально, но, к сожалению, бессистемно.

Исторические исследования как бы «процветают», а историческая наука гибнет безвозвратно. Речь не идёт, конечно, о том, чтобы истории как науке заикнуться на методологическом наследии Маркса. Просто необходимо помнить, что именно это наследие преобразило историю в целостную и обособленную науку. Поэтому, чтобы сохранить историческую науку в её развитии, когда марксизм более неприменим в познании истории, мы должны разработать новую методологию истории, хотя бы функционально аналогичную марксистской, естественно, используя достижения современной общенаучной методологии.

В данном исследовании, конечно, трудно будет выполнить эту задачу полностью, но вообще обойтись без её решения, по крайней мере в рамках указанной темы, не представляется возможным. Более того, на наш взгляд, в рамках именно указанной темы необходимо эту задачу ставить и решать. Этот удобный случай особенно важен для исторической науки, если мы хотим сохранить её предметную целостность и одновременно развить её, включив в её арсенал концептуальные средства и инструменты западных наук о человеке и обществе. Сегодняшняя ситуация настоятельно требует придать фундаментальный характер использованию в исторической науке понятия традиционной структуры, так как значение данного понятия в качестве средства научной мысли, вероятно, ещё не осмыслено в полной мере. Соответственно этой установке данное исследование должно начаться с постановки проблемы определения самого понятия традиционной структуры, так как с его проработки и определения можно начать, по сути дела, строительство новой методологии исторической науки.

А в чём, собственно, состоит эта проблема? Прежде всего, в невероятно глубоком семантическом расхождении, возникающем в применении термина «традиционное». Это расхождение настолько глубокое, что ряд исторических исследований его просто не замечают. Речь идёт о совершенно различных смыслах, которые вкладываются исследователями в одно и то же понятие и незаметно ужи-

ваются, пока это понятие не подвергается серьёзному анализу. Так, под традиционностью преимущественно подразумевается уже не исконный, родоначальный смысл органической включённости человеческого общества в природу, а более широкий, неспецифичный смысл, который фиксирует замкнутую устойчивость сложившихся, как правило, на Востоке порядков социального взаимодействия. К. Маркс характеризовал подобную устойчивость и замкнутость восточных обществ как «азиатский способ производства», когда описывал «формы, предшествующие капиталистическому способу производства» (Маркс К. Экономические рукописи 1837–1859 годов. М., 1980).

Подобные «формы» общества являются традиционными лишь в обыденном смысле и действительно существовали тысячелетиями, но подлинные традиционные общества существовали десятки тысячелетий. И для изучения именно последних, во вполне определённом смысле ископаемых обществ, на Западе был введён термин «традиционное общество», в то время как восточные общества, включая азиатские, пусть и в модернизированном виде, существуют до сих пор в современном мире, и их скорее и вернее можно назвать аграрными, чем традиционными.

Далее, проблема определения понятия традиционной структуры также состоит в методологической путанице общенаучного уровня, возникшей вокруг термина «структура».

На наш взгляд, для начала необходимо различать термины «система» и «структура» применительно к обществу. Систему, которая представляет собой, по мнению С.В. Грисюка, «совокупность целенаправленно и согласованно функционирующих элементов», можно мыслить, на наш взгляд, ещё как всеобщий способ события, как не имеющий элементов и преобразованный в историю смысл. Она присутствует везде как универсальная и объективная форма всех видов временного бытия, в то время как структура есть в целях деятельности организуемый образ системы. И в этом смысле структура обычно представляется в виде схемы взаимосвязей между элементами системы. И снова необходимо подчеркнуть, что под элементом имеется в виду сознательно выделенная субъектом мысли сторона образа системы, а под связью — смысловое обозначение наблюдаемой субъектом мысли зависимости между внешними проявлениями внутренних свойств системы.

И наконец — наиболее неочевидный тезис, но, тем не менее, адекватно отражающий, на наш взгляд, порядок взаимоотношений между понятиями системы и структуры в области наук об обще-

стве и человеке. Образ системы, будучи духовным, не имеет истории, так как сам по себе и изначально не занимает места в объективированном пространстве материи. Поэтому вначале и всегда есть образ системы, затем — структура как проекция образа системы в пространство конечной метрики и лишь потом — сама система как результат применения структуры в качестве знаковой конструкции в пространстве социального взаимодействия. Эти этапы логические, а не исторические: на практике мы имеем дело с проявленными объектами как с уже существующими системами, как бы познаём и «воображаем» их структуру и искусно влияем на естественные изменения в них в целях создания новых систем.

В пространстве коммуникации структура опредмечивает образ системы, а далее, на основе более-менее единого понимания структуры, возникает деятельность как социальная система.

Таким образом, деятельность представляет собой полиструктурную систему социального взаимодействия, результат общения людей с собой, между собой и с природой, который зависит, следовательно, от представлений людей, от организованности их образов мировосприятия.

Если исходить из этого, то, говоря о традиционной структуре, мы должны иметь в виду знаковую организацию передаваемых от предков представлений о мире и о своём месте в нём. Это она определяет жизнь традиционного общества, воспроизводит его деятельность, жизненные позиции и подходы к окружающему миру.

Так в чём же суть определения понятия традиционной структуры? Некоторые наиболее продвинутые исследователи ошибочно рассматривают традиционное общество через призму субъектно-объектной парадигмы и считают, что, в противоположность индустриальному, традиционное общество созерцает мир, а не преобразует его. Так, К. Нурланова в своей статье отождествляет традиционную культуру казахов с созерцанием как отношением человека к миру (Нурланова К. Символика мира... С. 208).

Таким образом, человеку традиционного общества приписывается более высокий уровень сознательного отношения к природе по сравнению с человеком индустриального общества, в то время как у человека традиционного общества, вероятно, вообще не было сознательного, а точнее, субъектного отношения к миру, в отличие от человека аграрного общества.

В данном конкретном случае с кочевыми казахами К. Нурланова, конечно, права, но только в другом смысле. Это значит лишь то, что кочевое общество казахов не было традиционным.

В противоположность ему традиционное общество, в специальном смысле этого слова, вообще нельзя рассматривать через призму субъектно-объектной парадигмы и говорить, будто его человек созерцает природу, так как созерцание уже предполагает отделение человека от природы в качестве субъекта деятельности. Более того, это созерцание включает в себя сознательное подчинение и служение окружающей среде данного субъекта деятельности, что предполагает более совершенную форму человеческого общества. Структура такого общества должна носить уже информационный характер, а человек его — должен обладать менталитетом, соответствующим требованиям третьего тысячелетия нашей эры.

Смысл традиционного общества состоит не в том, чтобы относиться к миру созерцательно, а в том, чтобы к нему никак не относиться сознательно, по крайней мере, в смысле субъектной отделённости. Человек традиционного общества является органом природы бессознательно, то есть он сам есть природа. И этот культурный смысл организуется в способ общения (социум) и транслируется в историю посредством традиционной структуры. А основу определения понятия традиционной структуры должно составлять представление о конструкции символов, несущих в себе нормативную ценность бессознательного, органического включения в природу и подсознательного, по-детски целостного и радостного мироощущения.

Традиционная структура общения вовсе не согласовывается людьми традиционного общества между собой, в отличие от структур аграрного, индустриального и информационного обществ. Она была уже как бы дана вместе с самим возникновением человечества, как рода живых существ, для воспроизводства на протяжении десятков тысячелетий глубоко человеческого и действительно счастливого «мира детства» (Мид М. Культура и мир детства).

Исходя из вышеизложенного, вполне проблематичным представляется тезис о том, что казахское общество к началу как XX, так и XIX в. было традиционным в собственном смысле этого слова.

Структура его общения, думается, была традиционной только в расширительных смыслах. Для подробного обоснования этого тезиса необходимо обрисовать новые рамки понимания естественного хода истории человечества и уже в них привести описание традиционной структуры общения вообще и структуры кочевого казахского общества в частности.

* * *

В чём заключается наша точка зрения на естественно-исторический ход развития человечества?

Прежде всего, в конструктивном отрицании общепринятого, пусть и разнообразного, деления истории человечества на общественно-экономические формации (первобытно-общинного, рабовладельческого, феодального, капиталистического и социалистического строя), объяснять сущность которого в данной работе нет необходимости. Стоит лишь отметить, что в основе этого деления лежит уверенность и глубокое убеждение в том, что соответствие производственных отношений росту производительных сил является чуть ли не естественным законом экономического развития. А между тем это повсеместно распространённое убеждение представляется очевидным заблуждением.

Производительные силы общества есть не что иное, как степень и мера способности общества к преобразованию природы и превращению естественных ресурсов в «искусственные» продукты, предметы потребления. Они вовсе не представляют собой ту совокупность количества и качества людей, а также занятых ими мест и произведённых ими средств производства, возрастание которой ведёт к развитию производственных отношений.

Общество одновременно может обладать очень мощной базой технических, организационных, природных и людских ресурсов и при этом не быть способным поддержать себя даже насущным образом, производить самые необходимые предметы потребления и полезности на основе этой базы. И, наоборот, общество может не обладать такой мощной базой, но быть способным к экономическому росту. Примеров тому в истории человечества несть числа, причём самых различных вариантов. Можно начать со сравнения степеней «сам» — воспроизводства каких-либо сельхозкультур в древнем земледелии и в советском совхозе, а закончить сравнением жизненных уровней населения в ФРГ и ГДР или в Южной и Северной Корее.

Результат будет один и тот же: совокупность количества и качества факторов производства играет второстепенную роль в отличие от способа их соединения, в отличие от способности общества действовать, применить и использовать эту совокупность.

Таким образом, то, что производительные силы есть, прежде всего, следствие развития производственных отношений, а не его причина, становится вполне очевидным фактом для современной науки. Необходимо признать, что размещение и рост производительных сил сами являются функцией развития производственных отношений, и прежде всего отношений собственности как основы распределения материальных благ (то есть таких благ, которые можно присвоить). Давно человечество не наблюдало такого мощ-

ного роста производительной силы своего общения, как за последние четыре века. Историческое оформление частной собственности в качестве социального института сделало торговлю культурной основой всего общественного производства, что привело к развитию капитала как общественного отношения и потенциала обменоспособности. Соответственно именно этому развитию в прямой пропорциональности и в геометрической прогрессии росли, расширялись и развивались производительные силы. Это верно не только в точном вышеуказанном значении последнего слова, но и в общепринятом. Вся совокупность средств производства от «паровой машины до компьютера» возникла как «промышленная революция» и совершенствовалась вследствие развития торговли и капитала. Фундаментальные исследования Ф. Броделя (Время мира... Т. 3) также подтверждают это.

В такой постановке вопроса, когда производственное отношение считается причиной производительной силы и даже само является ею, исторический материализм Маркса становится бессмысленным не только как научная основа строительства коммунизма, но и как методологическая база исторической науки, исторического образа мысли вообще.

Теперь исторической науке необходимы новые средства исторического мышления, новый взгляд на единство всемирно-исторического процесса, новая философия мировой истории. Новые категории и понятия истории буквально носятся в воздухе. Их много, они вторят друг другу и дополняют друг друга. Но они пока ещё никак не уничтожили в историческом сознании нашего общества представление о разделении человеческой истории на первобытное общество, рабовладельческое, феодальное, капиталистическое и посткапиталистическое. Единственно, чего они добились, так это полного «сносения» коммунизма, несмотря на то, что он в однозначной последовательности логически вытекает из такого деления как перспективная общественно-экономическая формация. Поэтому постсоветская историческая наука теперь к тому же ещё и нелогично мыслит, говоря о наступлении после капиталистического общества «информационной» или «технотронной» эры, поскольку последняя как феномен, по большому счёту, есть именно капитализм, а как понятие — вытекает из совершенно иного образа и пространства научного мышления.

Наша же точка зрения относительно этапов естественно-исторического хода развития человечества состоит в разделении хода истории по типу (на типы) социального взаимодействия. Обще-

ственно-экономические формации, вписываясь в эти типы, перестают противоречить фактам хронологии в живой ткани исторической конкретики и не нарушают перманентной последовательности дискретных и локальных процессов социальных событий на Земле.

Всемирная история человеческого общества, на наш взгляд, разделяется на традиционное общество, аграрное, индустриальное и информационное. Как видно из этого, применяемые термины вполне каким-либо образом знакомы исторической науке, но в таком построении они обретают своё, более-менее системное, историческое значение, перерастают свой фрагментарный смысл хозяйственно-технологической характеристики и обретают характер социальной стадийности. Например, под традиционным обществом мы имеем в виду действительно традиционное, а не просто восточное; под аграрным — действительно аграрное, а не просто сельскохозяйственное; под индустриальным — действительно индустриальное, а не просто промышленное; под информационным — действительно информационное, а не просто посткапиталистическое (компьютеризированное).

Необходимо различать традиционное общество и восточное. Традиционное общество длилось на протяжении десятков тысячелетий и не делилось на западное и восточное в историческом смысле как способ жизнедеятельности общества. Между тем восточные общества, Восток как способ жизни и деятельности общества возникли лишь с наступлением аграрного этапа естественного развития истории человечества и длились на протяжении лишь тысячелетий. Восточные общества уже не были первобытными, имели государственность и представляли собой, как правило, тиранические или деспотические формы правления. Но и традиционные общества тоже не были первобытными в том общепринятом смысле, который приписывает людям дикие и примитивные формы общественного устройства. Они были первобытными в истинном смысле этого слова, в смысле первозданности. Но они не были примитивными и уж тем более дикими. Так мыслить в исторической науке становится уже архаичным.

Уже накоплено немало фактов технологических достижений первобытных обществ, не говоря уже о биологическом преимуществе их представителей (к примеру, о большем, чем у *Homo Sapiens*, объёме мозга неандертальца). При всех современных технических средствах невозможно сделать копьё из бивня мамонта, не нарушив структуры ткани этого бивня, в то время как неандертальцы, при всей своей технической неоснащённости, это делать могли. Видимо, как считает С.В. Грисюк, такого рода технологические способ-

ности были связаны с интровертированным характером человеческой психики и жизнедеятельности наиболее древних обществ. Это вполне возможно, ведь, скорее всего, большие объёмы мозга не бездействовали, а выполняли большой объём мыслительной и психической работы, вызывающей вполне осязаемые в материальном плане эффекты. К сожалению, в исторической науке до сих пор в большинстве случаев рассматривают первобытность через призму экстравертированных систем жизнедеятельности человеческого общества, через систему ценностей и координат технологической цивилизации. Считается очевидной тождественность первобытного общества и примитивного общественного устройства, первобытного человека и дикого поведения.

В этом смысле традиционные общества не являются первобытными, поскольку их устройство было много сложнее современных, по крайней мере, в части качества функционирования общества. Все типы социальных запретов и общественного контроля носили глубоко личный характер, были внутренними элементами человеческого духа, поэтому регулирование всех общественных взаимоотношений обходилось без системы писаных законов и применения специальной принудительной силы общества, имеющей физический характер.

Таким образом, традиционное общество было обществом свободных людей как во внутреннем, так и во внешнем плане. Но, кроме этого, в отличие от современного свободного общества, люди традиционного общества были счастливы, и его население не имело неврозов в более чем 85-процентной своей части. В настоящее время эти неврозы возникают у современных людей при переживании всех противоречий и конфликтов, которые неизбежны в условиях свободы людей. В традиционном обществе также было много противоречий и конфликтов интересов, но они все разрешались не только формально (юридически), но и по содержанию (фактически) и поэтому не переживались с такой остротой. Если традиционное общество было свободным и в то же время не применяло общей силы, то оно уже не было примитивным по своему устройству. И уж тем более, исходя из этого, поведение личности в традиционном обществе не могло быть диким, то есть пренебрегающим общением и проявляющим животные инстинкты.

Но говорить о традиционном человеке как о диком нельзя ещё и с другой стороны: концептуальной, поскольку естественной природой человека как особого рода живого существа является общение. Вполне логичным было бы предположить, что человечество на этапе своего изначального возникновения было наиболее общительным,

социальным, чем на последующих, «железных» этапах своей истории, на которых социальность человека поддерживается не вполне «социально», то есть при помощи применения общественной силы.

В дальнейшем, несмотря на общинность жизни и деятельности общества, поведение людей на долгом этапе перехода от традиционного общества к аграрному действительно становилось диким и превращало тонкое общественное устройство традиционного общества в примитивное. Господство грубой силы становилось всеобъемлющим и вызывало необходимость появления и оформления собственности в качестве института, хоть как-то восстанавливающего порядок, пусть и не правовой. Традиционные средства и структура общения больше не в силах были регулировать массовое проявление насилия и предотвращать его.

Вот тогда-то и появляются аграрное общество, аграрная структура общения. Это тоже древнее общество, но уже не традиционное. Оно разделяет мир на Запад и Восток. Оно появляется как реакция на кризис и крах традиционного общества, как первое средство регулирования одичавшего посттрадиционного общества людей, теряющих человеческий облик и индивидуальность. Это общество имело государственность, вводило, хотя и не частную, но всё-таки собственность.

Необходимо различать в историческом плане понятия аграрного и сельскохозяйственного, индустриального и промышленного. Когда мы говорим об аграрном обществе, мы имеем в виду способ социального взаимодействия, структуру общения определённого типа, а не то, что это общество не имеет промышленности и занимается в основном сельским хозяйством. «Модернистская» школа античной историографии убедительно показала, что в античном мире в определённых случаях промышленность по-своему преобладала над сельским хозяйством и была весьма развита. Но, тем не менее, античный мир был аграрным, хотя и западным, обществом по типу своей социальной структуры, по устройству своего общения. В этом смысле весь античный мир был аграрным, как и Древний Восток.

В аграрном обществе необходимо заметить, несмотря на развитость его определённых социальных институтов, личную зависимость ряда социальных слоёв, групп и классов населения. Неважно, о чём идёт речь: о классическом или патриархальном рабстве, о крепостной или какой-либо ещё феодальной зависимости. Важно, что в аграрном обществе мы имеем дело с «внеэкономическими методами принуждения», с отсутствием всеобщей равноправной свободы и неприкосновенности личности в человеческом обществе. Правда,

это отсутствие было различным по своей степени и мере в западном и восточном аграрных обществах.

Когда мы говорим об индустриальном обществе, мы должны иметь в виду именно гражданский способ социального взаимодействия; определённую структуру общения, которая ограждает личность в качестве субъекта индивидуального поведения в деятельности общества от насилия, а вовсе не промышленную развитость какой-либо страны. Например, СССР в целом был, безусловно, промышленной страной, но не индустриальным обществом. Скорее, СССР был ярким примером промышленной стадии развития восточного аграрного общества. И действительная индустриализация разворачивается только сейчас в некоторых странах СНГ, которые стремятся конституировать себя в качестве гражданского общества, где индивидуальная воля личности ограждена от государственного произвола посредством общественного контроля над правительством и тем самым стремится оградиться от групповой воли общества, как гражданской, так и государственной.

Индустриальное общество, наряду с информационным, можно отнести к современным обществам не только в хронологическом, но и в историко-культурном смысле. Индустриальное общество как историческая категория обозначает этап именно капиталистического развития человеческой истории, в котором рынок постепенно, но неуклонно устанавливался в качестве, по выражению Хайека (Пагубная самонадеянность), расширенного способа социального взаимодействия. Дело в том, что рынок как расширенный способ социального взаимодействия стремится достичь такой структуры общения, которая придаёт взаимодействию между людьми общечеловеческий характер, с одной стороны, а с другой — характер индивидуальной конкуренции. В то время как аграрная структура общества придаёт взаимодействию людей групповой характер, превращая тем самым социальный конфликт в войну, индустриальная структура переводит социальный конфликт в свободную конкуренцию индивидуумов, позволяя рынку через посредство универсального механизма ценового (информационного) распределения ограниченных ресурсов связывать каждого отдельного человека в своих экономических решениях со всем обществом и человечеством.

История капитализма как история установления и развития индустриальной структуры в человеческом обществе в последние четыре столетия полна трагических перипетий и противоречий, обусловленных приверженностью людей к групповому, узкому порядку социального взаимодействия и мировосприятия.

Тем не менее события последнего десятилетия в промышленно развитых странах посткоммунизма, знаменующие собой смену аграрной структуры общества индустриальной, свидетельствуют о том, что капитализм как тотальная система открытого общества начинает неуклонно осуществлять переход всего человечества в информационную стадию развития, и это начало Фрэнсис Фукуяма (Вопросы философии) назвал «концом истории».

Чем же характеризуется информационная стадия развития истории человечества? Что есть вообще информационное общество? Чем информационная структура общения отличается от индустриальной?

Есть множество теорий телематического, технотронного, информационного и иного постиндустриального общества. Но большинство их далеки от чётко выхваченных характеристик, подчёркивают переходную суть постиндустриального общества и связаны либо с уходом капитализма с исторической сцены, либо с конвергенцией его и социализма. А между тем именно при информационном обществе капитализм обретает поистине неизмеримые возможности проявления своей производительной силы. Информационное общество предполагает не столько развитость информационных технологий, которая представляет собой лишь следствие капитализма, сколько индивидуально-открытую (оригинальную) природу общения в по-прежнему массовых обществах.

Если индустриальное общество необходимо предполагало массовидность, одномерность личности, то информационное предполагает уникальную индивидуальность, многомерность личности, которая служит основным, а может быть, и единственно подлинным источником информации как меры сложноорганизованного многообразия. Информация в виде человеческого капитала является в информационном обществе основным средством и объектом инвестиций, и поэтому индивидуальность человеческой личности представляет собой не только главный ресурс, но и цель массового производства.

Рынок при этом как экономическая система проявляет наиболее полным образом свою мистическую сущность: чем больше рост народонаселения, тем лучше качество его всевозрастающего в опережающем порядке благосостояния, несмотря на предполагаемое уменьшение исходных ресурсов природы и возрастание разнообразия и меры потребностей человека. Таким образом, макроэкономическая проблема ограниченности материальных ресурсов сводится на нет при информационном обществе: развитие эффективности

их использования за счёт социальных возможностей общения и неограниченности духовных ресурсов опережает по своим темпам их уменьшение.

Можно привести конкретный пример. Запасы такого энергоносителя, как нефть, безусловно ограничены. До настоящего времени все остро сознавали необходимость консервирования месторождений нефти, но становится всё яснее незначительность в экономическом отношении их консервации по сравнению с развитием технологии переработки и утилизации нефти. Познание нового способа переработки нефти, применение и передача этого знания уже сегодня делают неочевидной необходимость в будущем добычи нефти в законсервированных месторождениях или разведки новых. А поскольку познание не имеет предела, то продолжительность такой перспективы весьма долгосрочна.

Человечество может стать единым не только на Земле, но и во всей Вселенной, поскольку новая нравственность и духовность информационного общества позволят человеку обрести новые познания и возможности в деле космической коммуникации, позволят преодолевать пределы пространства. Поскольку государственные границы человеческого общения в определённом смысле исчезают, постольку необходимость в принудительной силе государства ослабляется, и демократический режим плавно переходит в полиархический, при котором человеческая личность имеет сферу своего непосредственного контроля не только в своей личной жизни, но и в общественной. Теперь не только гражданское общество контролирует правительство, но и каждая отдельная личность контролирует государство и не зависит от решимости гражданского общества защищать свою свободу; представительство и правило представительного большинства заменяются личным участием и правилом непосредственного совокупного большинства. Власть как общественная функция теряет принудительную силу общества. Земной шар становится единым и свободным рынком, на котором не только товары, но и деньги лишний раз перестают фактически обращаться: теперь обращается только информация о них.

Да, но что это за духовная нравственность, которая позволяет человеку быть единым по всей Земле и Вселенной в экономике, политике и культуре, которая позволяет всему человечеству быть не только свободным, но и счастливым? Это нравственность свободы, это религия свободы. Людям до того нравится свобода, что они возводят её в культ, делают её принципом всего народа и практикой каждого отдельного человека. И это есть не только внутриполитическая сво-

бода граждан или совершенно отработанная система права. Это, к тому же, есть новый уровень нравственности и счастья, новая иерархия духовных ценностей, позволяющая более открыто переживать мир с особым сознанием жизни: системным, а не обособленным.

Почему эта религия, религия свободы, станет вселенской для человечества?

Потому что только свобода делает человека человеком и является подлинным и единственным всеобщим благом, которое желаемо действительно для всех. Если сейчас свобода окружения человека от него самого имеет уникальный смысл для этого человека, то в будущем эта свобода окружения станет универсальной ценностью, поскольку без неё человек никогда, как бы ни велики были его собственная свобода, власть и богатство, не ощутит и не поймёт радость взаимности как собственно человеческую радость, естественную радость человека.

Сейчас любой из нас никоим образом не откажется от предполагаемого могущества, которое позволяло бы ему по его желанию, без видимого принуждения, делать людей вокруг него любящими его. Но в будущем такое желание покажется просто диким для человека информационного общества. «Какой мне толк в том, что ты любишь меня, если ты обязан любить или любишь меня по моей, а не по своей воле, если ты не свободен от меня, хотя и не подозреваешь об этой несвободе; как я могу знать, что ты любишь именно меня, хоть и не только, и что ты — это ты, а не я?» — таков будет ход переживаний и мыслей «информационного» человека.

Почему мы так много времени уделяем созданию представления об информационном обществе? Потому что информационное общество — это венец исторического цикла «железной» эпохи современного человечества. Вся так называемая всемирная история после исчезновения традиционного общества как повсеместного способа гармоничного общения индивидуумов, как «золотого века» человечества, была историей индивидуализации личности в человеческом обществе. Начиная от локализованных стад посттрадиционных, деградированных до стадии дикости человеческих существ, проходя через аграрный и индустриальный периоды истории, индивидуальность человеческой личности всё более возрастала, увеличивая неоднородность и усложняя тем самым организованность общества. Это идёт таким самоускоренным темпом, что в духовном плане информационное общество скоро как бы повторит «золотой век», «потерянный рай» традиционного на новой технологической основе.

Информационное общество призвано вернуть человеку уже в массовом обществе его утерянное традиционное совершенство.

Индивидуальность человеческой личности, несмотря на массовый характер информационного общества, снова станет многомерной и многоуровневой: весь мир будет отражён со всем своим многообразием в каждом отдельном человеке особым индивидуальным способом и обликом, и каждый будет вносить в мир массовой коммуникации индивидуальные различия своего общения.

После исчезновения традиционного общества Восток пытался преобразовать, усовершенствовать внутренний мир человека, а Запад — внешний. Востоку недоставало внешнего мира, а Западу — внутреннего. В индустриальном обществе на этапе индустриального развития человеческой истории Запад позволил Востоку осваивать также и внешний мир, но на этапе информационного развития Восток позволит Западу освоить внутренний мир: личность человека перестанет быть одномерной, но в то же время не перестанет быть материально обеспеченной. Макрокосм и микрокосм в человеке соединятся, как в едином образе мира. Информация должна будет, по крайней мере в этой Вселенной, достигнуть предела своего накопления, и данное человечество, единое в своём многообразии, должно будет начать новый цикл истории, возможно, снова преобразовавшись в традиционное общество.

Данное деление всемирной истории не тождественно цивилизационному подходу к истории, получившему в последнее время широкое распространение в исторической науке и других социальных дисциплинах, так как предполагает единство, целостность и взаимосвязанность всемирно-исторического процесса, в отличие от цивилизационного подхода. Кроме того, цивилизационный подход имеет несколько другие, более культурологические задачи и намного меньшую методологическую роль для исторической науки.

Деление всемирной истории человеческого общества на традиционный, аграрный, индустриальный и информационный этапы развития общения имеет глобальные характеристики. Поэтому оно растянуто в хронологическом отношении и не подлежит точной локализации и периодизации. Новый этап глобальной истории, начавшись где-либо, захватывает постепенно весь земной шар, и в то время, когда он его заканчивает где-либо, уже давно начался и распространяется другой этап, более новый.

Например, сейчас, когда даже в Китае аграрная история безвозвратно уходит в прошлое и индустриальное общество охватывает самые глухие и изолированные уголки Азии, в Англии, Западной Европе и США уже начался и ждёт своего развития информационный этап истории.

ГЛАВА II

ТРАДИЦИОННАЯ СТРУКТУРА КАЗАХСТАНА

РАЗДЕЛ 1

Происхождение традиционной структуры Казахстана

Для того, чтобы понять и осмыслить сущность «традиционной» структуры Казахстана, необходимо хотя бы приблизительным образом проникнуть в исторические «тайны» происхождения казахской народности. Тогда мы будем иметь возможности научно описать и обосновать её роль и место в истории человечества. В этом стремлении не нужно искать авторских амбиций. Это просто одно из правил методологии всемирно-исторического подхода. Каждый народ, национальность и даже отдельная личность имеют свою историческую функцию, без выяснения которой мы не сможем устанавливать историческую направленность и взаимосвязь социальных событий. А выяснив эту историческую функцию, определив её роль и место, можно отразить историческую суть того или иного социального явления, его конкретную, случайную обусловленность законами исторического единства, исторической эволюции и исторической преемственности.

Но, к сожалению, происхождение казахской национальности, которая неразрывно связана с «традиционной» структурой Казахстана, остаётся на сегодняшний день исторической «тайной», которую нельзя назвать ни чёрным, ни белым пятном в истории. Все знают более-менее «достоверно», с разной степенью убеждённости, в зависимости от уровня научной информированности, что происхождение казахов как этноса относится к середине XV в. и связано с откочёвкой султанов Гирея и Джанибека от Узбекского улуса Абу-

хаир-хана, в результате которой «узбекские беглецы», собравшиеся вокруг них, и стали называться «казаками» (А.Н. Харузин).

Мало кто подозревает, что происхождение казахов так и осталось «неразгаданной тайной» в исторической науке, и совсем никто не осознаёт, особенно в массе населения, специфически оригинальное значение этнонима «казак», хотя его влияние ещё вполне живо в подсознании каждого казаха и в коллективном бессознательном всего народа Казахстана.

Чокан Валиханов (т. 1) так характеризует ситуацию изучения казахов в XIX в., веке, который отличался несравненно большим, чем когда-либо, интересом крупных учёных к казахскому этносу: «Народность казахская не была никогда предметом серьёзного учёного исследования, даже дельных этнографических и нравоописательных статей мы не читали, исключая «Описание киргиз-казацких или киргиз-кайсацких орд и степей» Левшина и «Записки о киргиз-кайсаках Средней орды» Броневского».

Сегодня, в конце XX в., научная ситуация в истории Казахстана несколько не улучшилась, а, наоборот, ухудшилась в отношении исследования исторического происхождения казахов, несмотря на то, что ещё Ч. Валиханов (там же, с. 308) предвещал, что «много чести будет тому, кто исследованиями объяснит происхождение «киргизского» (казакского. — *Прим. авт.*) народа, так как «миф о происхождении казахов мы не имеем никакой возможности [объяснить]» (там же, с. 163).

Это ухудшение обусловлено, с одной стороны, политическими причинами, так как фундаментальное исследование вопроса о происхождении казахов просто не вписывалось в советскую систему науки и образования вплоть до 90-х гг. XX в., а с другой — неотработанным предположением Вельяминова-Зернова (Исследование о касимовских царях и царевичах) об однозначной и прямой увязке происхождения казахов с кочевыми узбеками Гирея и Джанибека, которое впоследствии было развито и оформлено в качестве мнения таким авторитетным антропологом, как А.Н. Харузин (К вопросу... Кн. XXV), и которое в результате частого воспроизводства в научном обороте XX в. из научного предположения и предвзятого мнения превратилось в не подлежащий сомнению «исторический» факт.

Попробуем подробно разобрать это мнение, поскольку весьма интересным и любопытным представляется тот момент, что именно оно в советской исторической науке воспроизводилось и именно его рамки ограничивали более глубокие размышления об этом вопросе.

Думается, это связано со значением этнонима «казах». Данная точка зрения позволяла ограничиваться такими значениями этого термина, как «наездник», «кочевник», «передовой воин», «степняк», «бродяга», «удалец», «скиталец» и, на худой конец, «беглец» как самое нежелательное значение. В условиях советской науки было очень важным не доходить до основного и первоначального значения этого названия: «свободный», «вольный человек». Даже если бы не работала внешняя цензура, то обязательно срабатывала бы внутренняя, подсознательная и бессознательная. Это очевидно.

А между тем именно это базовое значение данного этнонима даёт начало всем остальным значениям и пронизывает их, отражая в истинной мере сущность и структуру «традиционного» общества казахов, существовавшего в относительно неизменном состоянии на протяжении шести веков, от XIII до XIX в.

Это «традиционное» в расширительных смыслах слова («доколониальное» и «сохраняющее традиции») общество казахов сложилось ещё в XIII в. среди тюркских племен Великой степи (в том числе Монголии) и существовало как общество именно свободных людей, как свободное, в смысле индивидуального суверенитета личности, а не общества или государства.

Особенно важно подчеркнуть, что это самоназвание «казак» отражало скорее западное понимание и существование свободы в её индивидуалистическом смысле; было этническим символом народа, который жил свободно именно во внутривосточном аспекте. Аргументы к тому будут приведены ниже, а сейчас необходимо разобрать классическую точку зрения А.Н. Харузина, которая позволяла советской науке не входить в более подробное и серьёзное разбирательство происхождения и существа казахов. Вот что он пишет по этому поводу: «Разнородные мнения, высказываемые многочисленными авторами, страдали часто тем существенным недостатком, что интересовавшиеся происхождением «киргизского» (казакского. — *Прим. авт.*) народа искали, так сказать, начало его во времена крайне отдалённых, даже древних. Между тем мы не имеем никаких фактических оснований приписывать «киргизам» (казакам. — *Прим. авт.*), в современном смысле этого слова, более раннее происхождение, чем середина XV в. Те смутные сведения, которые даются Фирдоуси в XI в. и ещё раньше Константином Порфирородным в X в. о «казаках», «казакии» и «ханах казацких» — далее четырёхсотлетний промежуток полного отсутствия (от XI до XV в.) упоминания о киргизах (казаках) — не позволяют им приписывать более древнего происхождения и ставить «казаков», упоминаемых

Фирдоуси и Константином, с «казаками» XV в. в какую-либо серьёзную генетическую связь. С другой стороны, почтенные исторические факты, указывающие на происхождение современных «киргизов» именно в половине XV в., и исторические указания на их непрерывное существование вплоть до наших дней не позволяют сомневаться во времени возникновения интересующей нас народности... двое из султанов рода Джучи-хана, по имени Джанибек и Гирей, опасаясь преследований со стороны Абулхаира, бежали из Дешта в Моголистан приблизительно в 1456 г. ...Когда Абулхаирхан умер, то в Узбекском улусе поднялись смуты и неудовольствия; большое количество народа откочевало к Гирею и Джанибеку, так что в скором времени вокруг них собралось до 200 000 человек, а узбекский улус пришёл в упадок. Так как Гирей и Джанибек сами, а потом и большая часть собравшегося вокруг них народа были беглецы, скитавшиеся некоторое время без приюта, то их и прозвали казаками» (Харузин А.Н. К вопросу... С. 49–51).

Вот этим классическим положением Харузин разом свёл на нет всё-таки уже существовавшие «разнородные мнения, высказываемые многочисленными авторами», в том числе и классический труд Левшина «Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей», что органическим образом вписывалось в советскую историческую науку, да и в постсоветскую, пожалуй, тоже.

А между тем он основывался лишь на предположении Вельяминова-Зернова, переведшего Тарихи-и Рашиди Мухамед-Хайдара, о том, что «...казаки (узбек-казаки) Мухамед-Хайдара положительно не что иное, как нынешние же казахи, которых мы, русские, привыкли звать киргиз-кайсаками... Если автор Тарихи-и Рашиди и пишет, что его казаки около 1533 г. исчезли совершенно, то он выразился слишком резко. Его казаки не исчезли, а только на время сошли со сцены. Именно они, а не какие-либо другие казаки — предки нынешних казахов или, что то же, киргиз-кайсаков» (Вельяминов-Зернов В.В. Исследование... Ч. 4. С. 228).

Здесь важно отметить следующие вещи: сам Вельяминов-Зернов, как и положено, вслед Мухамед-Хайдару называет казаков Джанибека и Гирея «узбек-казаками», признаёт наличие «каких-либо других казаков» на территории Великой степи в то же самое время с «узбек-казаками», а также и то, что последние, то есть именно «узбек-казаки», «сошли со сцены». Значит, вполне возможно, а может быть и единственно, поскольку указаний на их физическое уничтожение нет и быть не может, эти узбек-казаки, которых до сих пор считают предками и первоначалом казахского народа, сами влились в ряды

«каких-либо других казаков», числом не меньше их самих, как это позднее произошло с «ногай-казаками» (Харузин А.Н. Киргизы Букеевской... Вып. 1. С. 35), и лишь впоследствии вместе с ними и вышли на сцену, но уже не как «узбек-казаки», а как казаки вообще, что вполне понятно. Стало быть, предположение Вельяминова-Зернова правомерно, но не вполне верно, а если быть корректнее, верно лишь отчасти. Всё остаётся на своих местах, меняется только смысл: узбек-казаки действительно предки казахской народности, но не они одни; просто казаков, без каких-либо приставок и добавок типа «ногай», «узбек», «кыргыз», «орыс» и т.д., тоже должно считать таковыми, если не в первую очередь. Следовательно, для связывания начала происхождения казахского этноса с второй половиной XV в. исторические указания Мухамед-Хайдара на узбек-казаков Джанибека и Гирея не дают достаточных логических оснований.

Ко всему прочему, если учесть тот факт, что Вельяминов-Зернов не специально исследовал историю казахского народа, а лишь увлёкшись предками касимовского царевича Ураз-Мухамедда, который был «казакским» султаном, и что ему, как он сам говорит, «удалось... определить... начало и постепенное развитие всей династии ханов и султанов киргиз-кайсацких», а не начало всего казахского народа, то необходимо признать, по-видимому, беспочвенность категоричного утверждения Харузина о «начале происхождения «киргизского» (казакского. — *Прим. авт.*) народа» в «половине XV в.».

Чтобы окончательно рассеять убеждение в несомненной правдивости привязывания происхождения казахского этноса к 1456–1459 гг., необходимо обратиться к такому фундаментальному научному труду в историческом, а не только в этнографическом или антропологическом смысле, как «Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей» А.И. Левшина.

В части II, в исторических известиях о киргиз-кайсаках, говоря об их имени, Левшин утверждает, что:

«киргиз есть название народа, известного не связями своими с киргиз-кайсаками, но древнею против них враждою, и донныне существующего под именами кара (чёрных) киргизов, закаменных киргизов и бурутов. Слово «кайсак» есть испорченное имя казак, которого древность, как уверяют некоторые восточные писатели, восходит далее Рождества Христова. Не будем входить в разыскание, справедливо или не справедливо его мнение, но скажем, что название казак, перешедшее в средних веках ко многим отраслям русского племени, принадлежит киргиз-кайсацким ордам с начала их существования, и что они себя и донныне иначе не называют, как

казаками (казак). Под сим же именем известны они персидам, бухарцам, хивинцам и прочим народам Азии. Китайцы... до XVIII ст. и в России не знали киргиз-кайсаков, но именовали их казаками, казачьею ордою» (Карамзин Н.М. История Государства... Т. IX. Ч. II, гл. 1. С. 2).

Далее и нам следует в силу указанной древности и принадлежности казахам имени «казак» [кхазакх], во избежание досадных недоразумений в процессе научного исследования, называть древних казахов «каза́ками», как бы на время отнимая это имя у казако́в настоящего времени, составляющих разные субэтнические группы русской национальности. Это в том числе необходимо и для адекватного восприятия неспециалистами приведённых в данной работе цитат, относящихся к казахам под именем кайсаков, киргизцев, киргизов и т.п.

Вот что пишет Левшин о казахам в главе «Об источниках для истории киргиз-казаков»:

«Большая часть русских писателей полагает, что первые каза́ки произошли или составились у татар (монголов. — *Прим. авт.*); что у них же родилось название казак, и от них перешло ко всем отраслям прежде бывших и ныне существующих казаков. Мысль сию, к которой мы уже привыкли, опровергают восточные историки, утверждая, что каза́ки составляли самостоятельный и независимый народ в отдалёнейших веках нашего летосчисления. Некоторые даже относят их существование далее Рождества Христова. Достоверно то, что Фердеви, или Фирдуси, живший около 1020 г., то есть за два столетия до появления монголо-татар на западе, в «Истории Рустема» упоминает о народе казаках и ханах казакских. Из сочинений его и древнейших летописей персидских, которыми он пользовался, известно, что казаки древние, подобно позднейшим, прославили имя своё грабежами и набегами; что главное оружие их были копыя, и что посему в Азии начали называть их именем всякую толпу наездников, вооружённую копыями и занимающуюся ремеслом подлинных казаков, т.е. разбоями и нападениями на соседственные земли. Итак, татарские казаки, почитаемые нами за первоначальных казаков, были только подражатели, и название их не татарское, а занятое у другого народа» (Левшин А. И. Описание... Ч. II).

Из этого авторитетного положения вытекает новое обстоятельство довольно неожиданного характера: не только узбек-казаки Джанибека и Гирея, то есть могулистанские, могут не считаться за первоначальных предков казахов, но и сами так называемые монголы, будучи на западе Великой степи, не могут ими считаться, хотя

они как «татарские казаки» существовали точно до распада Золотой Орды.

При этом не следует думать, что нам, народу Казахстана, как своеобразному наследнику «казачьих орд», не трудно было разыскать сведения именно такого характера, дабы увеличить древность своего происхождения. Во-первых, эти сведения вводят в растерянность даже самые решительные круги учёных в отношении патристического настроения и намерения построить историческую науку Казахстана как «казахскую». Во-вторых, альтернативных «Описанию казахских орд» Левшина работ не существует (и составить их уже нет никакой возможности как в силу кадровых, так и в силу архивных проблем). В-третьих, Левшин был настолько негативно настроен к казахам в части личного, субъективного отношения к ним, что такой выразитель общего мнения советской науки, как В.И. Ванштейн, называет его «шовинистически настроенным «научным авторитетом» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 667) и даже берёт под сомнение его научный авторитет, несмотря на то, что именно Радлов, которому и посвятил свою статью Ванштейн, назвал Левшина научным авторитетом (там же, с. 184–186), а Ванштейн лишь «закавычил» эту характеристику.

Не будем входить в подробное разбирательство, почему Левшин так «негативно» относился к казахам, можно ли назвать такое отношение шовинистическим и можно ли вообще ставить под сомнение научную объективность Левшина, так как всё это предмет историографического и источниковедческого анализа. В данном же случае, нас интересующем, необходимо лишь признать, что столь значительное удревнение начала казахской народности, вероятно, никак не могло входить в сферу его личных устремлений. Поэтому мы без колебаний должны, в соответствии с научной открытостью, привести его дальнейшие в этом отношении показания:

«Известие сие делает толкование и переводы слова «казак» излишними. (В Джагатайском подлиннике записок известного Бабер-Мирзы несколько раз встречается слово «казак» в значении бродяги, и производные от онога казаклык, бродяжничество; казакламалак, бродяжничать, скитаться; но значения сии явно заимствованы от образа жизни народа, называемого казаками. Во время владычества татар в России люди вольные из крестьянского сословия называемы были казаками, то есть имеющими право переходить из одной земли на другую по своему усмотрению. От сего класса людей происходит название казакѳв запорожских и донских: беглецы из русских владений, поселившиеся на берегах Днепра и Дона, удерживали

или присваивали себе имя казаков, то есть людей вольных: иногда их шайки назывались также вольницами, словом, однозначущим с именем казак. — *Прим. Г. Сенковского*).

Значения, сему слову приданные впоследствии, суть уже применение и приспособление к образу жизни или вооружению первобытных казаков; но самое название их как имя собственное народа не подлежит ни переводам, ни этимологическим спорам. Следовательно, тщетно трудились те, которые производили оное от козьяки, козы или козьих шкур (Карамзин Н.М. История Государства... Т. V), от кыпчака (История Абулгазы Баядура. Ч. 9, гл. 9), от косы Днепровской (История Польской республики), от словянского полководца Козака (Синописис), от хазар (Г. Сестренцевич. История Таврии) и т.д. Впрочем, несправедливость сих мнений и без того уже признана» (Левшин А.И. Ч. II. С. 40).

Как видим, удревнение происхождения казахского этноса вовсе не оброненное мимоходом соображение, а развиваемое научным образом с помощью исторических источников центральное положение «Описания казахских орд» Левшина. Остаётся лишь удивляться, как долго и упорно современная историческая наука обходит его, не имея смелости ни объяснить его, ни отвергнуть, и предпочитает вообще о нём не упоминать: называет его «недоразумением» (Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан. Летопись... С. 250), многократно используя труд Левшина в научном обороте. А ведь из этого центрального положения вытекает, что «монголо-татары» называли «людей вольных» казаками уже в XIII в., следовательно, у них самих «вольные люди» были весьма распространённым, вероятно, классом общества; если они русских вольных людей из крестьянского сословия называли отдельным понятием и признавали за ними их волю и даже поощряли её, скорее всего, против воли бывших хозяев этих русских беглецов, давая им право перехода «из одной земли на другую». Таким образом, не будь у «монголо-татар» этого класса казаков, наверняка политически значительного, то, вероятно, мы никогда бы не имели дело в истории человечества с современным русским казачеством (по крайней мере, донским), ибо его предки были бы легко уничтожаемы регулярными степными военными подразделениями Золотой Орды или быстро возвращаемы на место.

Стало быть, «казаки первобытные или древние» есть, прежде всего, люди вольные каждый по отдельности, что весьма примечательно для Востока вообще как метакультурного социума. Как такое стало возможным раньше, чем на Западе, и почему Чингисхан

составляя из них свою гвардию (Хрестоматия по истории средних... С. 78.), согласно сведениям «монгол-ун ниуча тобчан», необходимо будет разъяснить в дальнейшем. В данный же момент важно лишь отметить, основываясь на сведениях Левшина о непереводаемости самоназвания «казак» и его неподверженности «этимологическим спорам», как собственного имени народа, вполне правомерным будет предположить наличие в наиболее глубокой древности в Центральной Азии, до «древних казаков», народа с именем «казак» или подобным именем, не факт, что монголо- или тюркоязычного и, вероятно, вынужденного вести «вольный образ жизни» в условиях Востока.

Может быть, он, этот народ, был достаточно «по-западному» цивилизован, тем самым — оторван от родоплеменного устройства, затем завоёван, угнетён и, в конце концов, рассеян каким-либо восточным деспотом или тюркоязычными хунну или древними тюркютами. Было ли это, как и где произошло, принадлежал ли он к андроновской культуре и динлинской расе — остаётся вопросом открытым, который когда-нибудь необходимо будет исследовать.

Сейчас же, опираясь на показания Левшина (Описание... Ч. 2), необходимо окончательным образом проблематизировать тезис Харузина об однозначной и единственной причинно-следственной связи начала казахского народа с распадом Узбекского улуса вообще и с уходом чингизидов Гирея и Джанибека в Моголистан в частности. Левшин пишет:

«Упомянув мимоходом об образе жизни древних казаков, для показания сходства их с новейшими, возвратимся к прочим известиям, об них сообщаемых восточными писателями. Народ сей давно известен в Азии и, составляя одну из отраслей многочисленного турецкого племени, не уступает в древности ни найманам, ни киргизам, ни другим соплеменным с ним народам. Подпав под владычество Чингиса, он... достался сыну его Джучи, и хотя принадлежал к Золотой Орде, но имел собственных ханов; от чего иногда оставался в покорности своим главным повелителям, иногда же присоединялся то к Орде Чагатайской, то к Алмалыкской, то к Ташкентской, которую потом звали Могул Улус.

По ослаблении и расстройству сильных владений Джучи и Чагатая возникли междоусобия у многих (особенно кочевых) племён, принадлежавших потомкам Чингиса. Из них более всех усилились узбеки, овладевшие Мавереннегером и Хорезмом; но владычеству их подпали не все волновавшиеся от безначалия народы. Некоторые соединились с крымскими татарами; другие — с Могул-Улусом, тре-

ты — с настоящими, т.е. казанскими, татарами; четвёртые, наконец, с казачьей ордой, или казаками. Всё сие произошло по разрушению Золотой Орды. Когда же впоследствии и узбеки разделились, то многие их отрасли влились в состав *казачьего народа*» (выделено авт.) (там же, с. 42).

Интересным в высшей степени представляется здесь тот факт, что казаки древние, уже ведущие вольный образ жизни, подпали под владычество Чингиса, но о боевых столкновениях при этом мы не находим никаких сведений. Широкоизвестные сведения о сопротивлении кыпчаков, о падении Отрара, о покорении найманов и Семиречья не относятся, как это ни «приискорбно», ни к казакам, ни к Центральному Казахстану, где казаки в основном и размещались. По-видимому, это «владычество Чингиса» было органичным для них и для него. Может быть, поэтому они присоединились добровольно к его империи, или эта империя, которую принято называть монгольской, изначально была их империей, их владычеством.

Так или иначе, но мы располагаем сведениями, что аргыны как несущее основную этническую нагрузку казачье «племя», о которых мы почти, как и о казаках вообще, не имеем никаких сведений и которые в определённом смысле символизируют Центральный Казахстан, а может быть, и всю западную, т.е. казахстанскую, часть Великой степи, «в монгольское время несомненно существовали и, по-видимому, обитали западнее найманов, но восточнее кыпчаков... Не упоминались они в описаниях деяний Чингисхана, вероятно, потому, что подчинились без боя и без особого против них похода» (Аристов Н.А. Заметки об этническом... С. 89).

В пользу этого предположения говорят также исследования доктора исторических и географических наук Л.Н. Гумилёва (В поисках вымышленного царства) и прямые свидетельства монгольского «Сокровенного сказания» в переводе С.А. Козина, которое повествует о тайной истории монгольской гражданской войны и возвышении Чингисхана.

Чингисхан сам был человеком «свободного состояния» или «длинной воли», отверженным монголами вообще и тайджиутами, из которых он происходил, в частности. Таковым же был и отец его, Есугай-багатур, согласно исследованиям такого авторитетного представителя советской монголистики, как Б.Я. Владимирцов:

«А что говорят сами монголы? По версии «Сокровенного сказания», он не «царь» и не «десятник»; он именно «багатур», т.е. удалец... который сумел отделиться от тех, кто ему мешал, и собрать вокруг себя тех, кто ему был нужен... любит действовать сам, один,

без помощников...» (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 75). По всей вероятности, в Монголии, как благоприятной для жизни кочевых племен и родов восточной части Великой степи, ещё до Чингисхана появились казаки монгольского происхождения, степные удаальцы, по выражению Чингисхана, «люди свободного состояния», называемые Гумилёвым «людьми длинной воли». Естественно, они не могли без строгой военной организации оградить свою индивидуальную свободу от разлагавшихся монгольских родов и племён периода военной демократии, в отличие от казаков Казахстана, которым они невольно подражали. Казакам же Казахстана не надо было защищать свою свободу в западной части Великой степи, так как Казахстан для жизни кочевых народов, обычно находящихся на стадии родоплеменного устройства, просто неблагоприятен. Особенно это понятно в зимнее время, когда вся казахская степь, называемая волею научных коллизий Кипчакской, имеет обыкновение покрываться льдом и становится в буквальном смысле Голодной. Вот более подробная и менее эмоциональная оценка эксперта:

«На западе степи (т.е. в Казахстане. — *Прим. авт.*) снежный покров превышает 30 см и, хуже всего, во время оттепелей образует очень прочный наст. В результате скот гибнет от бескормицы. Поэтому скотоводы вынуждены на лето, обычно сухое, гонять скот на горные пастбища — джайлау, что делает молодёжь, а старики заготавливают на зиму сено. Даже половцы имели свои постоянные зимовки, то есть оседлые поселения, и поэтому находились в зависимости от русских князей, ибо, лишённые свободы передвижения по степям, они не могли уклоняться от ударов регулярных войск. Вот почему в западной части Великой степи сложился иной быт и иное социальное устройство, нежели в восточной» (Гумилёв Л.Н. Хунну... С. 7).

Таким образом, Казахстан, как земля и стан древних казаков, не привлекал не только окружавшие его «восточные деспотии», включая российскую, но и кочевые племена восточной части Великой степи, что повлекло за собой отсутствие у казаков Казахстана такой военной, глубоко профессиональной организации, как у «казаков татарских», то есть «монголов» Чингисхана.

Поэтому вполне объяснимым, на наш взгляд, является добровольное включение аргынов как западных казаков в состав империи Чингисхана. Чингисхан был предводителем «восточных» казаков, выходцев, в буквальном смысле, из тюркоязычных племён Монголии. С его победой по всей Великой степи перестал существовать куренной способ кочевания, столь характерный для «коллек-

тивных» номадов, и восторжествовал казачий способ кочевания, то есть аульный (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 37), который присущ индивидуальным кочевникам и является намного более производительным, более способствующим накоплению частного богатства, которое время от времени всё-таки необходимо было защищать сообща.

Это положение, согласно которому казачество как высшая форма кочевничества является способом производства и жизнедеятельности свободных в гражданском отношении индивидуумов, вовсе не является современной данью наступающему на нас капитализму и научному «модернизму».

Просто кочевничество как социальная культура и отдельная, как бы «параллельная», отрасль человеческой истории, имеет собственную эволюцию и развитие: от пастушества через номадизм к казачеству. В кочевничестве мы тоже имеем дело с глобальным историческим процессом индивидуализации личности человека, в соответствии с которым изменяются производственные отношения. А производительные силы кочевничества вслед за этими изменениями и по их мере так же, как и везде, растут вопреки общепринятому мнению и мнению даже таких позитивно настроенных кочевниковедов, как К.П. Калиновская и Л.Н. Гумилёв. Они пишут, что «кочевое скотоводство действительно является наиболее устойчивой формой хозяйства, почти не поддающейся усовершенствованию» (Гумилёв Л.Н. Древние тюрки. С. 4.) и не имеет «возможностей и внутренних стимулов для дальнейшего развития» (Калиновская К.П. Скотоводы... С. 234).

А ведь кочевое скотоводство как форма хозяйства приходит к экстенсивному развитию при переходе от пастушества к номадизму и к интенсивному — при переходе от номадизма к казачеству, что свидетельствует всё-таки о возможностях и внутренних стимулах развития, заключённых в изменении социальных отношений; не говоря уже о том, что конкретные скотоводческие навыки и умения совершенствуются в каждом индивидуальном случае по мере передачи их от поколения к поколению посредством степного хозяйственного образования; в частности, это касается значительного развития ботанического знания о степных травах, их размещении, преимуществах, недостатках и т.д. (сведения Щербины о казахах).

Помимо данных теоретических посылок, мы имеем конкретные исторические указания относительно этого положения, обобщённые в фундаментальном исследовании о монголах Б.Я. Владимирцовым:

«В данном случае обнаруживается одно из важных противоречий кочевой жизни вообще. Богатому скотом кочевнику и особенно коневоду неудобно кочевать в большом обществе, заботы о своих стадах и табунах заставляют его искать более привольного существования отдельным аилом... В то время как средние по своему состоянию и бедняки кочуют обществами (хотонами), богачи стремятся и вынуждены кочевать отдельно аилом (вернее, отдельным аилом, например, аил Оэлун, который был подвергнут разграблению тайчиутами). Но кочевание аилом, т.е. небольшой изолированной группой с большим количеством скота, возможно только при условии общей безопасности. Подобное положение делается невыполнимым при наездах, грабежах, войнах» (Сказание о Чингис-хане, с. 153; Рашид ад-Дин, п. 16; Иакинф, с. 4–5; Сокровенное сказание, с. 40, 41, 45, 49–52; Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 37).

Стало быть, казачьи орды Казахстана давно уже жили так, как «люди свободного состояния» Чингисхана, и нуждались только в военной силе, способной встать на защиту правопорядка и содержание которой никак не обременяло бы их, поскольку эта степная вольница, по выражению В. Григорьева, азиатская «казачина» (Харузин А.Н. К вопросу... С. 89), как и позднее киргиз-казаки в описании Левшина и Радлова, хотя и думали всегда о необходимости общего дела, но на практике ничего не делали для общего блага, так как к этому особо не вынуждались и тем более не принуждались. Так было до Чингисхана, так стало и после Чингисхана, но так было и во время Чингисхана: по всей Великой степи торжествовал аульный способ кочевания свободных индивидуумов, которые и составили «передовое войско» Монгольской империи, так как в традиции древних казаков, как мы видели выше, это вполне входило. Может быть, в этом — ключ разгадки победоносности столь малочисленных, хотя и прекрасно организованных монгольских войск: они всегда могли пополниться казакáми, «передовыми воинами», которые, «каждый по отдельности, умели только удаль свою степную проявлять», но «в виде дисциплинированного и хорошо вооружённого войска потягались бы в храбрости с кем угодно» (Харузин А.Н. Киргизы Букеевской... С. 213).

Эти как «передовое войско» ушедшие вперёд казаки в западной части Золотой Орды могли называться ногайцами, а в восточной — узбеками, так или иначе, но после распада Золотой Орды «ички», воины Казанского ханства, в отличие от зависимого населения, назывались казаками (Советская историческая энциклопедия. Т. 6. С. 140).

Но продолжим изучение «Описания...» Левшина. Помимо указания о подпадении «казаков» под владычество Чингиса, Левшин говорит, основываясь на показаниях восточных писателей, о том, что «возникли междоусобия между племенами (особенно кочевыми), принадлежавшими потомкам Чингиса». То есть не между казаками, поскольку междоусобия между казаками никогда и не прекращались даже внутри «рода», не говоря уже о «племенах», в силу «свободного состояния» каждого частного лица. Далее, «из них более всего усилились кочевые узбеки Абулхаира», под владычество которых «подпали не все волновавшиеся от безначалия народы», а «некоторые соединились с Казачьей ордой, или казаками». Стало быть, необходимо утвердить, вопреки А.Н. Харузину, что Казачья орда была уже тогда, когда Узбекский улус только создавался. Важно также отметить, что когда «и узбеки разделились, то многие их отрасли влились в состав казачьего народа», то есть речь идёт уже не только об узбеках-казаках Джанибека и Гирея, но и вообще о всех кочевых узбеках, за исключением шейбанидских, ушедших в современный Узбекистан. Это значит, казаки оказались не только сильнее, но и многочисленнее всех прочих кочевых племён. Поэтому неудивительно, что моголистанские узбек-казаки так быстро усилились за счёт казаков до 200 000 человек под началом Гирея и Джанибека, ведь, согласно падишаху Баберу, уже в начале XVI в. казакский хан Арслан «столь был могуществен, что мог выставить 400 000 готового к бою войска» (Левшин А.И. Описание... Ч. 2. С. 43).

«Нетрудно предположить численность казачьего населения в начале XVI в., если учесть невозможность поголовной мобилизации мужского населения вследствие вольнолюбивых казачьих нравов, а также и то, что именно тогда «смешались с ними кыпчаки, найманы, конрады, джалаиры, канглы и др. отрасли...» (там же, с. 44).

Стало быть, «классическая» увязка Харузина начала казахов с откочёвкой Гирея и Джанибека не выдерживает критики ни в отношении опоры на Вельяминова-Зернова, ни в отношении согласованности с «Описанием...» Левшина. Последнее особенно важно потому, что сам Харузин (Киргизы Букеевской... С. 553) отзываясь об «Описании...» Левшина следующим образом: «Этот труд тем более ценен, что составлен исключительно на основании достоверных и лично автором проверенных и взвешенных источников... Сочинение это имеет помимо своей полноты ещё то значение, что включает сведения о казаках древнейших авторов, в т.ч. и китайских писателей».

Остаётся лишь вопрос, как могло случиться, что так много сделавший для этнографии Казахстана и хорошо знакомый с «Опи-

санием...» Левшина А.Н. Харузин мог допустить такое недоразумение?

Видимо, это было обусловлено его узкоспециализированной направленностью на предмет антропологии. Достаточно взглянуть на его выпуски «Киргизы Букеевской орды», чтобы понять, что все его этногенетические постулаты, неразрывно связанные с историческим процессом происхождения казахской национальности и вообще с историческими аспектами и исследованиями, играют роль лишь дополнения и обслуживания его антропологической предметности и этноморфологического описания «дореволюционных» казахов. Как мы увидим в дальнейшем, он мыслит этнос как единый антропологический тип, связанный генетически в буквальном, физиологическом смысле слова, а не в историческом. В то время как основа этноса — это, прежде всего, исторически сложившийся стереотип поведения человека, а не физическая форма его лица. Даже если и приходится вести речь о генетическом коде этноса в буквальном смысле, то, безусловно, имеется в виду передача не столько физических признаков, сколько историко-культурных архетипов, первообразов поведения в восприятии окружающего мира и в воздействии на него, которые, возможно, могут передаваться генетически. Но такая передача историко-культурных архетипов не имеет ничего общего с передачей наследственных признаков родственности и с наследственной информацией, связанной с какими-либо отдельными родственными группами и физическими типами общества; она имеет дело только с этническими признаками, то есть связанными с бытом общества и поэтому обладающими конкретной историей и культурой.

В этногенезе речь идёт, прежде всего, о коллективной памяти в психике индивида, о бессознательных мотивах, влечениях, ценностях и комплексах, обусловленных историей конкретной культуры. Естественно, эта коллективная бессознательная память человека, передающаяся из поколения в поколение наряду с семейными признаками наследственности, может оставлять свой незримый, но явственный отпечаток на морфологии, физическом облике как каждого отдельного представителя народа, так и различных антропологических типов народа. Так, несмотря на то, что казаки, как пишет Харузин (К вопросу... С. 54), «этнографически и антропологически разное племя», они все носят на себе отпечаток степной открытости, обусловленной, с одной стороны, кочевнической культурой, а с другой — казачьей свободой. А потому мы не имеем права, в научном смысле слова, отнимать у казаков «этническую цельность», как это делает Харузин (там же, с. 56):

«Держась мнения о весьма недавнем происхождении казаков, как народной группы, и приписывая ей происхождение конгломератное, нам приходится встать резко против мнения, высказываемого Вамбери, о происхождении интересующей нас народности, а именно: этот автор отстаивает древность казаков и их этническую цельность. Правда, то, что он говорит о цельности их, касается преимущественно обычаев, обрядов, характера и языка их, и в этом случае он, по-видимому, прав, а его слова относительно языка подтверждаются и В. Радловым, но Вамбери склонен признать и общий физический тип казаков, и древнее происхождение их, с чем мы положительно согласиться не можем и против чего говорят многочисленные факты».

Думается, добросовестно приведённый нами отрывок его статьи подтверждает обоснованность нашего стремления изложить противную точку зрения. Он не признаёт цельность обычаев, обрядов, характера и языка за этническую, что, конечно, неверно. Но особенно важно здесь заметить, что общий физический тип казаков, наличие которого он не признаёт по причине антропологической разности их и который мы вовсе не отстаиваем в качестве системообразующего признака этнической целостности, постулируется им самим в качестве «среднего преобладающего» (с. 279) в антропологических выводах его первого этнографического выпуска «Киргизы Букеевской орды».

Таким образом, отпечаток степной открытости, упомянутый нами выше, всё-таки имеет место во всех описанных и даже сфотографированных им разных антропологических типах и отличает казахов от всех прочих азиатов и восточных людей вообще (включая, в определённом смысле, и русских, так как история русского крепостничества и самодержавия не оставляет сомнений в восточной природе России). Стало быть, основу всех возражений Харузина (К вопросу... С. 54) составляет «конгломератное» происхождение казахов, «происхождение казаков из сбродных, так сказать, случайных, элементов».

Дальнейшее изложение Харузиным (там же, с. 54–55) «многочисленных фактов» против мнения Вамбери представляется весьма любопытным:

«Стараясь доказать этническую цельность и древность казаков, Вамбери указывает только три основания: во-первых, на то, что Константин Порфирородный в X в. упоминает слово «казакия», во-вторых, что писатель Фирдоуси в XI в. говорит о «казацких ханах», и, в-третьих, что язык казаков имеет некоторые лингвистические

особенности, свойственные и мадыарскому языку; это, по мнению Вамбери, указывает на столкновение названных двух племён уже в VIII в. Как нам кажется, ...те оригинальные формы венгерского языка, на которые ссылается почтенный автор, указывают лишь на общие черты между венгерским и иными тюркскими категориями, бывшими в VIII в. у тех племён, которые дали начало казакам, и что тут казаки как народ (в современном смысле слова) положительно ни при чём; это тем более именно так, что в VIII в. мы никаких сведений о казаках не имеем. Что же касается слов Фирдоуси и Порфирородного, которые упоминают о казаках, то это только указывает на существование бродячих элементов уже в древности, а отнюдь не на предков современных казаков».

Таким образом, Харузин действительно связывает своё отрицание «этнической цельности» казахского народа с конгломератностью его строения, с тем, как он пишет, «что в казахском народе нет ничего коренного и цельного», что в нём нет даже «основного выдающегося многочисленностью ядра» и что, «напротив того, все казахское племя расплывается среди массы тюркских, монголо-тюркских и даже иных (усуни) племён».

Но ведь именно это и составляет этническую особенность казахской народности или, вернее, национальности: Казакстан был местом «беглецов» (Диким Востоком, то есть подобным Дикому Западу местом «мировой эмиграции») на протяжении, вероятно, тысячелетия ещё до XIII в., если не более, и в определённом смысле оставался таковым и после XIII в.

Казахская национальность формировалась и представляла собой именно «не что иное, как политически цельное, но этнографически и антропологически разное племя», и поэтому создавалась изначально как «политическая нация» Ясперса (Смысл и назначение истории), в качестве народа, изначально обладающего внутривнутриполитической гражданской свободой.

И «бродячие элементы», по признанию Харузина, существовавшие «уже в древности», как раз и являются «предками современных казаков, древними или «первобытными» казаками. Именно их имеет в виду Л.Н. Гумилёв (Древние... С. 261), говоря о борьбе тюркютов, в VII в. пришедших на Алтай, со «степными племенами, предками казахов».

Всё дело только в том, что эти «бродячие элементы» стали настолько многочисленны, что вынуждены были к созданию своеобразных государственных институтов типа общественного договора. Думается, именно в этом лежит ключ к объяснению мифа о

происхождении казахов, изложенного Ч. Валихановым следующим образом:

«Давно, очень давно был в Туране государь по имени Абдулла, а по другим Абдул-Азис-хан, у этого государя был прокажённый сын, названный потому Алача — пёстрый. Отец его, исполняя древний обычай изгонять всех одержимых этой прилипчивой язвой, изгнал и сына своего. В то же время многие подданные, недовольные жестокостью Абдуллы и побуждаемые голодом, отправлялись в степи, лежащие на север от р. Сыр, в пески Каракум и Бурсук, и начинали казачествовать. Храбрые и удалые батыры усилились до трёх сотен и приобрели в скором времени известность, силу и богатство. Проходит несколько лет, начинаются бедствия: шайка казахов всюду терпит беспрестанное поражение от соседей. Степная вольница чувствует голод, а безначалие и несогласие членов братства приводит их в расстройство и междоусобие. К довершению несчастья, сам Абдулла, пользуясь временем, начинает поиски, и только сила провидения спасает их от конечной гибели. При таком плачевном ходе дел среди трёх сотен является мудрый старец Алач (иностранец, чуждый) и говорит им речь до того сильную и убедительную, что казаки провозглашают его своим родоначальником и судьёй, а по совету его приглашают прокажённого сына Абдуллы Алача и ставят его ханом. Таким образом, степные бродяги, сделавшиеся уже благоустроенным обществом и в некотором смысле нацией (если слово это можно применить к народности кочевой), в ознаменование своей независимости, отдельности, в память именно своего хана Алача и отца-судьи Алача, назвались алач или, по числу сотен, Уч Алач (три сотни). (Довольно хитрое сплетение Алачей. — Прим. Ч.В.). Но, несмотря на внешнее перерождение, соседи и сам Абдулла смотрели на них всё ещё как на бродяг-разбойников, и название казак осталось за ними и тогда, когда Алач, с сыном Алача, в полном составе всех трёх сотен, пользуясь голодом и болезнями в народе Абдуллы, заставил его письменно признать их независимость. Так Алач сделался народом Алача его ханом» (Валиханов Ч.Ч. Т. 2. С. 158–159).

К более подробному разбору этого мифа, а также его понимания Ч. Валихановым и его отношения к разгадке того обстоятельства, что сами казаки называют свои «казацьи орды» не ордами, а «джузами-сотнями», деля их по непонятному в отношении джузов признаку старшинства, мы обязательно вернёмся. Сейчас же важно отметить, что уже в X в., согласно Порфирородному, была в мире «казакия», страна «бродячих», по Харузину, «элементов, существовавших уже в

древности», и что уже в XI в., согласно Фирдоуси, появляются «ханы казацкие». Может быть, эти сведения за их скупостью и возможно посчитать за «смутные», но в случае, если концепция казахского происхождения казаков принимается посредством признания существования «бродячих элементов уже в древности», то эти «смутные сведения» авторитетных свидетелей начинают нести важную смысловую нагрузку в переосмыслении всей истории начала Казахстана.

«Казакия» X в. — это уже не просто слово, подобное слову «казак», обозначающему порою степного разбойника. Это уже страна, в которой численность разбойников достигла такого размера, что «весь этот сброд беглецов» больше не может существовать в виде шаек и банд степняков, находящихся в естественном состоянии «войны всех против всех». Даже в преступном мире возникают свои обычаи и законы, своя нравственность, своё общество. Почему же мы должны отказывать в этом естественном моменте казакам X в., тем более что они были несравненно многочисленнее, объединены единой исторической судьбой и беглым социальным происхождением, и, тем более, что они — выходцы из разных народов, живущие на свободе, а не преступники, заключённые в тюрьму.

Можно сказать даже больше: в общечеловеческом смысле эти люди были более достойны уважения, чем массы восточного населения. Ведь надо иметь личное мужество, чтобы не только убежать в глубины Голодной степи, бросив вызов повсеместно существующему «азиатскому способу производства» и родоплеменному устройству, но и чтобы быть потомком «человека отделившегося», как пишет Бартольд (История Казахстана с древнейших... С. 142), «от своего государства, племени и рода, вынужденного вести жизнь искателя приключений»; чтобы не возвращаться «обратно», а выживать и осваивать, в надежде разбогатеть, Голодную степь, которую не вспахать и на которой ничего не собрать, и всё это только из-за любви к такой опасной абстракции, как свобода.

Безусловно, при более пристальном научном взгляде «казакия» Порфирородного достойна называться обществом. А стало быть, появление «казацких ханов» Фирдоуси в XI в. становится для нас закономерным, с необходимостью возникающим социальным событием западного типа развития государства. Таким образом, «общественный договор» как правовой идеал был реально осуществлён в истории человечества впервые не на Диком Западе в XVIII в., а на «Диком Востоке» уже в XI в., то есть намного раньше и при отсутствии технологических достижений XVIII в. Это, по-видимому, придётся признать историческим фактом.

А то, что после этого мы не находим сведений о «казакии» и «казацких ханах», ещё не значит, что казакии и казакских ханов не было. Казаки не раз «терялись» на «исторической сцене», то есть исчезали из поля зрения историков, и во времена, когда они были более могущественны. Харузин сам очень метко замечает (впрочем, как и везде) вопреки Мухамед-Хайдару, который посчитал пресловутых узбек-казаков после смерти Буйдаш-хана совсем исчезнувшими, что «казаки не исчезают, но теряются благодаря своей малочисленности» (правильнее будет – рассеянности, рассредоточенности), «про них некоторое время мало слышно». Примерно о том же повествует и Левшин (Описание... Ч. I. С. 44):

«За сим следовало бы говорить о потомках Арслан-хана и судьбе народа казакского, под властью их находившегося, о постепенных переворотах, которым он был подвержен, и быстром разрушении силы, которую он приобрёл при Арслане. Вместо всех сих известий мы повторим, что казаки, ведя жизнь кочевую, не оставили ни летописей, ни других каких-либо исторических памятников, и что, следовательно, составление полной и непрерывной их истории невозможно».

Что касается историков соседних стран, то, видимо, они не касались казачьих орд по той причине, что земля их не привлекала внимания, а сами они никого не беспокоили в военном отношении, так как «казацкие ханы» до XIX в., наверное, были не только выборны, но и весьма ограничены во власти, чтобы повести свободных казаков в наступательную войну, а не для частного грабежа.

Но что ещё представляется в позиции Харузина любопытным? Безусловно, то, что он косвенно признаёт наличие в VIII в. тюркоязычных «племён, которые дали начало казакам» и которые имеют общие черты в языковом отношении с оригинальными формами венгерского языка, но не придаёт этому никакого значения, поскольку в VIII в. «мы никаких сведений о казаках не имеем» (Харузин А.Н. К вопросу... С. 53).

Но ведь это не совсем так: сведения были. Вот что пишет по этому поводу Н.А. Аристов (Заметки... Ч. IV. С. 91–92):

«Мне кажется, что племя аргын есть то самое племя, которое в VII и VIII вв. известно было под именем басими у китайцев, басмал или басмюл в тюрко-орхонских надписях. По «Тан-шу», басими имели особое от уйгуров происхождение и играли главную роль в сокрушении державы тюрков-тукю в 742 г. ...С этого времени о басими уже нигде не упоминается, и такого имени не сохранилось в именах тюркских родов. Объясняется это, по-моему, тем, что имя басмюл заменилось именем аргын, имеющим то же самое значе-

ние: помесь, смесь... басмюл был смесью многих, вероятно, разного происхождения, родов... Очень затем может быть, что союз басмюл в V в. значился у китайцев под именем гаогюйского рода алунь (аргын)... Надо полагать, что после падения уйгуров басмюлы-аргыны вступили со временем в состав найманского союза».

В подтверждение того, что предположения Аристовы верны в своей основе не только потому, что он, в части выяснения этнического состава тюркских племён и народностей, есть до сих пор непререкаемый авторитет, но и потому, что упомянутый гаогюйский род алунь (аргын), несомненно, относился к свободолюбивым, но не способным, по причине своего «разбредения по кочевьям», степным племенам теле, которые «назывались у китайцев «гаогюйскими динлинами» (Гумилёв Л.Н. Древние... С. 182) и которые противились тюркютам, наверное, так же, как и динлины противились хунну в III в. до н.э.

Самое интересное в этом то, что эти «гаогюйские динлины», будучи ещё и потомками хунну, как нам известно, «были на телегах с высокими колёсами» (Аристов Н.А. Заметки... С. 19). Вероятно, эти телеги имеют непосредственное отношение ещё к тем «крытым кибиткам на колёсах», на которых древние хунны (ху), кочевавшие отдельными семьями пастухов во Внутренней Монголии, совершили около 1200 г. до н.э. первый переход через пустыню Гоби в Великую степь, освоив в достаточной мере номадизм и приняв «в свою среду две волны изгнанников из Китая» (Гумилёв Л.Н. Хунну... С. 24–26); то есть к тем телегам, на которых народ первых изгнанников убежал в степь, недоступную китайской деспотии.

Если углубиться в познание этого вопроса о «крытых кибитках на колёсах», то упоминание в VII и VIII вв. об аргынах как «смеси разного происхождения родов» можно расценить как упоминание о древних казаках. Действительно, к X и XI вв. (к началу «тёмного периода» истории кочевых казаков, «который прошёл под знаком молчания летописцев» и скупости их сведений вплоть до эпохи Чингисхана» (Гумилёв Л.Н. В поисках... С. 38–39) и который в силу этого необходимо называть эпохой «казакии и казацких ханов», имя «аргын» вполне могло смениться более обширным и содержательным именем «казак», как знаком того же значения в части «помеси» и «смеси» людей разного рода и племени (так же как и оно когда-то сменило имя басмюл).

Вот что пишет Б.Я. Владимирцов (Общественный... С. 42), несомненный специалист в истории древнемонгольского периода относительно вопроса о телегах:

«Огромными повозками, с поставленными на них большими юртами, о которых говорит Рубрук, можно было пользоваться только в степях, в очень ровной местности... Необходимость телег-кибиток у монголов XI—XII вв. вызывалась потребностью в быстром перемещении с места на место. При постоянных набегах всякого рода телега-кибитка была полезнее вьючного животного, когда надо было как можно скорее уходить от врага; запрягать быка в повозку-кибитку и положить на неё скарб можно было несравненно скорее, чем завьючить верблюдов или других животных; это требовало и меньшей затраты сил, и меньшего количества рук».

Следовательно, исходя из вышеизложенного, эта кибитка-телега, скорее всего, была атрибутом отдельных семей-беглецов, имеющих наименьшее количество рук и нуждающихся в скорейшем уходе от врага. Как же называли эту телегу-кибитку древние монголы, больше схожие в антропологическом плане не с современными монголами, а с динлинами, «пегий, пёстрый» народ которых назывался «ала» (по-китайски «пома») и который, так или иначе, связал собой все три орды Казачьего союза (государства) Алаш? Древние монголы, от которых по образу жизни сильно отличались монголы уже послеюаньского времени, подпавшие под влияние Китая и приобретшие более монголоидные черты, называли эту телегу однозначно «казакской»: «казацкой телегой» или «казачьей арбой», а точнее, «арбой для казакования» (xasax(g) tergen, по Владимирцову).

Большая часть древних монголов, по-видимому, являлась по происхождению лесной. Видимо, поэтому Чингисхан, как известно нам, не вполне причислял её к «монгольскому народу» после победы в гражданской войне своих «людей длинной воли», поскольку именно последние стали составлять основу народа Великой степи и по роду своего хана называться монголами, считаясь «победителями». Вот свидетельство из «Монгол-ун ниуча тобчан»:

«Я хочу выказать свое благоволение и пожаловать носянами-тысячниками над составляемыми тысячами тех людей, которые потрудились вместе со мной в созидании государства... Всего, таким образом, Чингисхан назначил девяносто пять носянов-тысячников из монгольского народа, не считая в этом числе таковых из лесных народов...» (Хрестоматия по истории... Т. 2. С. 79).

А в чём дело? Скорее всего, эти «лесные народы» по инерции поддерживали родовой строй, сохранившийся у ойратов, бурятов и вообще у «всех тех племенных групп, которые не были в полной мере задеты организацией Чингисхана» (Владимирцов Б.Я. Общий... С. 132) и которые в послеюаньскую эпоху (с XV в.) стали

доминировать в монгольской степи, в отличие от казахской, где навсегда после победы Чингисхана восторжествовал аульный способ кочевания, то есть казачество как высшая форма кочевничества.

Эти «лесные» народы тем самым существенно отличались от монголов-казаков по образу жизни, по крайней мере, социальной. Древнемонгольское «Сокровенное сказание» (с. 140–141) «упоминает о верблюдах только тогда, когда говорит о племенах, кочевавших на степных пространствах. На верблюдов монголы не только вьючили тяжести, но и запрягали их в повозки. В монгольском тексте «Сокровенного сказания» (с. 47–48) о верблюдах говорится при упоминании племени конрад (конгирад), жившем в степной местности по реке Керулену (Ср.: D`Ohsson;1.9): *xasax tergen-tur uno`ulju, xara bu`ura kolgeju* «посадив на повозку и запрягши чёрного верблюда-жеребца...» (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 39). Не правда ли, весьма любопытен перевод словосочетания «*xasax(g) tergen*», находимый у крупнейшего знатока монгольского языка Б.Я. Владимирцова, как просто «повозка». К чему именно относится значение «повозка»: к «*xasax(g)*», к «*tergen*» или к «*xasax tergen*»?

Постараемся привести его мнение как можно более полным образом: «Монголы-кочевники древней эпохи пользовались колёсными телегами, о которых современные монголы забыли совершенно... Согласно показанию «Сокровенного сказания», у монголов были повозки двух родов, о двух типах телег говорят и Плато Карпини, и Рубрук... Телеги служили у монголов не только для перевозки клади, но и для перевозки юрт, которые уже не разбирались.

Одни повозки назывались *xara`utai* (или *xara`utu*) *tergen*, другие – *xasag* (*xasax*) *tergen*. Последнее название сохранилось в монгольском языке до сего дня; в настоящее время под этим словом понимается повозка типа арбы... Телеги *xara`utai tergen* назывались также *oljietei tergen*, то есть «телеги с передками для сиденья»... Слово *tergen* (телега, повозка) этимологически связано с тюркскими словами *ter* – «убегать, скорый, поспешный» (Ср.: Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика... С. 41–42, 361; Рашид ад-Дин. Ч. II. С. 131).

Как видно из этого, значение «повозки» относится только к слову *tergen*, а значение «типа арбы» относится к непереводаемому, по сути дела, с монгольского языка слову *xasag* (*xasax*). Заметим, что Б.Я. Владимирцов избегал в данном случае переводить это монгольское слово *xasag*, так как оно означало бы «убавлять» (*хаск*) или «убыль, убавляться» (*хасагдал*) в буквальном смысле (Монголо-русский словарь), а также «отделяться, выделяться, быть вычтенным»,

одним словом, «исчезать» в переносном смысле, составленном нами специально для данного случая и темы, что, конечно, нельзя принимать как вполне научное обоснование. Поэтому он достоверно, со знанием дела привёл переводы слов *tergen*, *oljietei* и, соответственно, *хага`utai*, но касательно слова *hasag* (*hasax*) указал лишь на современное понимание его как «типа арбы».

Обратимся к общетюркскому языку, так как древние монголы говорили, скорее всего, на общемонголотюркском, чем на монгольском языке. Стоит для этого вспомнить лишь то, что «монгольский письменный язык архаизирован особо», отличается тем самым «от всех монгольских наречий» и образовался именно у керейтов» (Владимирцов Б.Я. Монгольские литературные... С. 2–5), которые относились к тюркским племенам Монголии, согласно мнению Аристова (Заметки... С. 32), и вождь которых Тогирил (Тогрул), пресловутый Ван-хан керейтский, был, согласно мнению Владимирцова (Общественный... С. 81), одного, и даже равного с Чингисханом социального происхождения, то есть человеком «длинной воли», казачьим предводителем, а не царём. Именно с поддержки «керейтских казаков» и началось возвышение Чингисхана и образование уже на всей территории Великой степи Казачьей империи, сменившей собою три «тёмных века» (X, XI и XII) раздробленной Казакии и множества «казацких ханов». Поэтому мы вполне можем обратиться к общетюркскому языку в поисках различных значений «арбы», которые могут касаться нашего интереса к *hasag tergen*.

Что касается общетюркского слова *kazak*, то лишь напомним, что, согласно Левшину, оно «не подлежит переводам и этимологическим спорам», так как является «именем собственным народа, от образа жизни которого и происходит», и означает, по словарю Радлова, «свободного, независимого человека», «бродягу, ищущего приключений» (Фасмер М. Этимологический... Т. 2. С. 158).

Н.К. Дмитриев не считает общетюркское слово «араба» заимствованным из арабского (*arrada* – осадное оружие), как это делали некоторые до сих пор, и вслед за Б.Я. Бичуриным, знаменитым востоковедом, рассматривает телегу, повозку на колёсах, обозначаемую словом «араба», как предметный «атрибут» кочевого образа жизни тюркских племен» (Севортян Э.В. Этимологический... С. 164), который впоследствии в казахском языке стал обозначаться словом «арба» (*arba*). Стало быть, если мы углубимся в значение буквального перевода, то увидим, что монгольская телега типа арбы *hasag tergen*, «повозка-арба», способная к перевозке юрты, то есть кибитка, что дословно звучит как «телега типа телеги», «повозка-повозка»,

что, конечно же, принято быть как правильный перевод не может. Поэтому-то Б.Я. Владимирцов передавал понимание этого словосочетания как телега, повозка «типа арбы»; то есть «казачья» телега, повозка «казаков», одним словом, «поспешно убегаящая» кибитка, беглая юрта (xasag tergen).

Впоследствии, как пишет Владимирцов, «все монголы забыли свои старинные повозки-кибитки. Повозки последнего времени, встречающиеся у некоторых монгольских племён, позаимствованы от оседлых соседей: китайцев, русских, тюрков Восточного Туркестана. Тем не менее память о телегах у монголов сохранилась. Все знают xasag tergen (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 42).

Думается, память о xasag tergen тем более сохранилась у самих казахов: в дореволюционной России казахскую юрту непременно почему-то называли кибиткой, а слабость и ограниченность власти казахских ханов и биев в немалой степени была в определённом и техническом смысле обусловлена «подвижностью» казахских юрт (недаром власть Абулхаир-хана резко ослабла с «бегством» узбек-казаков в Моголистан).

Надо признать, что сами монголы с XV в. подверглись в своём образе жизни значительной китаизации (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 131) и даже в антропологическом отношении стали похожи не на древних монголов, а на древних татар (Гумилёв Л.Н. В поисках... С. 74), имевших более выраженные монголоидные черты и кочевавших в том числе и возле Великой Китайской стены. Отсюда, видимо, надо выводить потерю ими казахьего способа жизни и действительное распространение «монгольского кочевого феодализма», подобающее восточному и вообще средневековому состоянию народа. Казахское же общество, в отличие от монгольского, сохранило тогда (и даже развило) казачество как высшую стадию кочевничества, и, следовательно, называть его обществом «кочевого феодализма» и вообще феодальным, даже прибавляя термин «патриархального», представляется в свете концепции казахьего происхождения казахской народности более чем несостоятельным.

И если реликвии Чингисхана до сих пор хранятся в Монголии, то социальный образ жизни, завещанный Чингисханом, до последнего времени торжествовал именно в Казахстане как на первой родине казачества. «Монголы в послеюаньскую эпоху забросили не только «телеги-кибитки и всякие повозки», но и сам аильный (индивидуальный) способ кочевания, им «опять пришлось перейти к способу кочевания большими группами», которые отличались «от древнемонгольских куреней... тем, что не являлись местом сто-

янки близких родственников» (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 128). Всё это, безусловно, способствовало развитию феодализма в монгольском народе и закреплению монгольских аратов, забвению в делении народа даже самого слова «сотня» (там же, с. 170), в том числе и у ойратов, а также повсеместному (кроме Казахстана) падению значения чингизидов.

Таким образом, посредством углубления в познание вопроса о «крытых кибитках на колёсах» мы можем считать упоминание о гаогюйском роде аргын в V в. и об аргынах в VII и VIII вв. как упоминание о прямых предках древних казаков, тем более что сам А.Н. Харузин признаёт наличие в VIII в. тюркоязычных «племён, которые дали начало казакам». По всей вероятности, басмалы-аргыны, которые, по мнению Аристова, упоминаются в Юань-ши в транскрипции a-r-hun и которые впоследствии стали «в составе казаков самым крупным по численности племенем, обитавшим на огромной площади от Тургайской степи на западе до Иртыша на востоке, от Омской области на севере до Балхаша на юге», имеют казахье происхождение.

Скорее всего, поэтому «происхождение их неясно» (Муканов М.С. Этнический состав...) для историографии Казахстана, и она, «не имея никаких фактических сведений о древности этого поколения» (Харузин А.Н. К вопросу... С. 85–86), относит первое достоверное упоминание аргынов в составе казахов к первой половине XVIII в. А между тем, в свете рассмотренных выше «крытых кибиток на колёсах», существовавших у гуннов, то есть северных хунну, вытесненных или изгнанных на Запад по причине их непримиримости к влиянию Китая (Гумилёв Л.Н. Хунну...), сомнительная, на первый взгляд, гипотеза о непосредственной связи аргынской транскрипции в Юань-ши a-r-hun с венгерским самоназванием hun-a-r в будущем требует более подробного и серьёзного изучения. Тем более, что указание Вамбери на соприкосновение казахов и мадьяр скорее до, чем в VIII в., основанное на лингвистических выводах о чрезвычайном сходстве оригинальных форм венгерского языка с языком казаков, к этому обязывает.

Общетюркское же слово «ар» означает «худеть»; если более подробно, то «ар» значит «уставать, утомляться» или «ослабевать, быть больным», а также «переставать», что представляется весьма любопытным на фоне мифа об Алаше и значений слова «алас(ш)» — «слабый, чахлый, болезненный, портиться, переставший быть ценным, малоценный». Вполне возможно, что гунны после или во время эпохи «великого переселения народов», будучи в большом этническом

смешении и изгнании, «утомились, устали и похудели». Поэтому можно предположить, что и *ar-hun*, и *hun-ar* как названия указывают на родственное, «древнеказацье» происхождение из «уставших, похуевших» гуннов. Интересно, что глагол «худеть» в форме «ар(ы)» почти исчез в тюркских языках (за исключением, быть может, казахского), сохранившись главным образом в производном прилагательном «арык», иногда *irgin* (турецкий диалект), *irkin*, а также в монгольском *arǰu* (Севортян Э.В. Этимологический... С. 132–160). А в отношении последнего слова мы знаем, что древнее слово «басмюл» с XIII в. было заменено в Монголии словом «аргын» с тем же самым значением «помеси» (Аристов Н.А. Заметки... С. 91–92).

Несомненно, всё это должно лишь укрепить нас во мнении, что аргыны и были одним из основных этногенетических этапов, предшествовавших «казакии» X в. и «казацким ханам» XI в., и что, следовательно, названные Харузиным «смутными» сведения Порфирородного и Фирдоуси заслуживают более серьёзного внимания исторической науки.

Далее представляется нецелесообразным отвлекаться на проблематизацию создавшегося в историографии Казахстана убеждения, вызванного статьей А.Н. Харузина о происхождении казаков, тем более что при принятии казачьего происхождения казахов в качестве исторической реальности все добросовестные сообщения и меткие комментарии его статьи только подтверждают обоснованность сомнения в правоте данного убеждения. Приведём наиболее важные из них:

«Наше казачество, которое мы в известном смысле можем с полным правом приравнять к древним казакам Средней Азии, образовалось при разных условиях и в разные времена: казаки запорожские, донские, уральские, сибирские и другие представляют разные группы даже отчасти в антропологическом отношении, и не правы были бы мы, если бы пожелали связать более позднюю по своему образованию группу с более раннюю. Наконец, «казак», как слово, есть звук пустой: оно могло переноситься от одного племени к другому, от одной группы к другой. Сам же Вамбери указывает, во-первых, на значение слова «казак» – «бродяга» (*vagabund*); сам же он отождествляет или, собственно, приравнивает это слово по его значению к персидскому слову «сергерд» («сергердиде – *umgesturzten hauptes*», то есть «сломя голову» или «kopflos», буквально: «безголовый», то есть сорвиголова) и турецкому баши-бузук (*hauptwust*, то есть шальная голова), то есть к словам, не имеющим никакого этнического значения; сам же он в главе об узбеках говорит, что «ка-

заки», последовавшие наряду с некоторыми племенами за Шейбанием против монголов (против Моголистана. — *Прим. авт.*) ...не что иное, как вольные, никому не подчинённые степные жители, и он же, к нашему удивлению, считает современных казаков потомками древних казаков и этнически, а не политически, цельными. Далее Вамбери не придаёт достаточного значения именам поколений и родов у казаков и считает их тождественность у различных народов случайностью...» (Харузин А.Н. К вопросу... С. 56–57).

Как видно из этого, если бы Харузин не был узконаправленным, предметным специалистом в области физической антропологии, то он, действительно, совершенно бы принял концепцию казачьего происхождения казахского этноса. Русское казачество, в самом деле, можно приравнять к тюркскому. Оно, как целый исторический ряд субэтнических групп, живущих в степи или тесно с ней соприкасающихся, наложило на себя столько своеобразных черт, что его отличия от русского населения заметны даже в физическом типе, в разговоре, одежде (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 41). Да и занимались русские казаки в основном полукочевым скотоводством; точно так же, как казахи и древнегерманцы, презирали земледелие и гордились тем, что они — «передовые воины» по своим бойцовским навыкам; их военно-хозяйственный быт испещрён древнемонгольскими лексическими анахронизмами типа «курень», «бунчук», «сотня» и т.д., не говоря уже об их пиках — длинных копьях — как атрибуте древнего казачества Азии.

Недаром Ч. Валиханов указывал про казахов (т. 2, с. 158), что «казаки, верно опасаясь, чтобы их, как «народ казачества», русское правительство не обратило в казачье войско, как в своё время русских казаков, «никогда не сообщают русским чиновникам своей старины, производя себя от арабов». И если мы вспомним приведённый выше разбор показаний Левшина, в результате которого мы выяснили поощрительное к беглым людям России отношение Золотой Орды, по-видимому, обусловленное этническим родством по части вольной жизни в степи, то следующее мнение профессора Белградского университета Э. Хара-Давана, обоснованное историческими источниками, укрепит нас в мысли, что русское казачество, как и тюркское, имеет то же самое, но только более позднее, этническое происхождение не только по вольному образу жизни, но и в смысле историческом. Хара-Даван (Чингис-хан... С. 253–254) пишет, что:

«...русские воины и целые русские части нередко добровольно состояли на службе у ханов Монгольской империи даже в такой

отдалённой стране, как Китай; что обитатели Подонья были привлечены монголами к военно-полицейской и пограничной службе, освобождались от тягловой и податной повинности, в административном отношении управлялись иначе, чем остальная Русь; что «правверный старый казак-донец и теперь носит серьгу в ухе, как носили монголы тогда», а «в Золотой Орде имелась область, носившая название «Казакстан», которое мы встречаем сейчас в числе наименований республик СССР»; и что казачество России «ликвидировано наступившей революцией».

Мы можем только заметить, что в отношении казачества Казахстана известно, что оно, как первородное и самое массовое, а потому исторически и культурно враждебное деспотизму, было уничтожено лишь в 30-х гг. XX в., во время, названное в историографии «казахстанской трагедией».

Далее относительно этнического сходства Хара-Даван (там же, с. 258) пишет:

«Известно, что Московское государство волжским казакам (отрасли донских) ещё в начале XVII в. писало грамоты на татарском языке. Пополнение казачества в XVI—XVII вв. шло значительно больше от тюркско-татарских народов, чем великороссов, не говоря уже об украинцах (черкасах). Наконец, говорить по-татарски у донского старшины конца XVIII в. и начала XIX в. было признаком хорошего тона».

Если же обратимся к такому знатоку казахской жизни, как Радлов, то обнаружим наличие у самих казахов любопытной посылки: «Кашкыр, казак хам орус-казак уш агайны» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 184—185), то есть «волк, казак и русский казак — три брата». Может быть, именно в этом этническом единстве, обусловленном казачьим образом жизни и общей исторической судьбой русских казаков и казахских казакóв, лежит объяснение того странного обстоятельства, что только русские казаки, как пограничное население России, по свидетельствам Радлова, понимали казахский образ жизни и в целом не считали его воровским, в отличие от всех восточных народов, презиравших казахов к тому же и как неверных (кафыров).

Поэтому неудивительно было в прошлом своеобразное, по-этнически миролюбивое отношение и притяжение казахов к России, даже на фоне их стародавней вражды с похожими на них кыргызами, тоже тюркскими кочевниками, но пребывавшими в последнее время в патриархальном рабстве у своих манапов и не придерживавшимися аульного способа кочевания в силу их родо-

племенного устройства в подлинном, кровно-родственном значении этого слова.

Таким образом, мы можем сказать, что современные казаки(-хи) представляют собой действительное потомство древних казаков и в этническом смысле, поскольку этническую доминанту как тех, так и других составляет признак политического устройства, то есть то, что они не что иное, как «вольные, никому не подчинённые степные жители», группы которых образовывались действительно «при разных условиях и в разные времена», но объединялись единой территорией Великой степи.

Более того, в этих «разных условиях и временах» образования казачества, как нам представляется, необходимо искать разгадку деления казахских орд на Старшую, Среднюю и Младшую, которые среди казахов называются не менее загадочно — джузами (сотнями), что очень удивляло Радлова и тоже подлежит объяснению, и которые неправильно часто называли Большой, Средней и Малой ордами. Гипотеза Вельяминова-Зернова относительно роли владычества казаков над Ташкентом в этом делении казахских орд быть принята не может, так как связывает это деление с XVIII в., что, естественно, очень поздно, и с географическим отношением к Ташкенту и Туркестану, где властвовали «члены старшего дома» и где располагалась Центральная орда (Вельяминов-Зернов В.В. Исследование... С. 382), что, конечно, противоречит признаку старшинства, обозначенному в казахских самоназваниях орд казахского союза.

И действительно, исторически сложившиеся «племенные нарицательные синонимы» Старшего, Среднего и Младшего джузов свидетельствуют о «разных условиях и временах» образования казахского орд союза — государства Алаш. Усунь как имя старшего сына Алача, как предводителя первой сотни казаков, относится к тюркскому союзу усуней, происхождение которых большинство учёных считают за арийское и даже германское по причине их длинлиночного облика, то есть длинноголовости; среднего, часто высокого, роста; рыжих волос и зелёных или голубых глаз. Усуни за два века до н.э., теснимые с востока хунну, заняли нынешний Илийский округ, часть Балхаша и Иссык-Куль, стеснив прежних обитателей бурутов (кара-киргиз) на юго-запад, вероятно, тесно смешавшись с ними. Число их, по китайским источникам, доходило в VI в. до 630 000 человек! (Харузин А.Н. К вопросу... С. 67—69).

По-видимому, они по своему степному образу жизни напоминали более поздние, упомянутые выше племена теле и, по всей вероятности, возглавлялись одной из ветвей енисейских древних кирги-

зов, которые и дали своё имя «степных бродяг» (по Вамбери, «кыр» означает степь, а «гыз» — бродить) кара-киргизам (Аристов Н.А. Заметки... С. 430), автохтонному горному населению Западного Тянь-Шаня. Входить в эти подробности чрезвычайно занимательного характера мы не имеем возможности, хотя к тому располагают многие исследования, в том числе Валиханова, Аристова и Радлова. Здесь же важно только отметить древность союза усуней относительно союза аргынов, по поводу которого мы уже говорили выше и который в качестве «гаогюйских динлинов на телегах» начал упоминаться лишь с V в. н.э.

Замечательно, что один из крупнейших родов «усуньского» джузу, канклы, существовал уже за полтора века до н.э. и название своё получил от «телеги» (телега по-турецки — канглы), так как «делал собственным умом телеги», как передаёт Абулгази (Харузин А.Н. К вопросу... С. 65). Стало быть, усунь как возглавляемые «степными бродягами» (кыргызами) и как имеющие «телеги собственного ума» (канглы), очевидно, были расположены к переходу к казачеству, но появились в Казахстане ещё до н.э., будучи «выходцами» из различных родов и племён, так же как и аргыны, упомянутые в VII—VIII вв. и давшие своё имя Среднему, по древности казачьего происхождения, джузу.

Когда именно появилась в Казахстане казачья орда Аргын, мы можем лишь предполагать: может быть, уже в VIII в. или после него, но несомненно, что не позже времён Чингисхана. А это указывает на её древность относительно казачьей орды под нарицательным именем третьего «сотника», Алчин.

Думается, орда Алчин возникла как ответвление от орды Аргын и поэтому тоже имеет непосредственное отношение к «пегому, пёстрому» динлинскому народу «ала», о котором мы указывали выше. Видимо, Ч. Валиханов (т. 2, с. 151—166) прав, подразумевая её образование во время Золотой Орды, «теснее к XIV в.», и подчёркивая чисто казачью природу её образования. Другое дело, что он не так серьёзно, как мы, относился к древности происхождения казахов, хотя намного серьёзнее Вельяминова-Зернова и Харузина. Вот что он пишет дословно:

«Об Алаче [хане] предание — по всему видно, что оно происхождения позднейшего и сильно [переделано]... Далее предание говорит определённое: Аксак-Темир (Тамерлан) в первый свой поход на Тохтамыш, проходя через кочевье казаков Каракума, заметил их, разгромил их улусы и повесил двух ханов — Амета и Самета (первых казахских ханов, по Джалаири. — *Прим. авт.*). ...Начало народа

казаков или алач, как казаков, предание это определяет довольно положительно: если Тамерлан, в первый свой поход в 1392 г. на Тохтамыш, убил детей Алача и первого хана казахского, то приблизительно можно полагать, что сам Алач мог жить в середине XIV в. Нет сомнения, что казачество началось и развилось в Азии и перешло к русским от татар... Привольные и обширные степи казахские, как Украина для Руси, сделали местом стечения удальцов и батыров, искавших свободу и богатство в добычах... А потому начало союза Алач, татарских казаков как казачества, я принимаю вполне и думаю, что миф казахский об Алаче и Аласе, как выражение этого начала, имеет основание... (Малая орда... происходит от первых бродяг-основателей)... Кочевой степняк... гордился именем казака — свободного степняка... имя казак означало возвышенность духа, здравость — соответствовало европейскому рыцарству. В Шейбаниаде очень часто говорится, что мурза такой-то, багатур такой-то были славны в казачестве. Недаром запорожцы себя называли рыцарями. Собственно прямыми потомками первых казачествующих батыров, давших первичную самобытную жизнь союзу их, почитают Меньшую орду... Посему название алчин, собственное имя племени всей этой орды... Алача, одно отделение этой орды байулинского рода, называется прямо алача».

Как видно из этого, несмотря на несомненное знакомство с «Описанием казахских орд» Левшина, Ч. Валиханов даже не упоминает твёрдого мнения Левшина о более древнем происхождении казаков, чем «татарское». Думается, что отсюда вытекает его молчание о казахском происхождении Старшего и Среднего джузов. Как бы то ни было, здесь важно подчеркнуть, что образование даже Младшего джуза «Алчин» в XIV в. состоялось до отколёвки Джанибека и Гирея, стереотипно называемых первыми ханами казаков. А это органично вписывается в гипотезу мифического отражения реально существовавшего в истории Великой степи единого и последовательного процесса формирования центральноазиатского казачества в «разных условиях и временах». Принцип старшинства казахских джузов может быть просто отражением в народных преданиях исторических этапов развития и очерёдности регионального возникновения тюркского казачества на протяжении периода по меньшей мере от II в. до н.э. вплоть до XIV в. н.э.

Повторим, что кульминационным временем развития казачества и, следовательно, расцвета кочевой жизни правильно считают Монгольскую империю Чингисхана, основанную на принципах свободы, в том числе в вопросах торговли и вероисповеданий. По-

этому именно казахи, а не монголы сохранили такой символ государственно-административного устройства, как «сотня» — «жуз». Сотня — это основная административная единица деления народа, решившего ликвидировать родоплеменное устройство в кочевой жизни. Дух и заветы Чингисхана как человека, основавшего единое казахье государство «людей свободного состояния» или «длинной воли», проник во все поры казахского общества и препятствует до сих пор распространению в нём как ислама с православием, так и буддизма. Поэтому самоназвание казахских орд — «жузы» — свидетельствует, по всей вероятности, о тесном сплетении в мифах об Алаше этногенеза казахества с личностью Чингисхана, о наложении более поздних событий на более ранние, как это часто и бывает в мифах, иначе они не нуждались бы в расшифровке.

Так, например, историческое старшинство джуза «Усунь» переплелось с отражением генеалогической близости к кият-борджигинам основных родов Старшего джуза. Ведь известно, что нируны и особенно кияты имеют непосредственное отношение к Чингисхану и его потомкам. Среди всех Борджигинов, потомков Бодончара и легендарного сивого (пегого) волка, старейшим являлся именно старик Усунь (Usun). Про него в «Сокровенном сказании» говорили так: Usun ebigen — «старец Усунь», но ebigen, как считает Владимирцов (Общественный... С. 50), значит ещё и родоначальник. Сам же Бодончар, предок Чингисхана в девятом колене, по мнению Гумилёва (В поисках... С. 74), действительно жил и был, вероятно, старшим из всех трёх сыновей Алан-Гоа от «светоносного духа», светло-русого, рыжего, а может быть, и «пегого» человека. В этом допущении миф об Алаче обретает фактическую основу, подкреплённую источниками.

Подобно этому сплетению исторической действительности и мифологических корней, отмеченному Владимирцовым (Общественный... С. 80–81), атаманская присяга Чингисхана и жёсткие требования к нему его «шайки» багатуров (да и вообще последующее подчинение самого Чингисхана степному праву, собственным законам и судебной власти, а также разделение в древнемонгольской империи самой исполнительной власти, согласно «Юань-ши» [Хрестоматия по истории... Т. 2. С. 93], на три независимых друг от друга управления: гражданское, налоговое и военное), фактически воспроизводят и закрепляют на событийном уровне сложение в Великой степи государства типа общественного договора.

Произошедшее в эпоху «казакии» и «казацких ханов», это государство общественного договора получило своё легендарное от-

ражение в «довольно хитром», по Валиханову, «сплетении Алачей»: Алаша — «чужеземного судьби», Алаша — «прокажённного» хана и Уш Алаш — «трёх сотен» казаков.

На наш же взгляд, это не столько «хитрое» сплетение, сколько реальное отражение исторической оригинальности казачьего государства, союза свободных индивидуумов:

- общественный договор в то время был явлением незнакомым, «чужеземным» не только для Востока, но и для Запада;
- «прокажённный» хан вполне соответствует ограниченности ханской власти и «рабскому» состоянию казахского султаната;
- «три сотни» символизируют разделение властей, местное самоуправление и индивидуальный порядок конкуренции казаков.

В сборнике летописей Рашид ад-Дина «дулаты, суваны и усуны встречаются под именами [дуглат и уйшин] и являются в числе 16 племён монгольских, происшедших от нирунов и киятов» (Валиханов Ч.Ч. С. 149).

Если же говорить о джалаирах, одном из племён Старшего джужа, то мы придём к мысли, что «старшинство» джужов возникло не только как отражение их исторически протяжённого регионально-возникновения, но и как отражение порядка очередности добровольного подчинения Чингисхану. Известно, что джалаиры издавна были «унаган багалы» (unagan bogol) рода Чингиса, то есть, обладая собственностью и личной свободой, твёрдо придерживались пути служения его роду (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 64); что «часть полка, данного Чингисханом сыну Джагатаю, состояла из джалаириров», то есть джалаиры были в «передовом войске» Чингисхана, и «что джалаиры первоначально не были многочисленны и что состав их увеличился впоследствии восприятием в свою среду разных родов извне», то есть были «смесью»; а также, что «при дворе Джагатая джалаиры играли важную роль в управлении улусом» (Харузин А.Н. К вопросу... С. 64).

Можно предположить: джалаиры как тюрки казачьего происхождения с самого начала были с Чингисханом, выступая против родоплеменной Монголии на стороне «сотенного» общественного устройства и аульного способа кочевания; сыграли определённую роль в том, что в истории ничего неизвестно о завоевании Чингисханом «усуньской» казачьей орды (о последующем же добровольном подчинении без боя Аргынской Орды нами уже сказано). Скорее всего, именно поэтому летописец Жалаири «никогда не употребляет название своего народа, говоря о султанах и ханах казачьих, он говорит: в том народе царствовал, у того народа... только в конце пове-

ствуует, что джалаиры было известное племя у народа Алач-Мыны» (Валиханов Ч.Ч. Т. 2. С. 161).

Для рассматриваемого нами переплетения в мифе об Алаче реальных событий, связанных с историей казачества и с родом Чингисхана, упомянутое «Алач-Мыны» особенно показательно. Валиханов утверждает, разбирая показания Жалаири: «прибавление (уч, алты, мен) к Алач не всегда принято в значении числительном, ибо вслед за ним тотчас говорится, что в народе Алач-Мыны было... душ, но по употреблению слова *мены* в другом месте этой книги (с. 30) говорится о потомках Чингисхана, что все тысячи мира, находящиеся на лице земли (то есть у потомков Чингисхана), в своём ведении имея, управляли престолом, указывает на собирательное значение этого слова как толпы, кучи общества. Если тысяча мира означает всю массу человечества, то Алач-Мыны — тысяча Алачей значит союз, общество Алач».

Как видно из этого, казахское название «жуз» вполне может не означать численность, и тогда нам единственно остаётся предположить, что оно — древнемонгольский символ общественного устройства казахского союза, разделяемого на три орды для административного удобства. Фундаментальные исследования Б.Я. Владимирцова (Общественный строй монголов) убеждают в том, что кочевники Чингиса были разделены на «сотни» и «тысячи» гражданского населения, с одной стороны, для удобства набора выставляемых от них «лиц свободного состояния», которые могли, согласно ст. 17 «Суждений Чингиса» (Биилик), отказаться от прохождения военной службы посредством определённой работы «на пользу государства без вознаграждения», а с другой — для перемещения всех монгольских родов в целях уничтожения родоплеменного устройства у кочевников. Естественно, что эти гражданские «сотни» и «тысячи» были больше рекрутируемых в них войсковых сотен и тысяч. Так или иначе, «сотни» и «тысячи» Алачей указывают на то, что казахий союз Алач во всех своих ордах представлял собой смешение не родов и племён, как это многим кажется, включая и самого Валиханова, а союз индивидуумов, общество «толп и куч» людей разного рода и племени, к которому могли впоследствии присоединяться целые рода и племена, согласные с казахским образом кочевой жизни. Поэтому трудно согласиться с мнением Валиханова (с. 152), будто союз «под общим именем казак» есть образование, смешавшее «целые племена, выбежавшие от орд кыпчакской и туркестанской», а не «отдельные личности, как на Руси», когда русское казачество, в отличие от тюркского, «составилось из союза только разнородных и разноплеменных личностей».

Конгломератность разных родов и племён и их смешанность присуща была вообще всей Великой степи во все времена, по крайней мере, как признают Вамбери, Аристов и даже Харузин, во времена кочевых уйгур и монголо-татар. Но казаки же, в отличие от этого, имели особую, казачью смешанность, то есть связанную с индивидуальным, аульным способом ведения кочевого скотоводства. Особое происхождение от «смешанных» древних (степных) уйгуров имели, по «Тан-шу», и басими (аргыны) (Аристов Н.А. Заметки... С. 91). Да и, как мы видели, сам Валиханов указывает на «толпы, кучи общества», на «тысячу не Алача, а Алачей», то есть на «сброд» отдельных «чужестранцев», потерявших ценность «пегих» «воров» и прокажённых.

К тому же не лишним будет отнести признание самого Вельяминова-Зернова (Исследование... Ч. I. С. 272), который предположил смешанные роды и племена узбек-казаков Моголистана за начало казахов: «Конечно, дело не в том, чтобы до Джанибека не было никогда в Средней Азии казаков. Шайки выходцев или простых казаков, при происходивших в Средней Азии частых неурядицах, могли существовать там во всякое время... Уже в 1356 г. казаки нападали на Маверенахр».

«Тысяча Алачей» Валиханова представляют собой, вернее всего, «шайки выходцев» Вельяминова-Зернова, которые, будучи в состоянии нападать на такое государство, как Маверенахр, конечно же, могли выбирать из своей среды лидеров как предводителей этих шаек или объединений таковых. А поскольку тюркоязычный элемент доминировал в них, то, естественно, рассмотрение ими самими своих объединений как «родов», а предводителей — как «родоначальников», род которых, видимо, и давал название этим новообразовавшимся по социальному признаку «родов». Примечательно, что казахское слово «бий», в отличие от закавказского «бек» (князь) и турецкого «бей» (князь), хоть и одного с ними ряда, но происходит от «глагола бийлик, что значит «судить, рядить», следовательно, первоначальное значение этого слова у казаков было «судья» (Валиханов Ч.Ч. Т. 2. С. 308).

Действительно, «родоначальник» казачьего «рода» мог управлять только третейским образом и, прежде всего, был необходим лишь для суда, так как эти роды по происхождению своему были «шайкой выходцев», не нуждавшихся в управлении, но требующих равного судебного спора (надо полагать, что внутри этих «шаек» споры возникали нередко). Превращению этих «шаек» в казахские роды и племена, имеющие подчас названия древних, то есть дока-

зачьих, родов и племён, способствовал, по всей вероятности, и кочевой образ жизни. Казахстан как обширная и глубокая степь хотя и имеет чёткие границы, но при кочевом и вольном образе жизни не мог подлежать внутреннему разграничению между древними казаками. Поэтому, чтобы вступать и разрешать споры между самими «шайками» и между регионами этих «шаек», исподволь сложилось разделение казахского союза на роды, племена и жузы. Также исподволь и наряду с этим такая система «родоплеменных» объединений приобрела политический характер, тем более что казахский этнос складывался, как это мы установили ранее, больше как «политическая нация» по единому культурно-бытовому образу жизни, чем как антропологическая народность.

Каждый отдельный казах, как частное лицо, требовал, чтобы им управляли только лишь убеждением, раз уж он причисляет себя к единому народу и стране казаков (как бы в обмен на то). Из сведений Броневского мы видим, что этноним «казак» в эволюции своих значений обязательно основывается и приходит к политическому значению «свободный»: «Простой класс народа казахского не имеет отличительного названия. Гордо произносимое слово — казах — знаменует человека свободного, чуждого всякому подчинению и волю свою ставящего выше всех обстоятельств, презиращего своих султанов и биев, если это не согласуется с их внутренними побуждениями» (Артыкбаев Ж. Казахское общество... С. 320).

Видимо, дело в том, что простого казаха никогда не называли именем типа «смерда», «холопа» и т.п. Словом «чёрная кость» он называл себя сам, и то только в части не отношения к роду великого основателя империи казахской свободы. Даже хан не имел права приговорить его к смертной казни (Валиханов Ч.Ч. Т. 2. С. 162). Аблай-хан не в счёт, так как он — явление позднее и к тому же единичное, «узурпировавшее прерогативу всего народа» (там же, т. 2, с. 40). Поэтому неудивительно, что вслед за отдельным казахом каждый род, племя и жуз требовали к себе «политического» отношения, а не руководящего или диктаторского.

Отсюда проистекает то, что каждый, даже современный городской казах, знает поимённо роды, или, по крайней мере, племена казахов, и порой кичится своими. И патриархальные пережитки родоплеменного устройства здесь решительно ни при чём. Каракиргизы Валиханова, не говоря уже о современных кыргызах, «сами не знают названий большей части» (там же, с. 161) своих бесчисленных родов, а ведь у них, как и у всех народов действительного, а не фиктивного, родоплеменного устройства, существовали, наряду с

прочими, экзогамные роды, кровно-родственные «сёоки». Примечательно, что только у казахов таковых не было, не считая «белую» и «благородную» «кость», которые были рассеяны по всем казахским родам и племенам и про которые простые казахи говорили: «ходжи — сарты», то есть не казаки, «а султаны — наши рабы», намекая на их общественные обязанности по отношению к простым казакам, не желающим жить во имя «общего блага».

Казахские роды и племена изначально были больше общественно-политическими объединениями и мало основывались на кровном родстве, за исключением, может быть, влившихся в казачий союз позднее. Казакстан представлял собой своеобразную федерацию различных народов-государств («ель»), регионально разделяемых и имеющих в качестве национальных названий родоплеменные имена. Вот почему, по показаниям Радлова, наряду с «осознанием принадлежности к единому народу казаков», казахам присуще причисление себя «к одному из братских племён этого широко разветвлённого народа», что как то, так и другое «резко отличает их от других тюркских народов» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 250).

Казах до сих пор помнит свою племенную принадлежность во все не во имя родовой вражды, а просто как гражданскую национальность, что вполне естественно. Поэтому вовсе не удивительно, вопреки мнению Харузина (К вопросу... С. 57), что такой «знаток обусловленности жизни тюрков родовыми отношениями», как Вамбери, «не придаёт достаточного значения именам поколений и родов у казаков и считает их тождественность у различных народов случайностью». Этноним «казак» действительно был, как пишет Харузин, «пустым звуком» в смысле перенесения его от одной национальности к другой. Новый «род» или «племя» у казахов очень легко мог образоваться, лишь бы он принял казачий образ жизни: так было с ногайцами, телеутами, кара-киргизами и другими народностями, которым несть числа и которые в состав казачьих орд влились либо давно, либо недавно, так было бы, думается, и с каракалпаками.

«Но если всё это действительно так, — добросовестно спрашивает Харузин (там же, с. 90), и себя в том числе, — если современные казаки, действительно, не что иное, как... продукт слияния разнообразных элементов, то спрашивается, какие условия окружали эти племена, которые могли обуславливать их сплачивание в нечто однородное и цельное, разросшееся до таких громадных размеров, как племя современных казаков? Как могло случиться соединение (и что содействовало ему) этих элементов в нечто цельное, когда мы видим в других местах совершенно противоположное, как, на-

пример, на Кавказе, где фактически родственные племена нередко дробятся на десятки политически разных, друг от друга резко отличающих себя?».

Собственный ответ Харузина (там же, с. 91) как нельзя лучшим образом соответствует концепции древнего, то есть казачьего, происхождения казахской народности:

«Причина этого лежит в степи — арене этих кочевых народов. Степь не знает преград... сама по себе есть объединяющий элемент, заставляющий всех живущих на ней считаться в большей или меньшей степени членами одной семьи. В горах не то: каждая долина, каждое ущелье... каждая скала, каждый камень даже служит убежищем, служит защитой против пришельцев; и эти скалы и камни огораживают и защищают за ними стоящих от проникновения не только чужеземца самого, но и его обычаев, обрядов, воззрений. Степь, поистине вольная, не знает этих преград, свободно открывает она свои пастбища для своих детищ, кочующих и там и тут. Но и кочевник-степняк не знает преград: где он был вчера, там его нет завтра, на его же место является новый человек. Степняк той замкнутости, которая есть у жителя горного, не знает: его образ жизни известен соседу его, он мирится с ним охотно, отдавая свою дочь замуж за сына его — он делается тамыром.

Но слияние разнородных элементов произошло не сразу... Немало борьбы выдержали эти элементы между собою, немало бед претерпели их семьи; но... не переставали сталкиваться друг с другом и смешиваться... все несли свою кровь на смешение с кровью иной, им искони чуждой.

Итак, мы повторяем, казак есть сын своей степи в полном смысле этого слова: она выработала в нём особенности его характера... своеобразный быт; но этого мало: она произвела его на свет из разных элементов своею замиряющею и объединяющею средою. Элементы слились в одно целое настолько, что вправе носить общее племенное название «казáки».

РАЗДЕЛ 2

Сущность традиционной структуры Казахстана

Традиционное общество Казахстана, в смысле доколониального периода своего развития, в своём сложившемся, «ставшем» состоянии, структуру которого мы и рассматриваем, просуществовало, на наш взгляд, с XIII по XVIII в. Как это можно заключить из положений предыдущей главы, оно не имеет в своём историческом происхождении никакой связи с традиционным обществом в собственном, узком смысле этого слова.

И действительно, если мы рассмотрим отношение «традиционного» общества казахов к природе, то найдём основания для данного утверждения. Очевидно, что традиционное общество характеризуется «табуированностью» совершенствования не только орудий труда, средств производства, но и самого способа производства, социального взаимодействия в процессе удовлетворения материальных потребностей. В этом смысле действительно экономическая, то есть направленная на накопление богатства система хозяйства в традиционном обществе не возникает. Там как бы отсутствует деятельность общества в качестве социальной системы по преобразованию природы. Природный географический ландшафт органически включает в себя традиционное общество, которое естественно приспособляется к нему, ограничивая своё природопользование и развитие экономики в части способности преобразовывать природу. Между тем уже кочевничества серьёзно изменяет географический ландшафт, место своего обитания, приспособляет его к себе. Стада кочевых скотоводов «вытесняли диких копытных, лишая их пастбищ и воды из немногочисленных источников. Степные собаки и прирученные орлы истребляли волков, благодаря чему интенсивно размножались овцы... Таким образом, человек заменил собой крупного хищника, регулирующего обычно в естественных условиях прирост травоядных животных» (Гумилёв Л.Н. В поисках... С. 20). Даже экстенсивное кочевое хозяйство номадов, хотя и зависит «только от природных условий» (там же), не

только приспособливается, подобно традиционному, к геоландшафту, но и приспособливает его к себе.

Тем более нельзя назвать традиционной казачью стадию кочевничества и хозяйственную деятельность казахского кочевого общества. Казачество как высшая форма кочевничества и этническая основа казахского общества переводит скотоводство на интенсивный путь развития посредством переустройства общества на индивидуалистический лад жизни, преследуя цель накопления богатства и повышения уровня производительных сил. Если казахи создавали из пустыни степь, будучи активным субъектом преобразования геоландшафта, то не исключено, что порою они, по-видимому, могли наносить значительный ущерб природе Великой степи. Хотя они и зависели от «джутовых», казахстанских условий Великой степи, они не только сохраняли скот и, тем самым, выживали, но и в целом непрерывно умножали его, вполне освоив аридную природу и преодолев её ограничения. Конечно же, в этом многовековом процессе сложились определённые хозяйственные традиции, связанные со способом существования кочевого общества. Но это не даёт никаких научных оснований к тому, чтобы называть казахское кочевое общество традиционным в подлинном, «ископаемом» смысле слова.

Суровые условия Казахстана просто не могли быть местом традиционного общества: кочевые казахи не имели «даровых плодов» природы. Более того, они не могли быть местом обитания таборно-куренного кочевничества номадной (коллективистской) стадии развития, подобно зелёным и неледенеющим монгольским степям. Общая непригодность земли Казахстана к жизни, начиная с Левшина, описывалась многими исследователями, в том числе и географического толка, но нагляднее всего, в смысле образной краткости и прямого указания на жизнь в ней кочевников именно казачьего этапа, нам представляются показания В.В. Григорьева (Оренбургские... С. 36–38):

«Об их земле — никуда не годна большей частью: то воды нет, всё пески да солончаки, то болота непроходимые, то голые горы, и почитай всюду безлесье. Оттого хоть и велика земля, а много народу прокормить не может. Казак что таракан на морозе: бери его руками и хоть верёвки из него вей, а как отопьётся кумысом, как войдут в тело его кони да станут жиреть бараны, летом, значит, ему подчас уже и чёрт не брат, храбровать начинает, на всякое удалство готов, так и подмывает его кутнуть да в чистом поле разгуляться. Всё прочее, для хозяйства нужное, казак добывает на деньги, выручаемые продажей баранов, которых разводит в большом количестве».

Конечно же, одухотворение сил природы как устойчивый пережиток шаманизма всегда присутствовало в казахском обществе, но поскольку шаманизм казахов, несмотря на свою обширную проникновенность, в силу своей реликтовости не составлял религиозного императива даже во времена Чингисхана, постольку это одухотворение сил природы представляло собой скорее удобный для казачества свод бытовых обрядов, обеспечивающих «духовное сопровождение» аульной жизни в степи, чем какой-либо культовый объект традиционного общества. Такое «практическое» положение сил природы, думается, вполне свойственно и естественно для вольного образа жизни в степи и не противоречит «показному», казахскому переживанию суеверных предрассудков. Вообще, тесное переплетение усечённых норм тенгрианства, ислама, зороастризма и других верований казахов свидетельствует о естественной практичности в их жизни каких-либо духовных установлений, находящихся предел своего применения в казачьей свободе.

Кроме отсутствия традиционного начала в казахском обществе XIII—XVIII вв., из положений предыдущих глав, а именно: исторического понятия аграрного общества и казачьего происхождения казахского этноса, — можно вывести принципиальное отсутствие аграрной структуры общения в казахском кочевом обществе.

И действительно, казахское общество XIII—XVIII вв. не имело в своей социальной структуре значительного сословия лично зависимого населения, да и вообще сословий. Сословия «торе» и «кожа» были сословиями привнесёнными и в народном сознании даже чуждыми; не имея аппарата принуждения и черпая свою власть и авторитет из согласия свободного населения, играли не господствующую, а служащую роль. В остальном же казахское общество XIII—XVIII вв. по преимуществу не было сословным и разделялось, подобно открытому индустриальному обществу, на имущественные классы.

Здесь мы не найдём ни восточного, то есть патриархального, рабства типа «египетской машинерии», или «русского крепостничества», ни античного рабства. Мы не найдём здесь даже западноевропейского феодализма, не говоря уже об азиатском. Тот же институт домашнего «рабства», который несомненно присутствовал в казахском обществе, был незначителен и, конечно же, не представлял собой рабства как в силу кочевого быта и домашнего характера, так и в силу казачьего образа жизни. Нередко потомки так называемого «кул-сословия» благодаря своим личным достоинствам становились даже биями (Тынышпаев М. История казахского... С. 65—66),

что вполне свойственно казачьему образу жизни и соответствует принципам Чингисхана. Вообще, слова «кул» и «кунг», думается, не адекватно переводятся на русский как «раб» и «рабыня», поскольку последние, как правило, «получали известное вознаграждение» (Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан... С. 352) и напоминали собой древнемонгольских *unagan bogol* (-ов) и *пикиг* (-ов) (унаган багалы мен нукер).

Если же мы возьмём в качестве последующего социально-исторического института туленгутов XIX в., которые, несмотря на свою «покорённость», «отказывались от известной степени личной свободы добровольно» (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 35), то в целом о казахском рабстве как о характерном явлении, как о предпосылке аграрного устройства казахского общества XIII–XVIII вв. говорить в дальнейшем, не нарушая научных оснований, не представляется возможным.

Говорить же о наличии патриархального рабства у казахов тем более неправомерно. Если античное рабство, на которое в известной мере походит домашнее рабство казахов, чётко разделяет в государственном масштабе людей на граждан и на рабов («живые вещи»), тем самым твёрдо устанавливая свободное состояние значительной части населения, то патриархальное рабство вовсе не придерживается такого западного по духу разделения на сословные классы: все граждане и социальные сословия, включая, по сути дела, и высшие, являются, хотя и в разной степени, рабами как верховного властителя, так и своей общины кровно-родственного характера. В основе такого положения лежит представление о неограниченной власти отца («патер» означает отец, а «архос» – власть), образ отцовской власти бога, государя и, наконец, самого старшего «кровного» родственника.

Речь о восточном, патриархальном рабстве можно допустить в отношении кыргызов – соседнего с казахами, тоже тюркоязычного и тоже кочевого народа, но в отношении казахов (казахов) она будет просто неуместной. Кара-киргызы были рабами своих маналов в силу своей подданности им, в силу их «гражданства», что вполне соответствует восточному деспотизму. А казак-киргызов даже гражданами, подвластными своим ханам и султанам, нельзя назвать с уверенностью: они их меняют либо посредством смещения, либо посредством откочёвки собственной семьи; но главное – они не знают своих постоянных обязанностей по отношению к ним, даже порою правомерных, таких, например, как регулярный налог на содержание ханской ставки.

Также мы не можем говорить и о казахском феодализме. И это связано, скорее, с фундаментальными причинами общественного устройства, чем с кочевым характером жизни казахского общества XIII—XVIII вв. Кочевой феодализм в истории действительно имел место, и не только у монголов послеюаньской эпохи, подпавших всецело под китайское влияние. Но он никакого отношения, как и феодализм вообще, к казахам так называемого традиционного общества не имеет, поскольку основывается на личной, внеэкономической зависимости населения от своих земельных и иных владельцев — феодалов. Исследования Владимирова (Общественный... С. 159) относительно личной зависимости монгольских аратов от различных тайши, зайсанов и т.п., относительно такого института, как «albatu», не оставляют насчёт этого никаких сомнений. В казахском же обществе XIII—XVIII вв., в силу его казачьего характера и геополитического расположения, личная зависимость основного населения отсутствовала. Если же говорить о землях условного владения («держания»), составляющих основу феодализма вообще, то следует признать, что таковых в казахском обществе XIII—XVIII вв. возникнуть не могло. Условное, то есть связанное с государственной службой вассал-сеньоров, феодальное держание определённой территории, с прикрепленным к ней и обязанным по отношению к ней населением, мыслимо только в условиях оседлой аграрной культуры или культуры, подпавшей под влияние таковой.

Вопрос о казахском феодализме до сих пор остаётся наиболее запутанным в части определения самой природы или стадии развития феодальных отношений в казахском «традиционном» обществе. Так, М.П. Вяткин, С.З. Зиманов, Н.Г. Аполлова, И.Я. Златкин и др., одним словом, ряд видных исследователей казахского общества, считают, что казахский феодализм был вполне развит и имел в основе своего развития землю как главное средство производства. В то же время Погорельский, Батраков, Токарев, Шахматов и, в более позднее время, Тобыбеков утверждали, что главным средством производства у кочевников являлся скот и что, следовательно, общество казахов не в состоянии было развить производительные силы, сменить производственные отношения и подняться выше патриархального, то есть начального, феодализма.

Но само наличие феодальных отношений в казахском обществе досоветского периода никем не ставилось под сомнение. А между тем к этому есть серьёзные научные основания: пресловутая заслуга советских учёных, состоящая в открытии «реально существовавшего феодализма» у кочевых народов, не может иметь распространения

на казахское общество XIII—XVIII вв. И действительно, экспедиция П. Погорельского и В. Батракова 20-х гг. текущего столетия, положившая начало открытию кочевого феодализма, изучала экономику киргизского, а не казахского кочевья, что весьма важно, так как кара-киргизы в плане социально-политического строя существенно отличались от казак-киргизов. Как те, так и другие чётко это осознавали. Кара-киргизы не знали казачьего образа жизни: кочевали куренями, были рабами своих родоначальников и имели «сёоки» — кровно-родственные экзогамные рода.

Подобным же образом не имеют распространения на казахское кочевое общество выводы В. Тардова, опубликованные в 1934 г. и характеризующие производственные отношения кочевых племён Ирана, по существу, как феодальные, а также выводы исследований Л.В. Потапова (Очерк истории Ойротии).

Наконец, фундаментальный труд Б.Я. Владимирцова «Общественный строй монголов» как методологическая основа теории кочевого феодализма не может прямым образом относиться к казахскому кочевому обществу, поскольку, как видно из самой книги, её смысла и «иносказательных» значений, связанных с советской цензурой, действительное развитие кочевого феодализма даже в древнемонгольских тюркоязычных племенах империи Чингисхана не имело существенного места.

Таким образом, в советской исторической науке нет ровным счётом ни одного вывода о кочевом феодализме, который основывался бы на эмпирическом исследовании именно казахского кочевого общества, и ни одного вывода о казахском феодализме, который не основывался бы на общей теории кочевого феодализма. Западное же кочевниковедение, по-видимому, было далеко от данной проблемы. А такие авторитеты дореволюционного кочевниковедения, как В. Григорьев, М. Ковалевский, Ф. Леонтович, П. Небольсин, В. Радлов и др., вообще отрицали самую возможность возникновения феодализма у кочевников, видя в основе их общественного устройства неизменность родоплеменных и общинных отношений, что, конечно же, не может быть принято безоговорочно в силу как теоретических, так и практических достижений исторической науки.

Кстати, не лишним будет в отношении проблематизации положения о наличии кочевого феодализма в казахском обществе указать на то, что «монопольное право распоряжаться кочевьями», на которое советская историография указывает почему-то как на «основную особенность кочевого феодализма» (Советская историческая... Т. 7. С. 1019), представляло в казахском кочевом обществе

скорее общественную обязанность правового по своей сути управления казахского бийства и тореата, чем какую-либо собственность на пастбищные земли. Без этой функции регулирования казахских споров относительно маршрутов и порядка перекочёвок аульный способ кочевания был бы невозможен в условиях всевозрастающего населения Казахстана.

Стало быть, казахское кочевое общество не было аграрным в части своей социальной структуры, по способу своего социального взаимодействия. Ни рабство, ни феодализм как восточного, так и западного типа не имели в казахском кочевом обществе значительного удельного веса и «коренного» происхождения из родоплеменных общин, историческое развитие которых, по мнению Маркса, обязательно приводит к рабству и крепостничеству (Маркс К. Экономические... Ч. 1. С. 466—491). Следовательно, мы вынуждены полагать изначально иной, оригинальный и, по-своему, информационно-индустриальный характер этого сельскохозяйственного общества. Конечно же, надо признать, что условность данного утверждения требует отдельных исследований, более углублённого анализа исторических и этнографических материалов о казахском кочевом обществе и более разнообразных способов верификации, надёжной проверки и подтверждения оригинального характера «традиционной» структуры Казахстана.

На текущий же момент следует установить, что казахское кочевое общество нельзя назвать восточным с какой-либо уверенностью. Оно существенно отличается по своим историческим системообразующим признакам от всех восточных обществ: и азиатских, и африканских, и американских. Но также оно существенно отличается и от европейских обществ Запада своей по-степному открытой культурой кочевого типа. Скорее всего, казахское кочевое общество представляло собой особый вариант евразийского общества. Но только особый не в том смысле, что он имеет, как и любой, свою особую специфику, а в том, что он вообще уникален и ставит перед нами вопрос: какую историческую функцию, единственную в своём роде и отличную от западных и восточных обществ, он несёт во всемирной истории?

Мы не можем сегодня привести положительного решения этого вопроса, но бросается в глаза любопытная особенность казахского кочевого общества: если начало индустриальной стадии развития западного общества связано, по мнению М. Вебера, с протестантской этикой, а Дикий Запад как классический образец «договорного» возникновения индустриального общества в какой-то мере —

с пуританским аскетизмом, то, так сказать, «информационно-индустриальная» структура казахского кочевого общества не знает ни религиозных постулатов, ни, что особенно важно и неоспоримо, какого-либо аскетизма. Здесь, по существу, мы не найдём ни «жизнеотрицающих» начал, ни религиозного рвения. Зато в значительной мере обнаружим целую систему радостного мироощущения, полноты восприятия и переживания окружающего мира.

Даже в своих обидах и разочарованиях казах кочевого общества как бы нащупывает свою человеческую экзистенцию и неосознанно наслаждается ею, открыто проявляя в глазах общества свои переживания. Эта любопытная особенность казахского кочевого общества, состоящая в органичном соединении индивидуальной свободы Запада и духовной соборности Востока, несомненно, проецируется в историческое пространство как модель зарождающегося информационного общества, которое сделает людей не только свободными, но и открытыми, т.е. действительно счастливыми, и в этом смысле как бы повторит для человечества его традиционную пору «потерянного рая». Только в этом смысле структуру казахского кочевого общества XIII–XVIII вв. можно в определённой мере, условно назвать традиционной. «Жизнь – ради земных радостей, гибель – ради схватки» – таков девиз кочевого казаха, степного рыцаря, который не жалеет о том, что славно пожил (Турсунов Е. Единство эстетического... С. 116–117).

Но и эта традиционная радость и полнота восприятия социальной жизни не имеет традиционного происхождения в казахском обществе. Несмотря на то, что она составляет существо казахского образа жизни и пронизывает всё казахское народное искусство, она проистекает из созерцания, а не из органической и бессознательной включённости человека в окружающий мир.

Пастушеский образ жизни, несомненно, сыграл важную роль в становлении созерцания как казахского способа отношения к миру и в обеспечении кочевого казаха определённой свободой от общения, так как содействовал его уединённой созерцательности (там же, с. 210–212). Без этой «негативной» свободы однозначно не была бы возможна и «позитивная», открытая для общения и более характерная для кочевых казахов. Тем не менее Левшин (Описание... Ч. III. С. 72) субъективно и ошибочно отмечает уединение в казахской степи как массовое:

«От вида ли единообразных... степей, большая часть казаков угрюмы и не предаются весёlostям. Многие столь задумчивы, что, удаляясь от всякого общества, проводят по несколько часов в уединении».

Это созерцание мира, лежащее в основе казахского фольклора и существующее наряду с исключительной социальной ориентированностью кочевого казаха, то есть с его оптимистической установкой на общение, ещё раз натаалкивает на мысль, что казахское кочевое общество, не имея в своей истории традиционной и аграрной стадий развития, призвано было культурно обеспечить технологический переход индустриальной стадии развития человечества в информационную: информационные технологии и телематические системы коммуникации должны обрести культурный смысл, наполниться и проникнуться духовными ценностями информационного общества.

* * *

Действительно ли казачья свобода, как сущность традиционной структуры Казахстана, имела место и пронизывала все основные системы казахского кочевого общества: культуру (систему быта), политику (систему управления) и экономику (систему хозяйства)? Думается, что, отвечая на это, мы, ко всем прочим источникам исторических сведений о казахском кочевом обществе, с полным основанием можем присовокупить, в качестве основных, исследования Левшина и Радлова, живших в XIX в., так как XIX в., в отличие от XX в., лишь трансформировал и некоторым образом модернизировал «традиционную» структуру Казахстана, а не деформировал и не уничтожил. При этом необходимо лишь будет удерживать историческую связь позднего периода развития казахского кочевого общества с ранним (древнемонгольским), по крайней мере, в части «гармонии индивидуальной свободы и тесной солидарности», постулированной в статье Штернберга «Теория родового быта» (см. «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона». XXXII. С. 906; Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 62).

На то, что такая гармония тесной солидарности свободных индивидуумов была в эпоху Чингисхана, прямо указывают многие места в «Сокровенном сказании». Очевидно, что впоследствии, когда нравственное наследие Чингисхана стало важнейшей составляющей в духовной жизни казахского кочевого общества, эти места стали играть роль моральных императивов, так как «Сокровенное сказание» («Тайная история»), «так образно и детально рисующее подлинную жизнь», имело «целью сделаться заветным преданием» (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 8). Вот одно из наиболее характерных: Чингисхан говорит про нукеров, которые, хотя и оставили «своего законного господина», перейдя к нему, но не убили и не выдали, что «эти люди понимают высокий долг» (Сокровенное... С. 124).

Стало быть, Чингисхан, глубоко презиравший предательство и казнивший предателей даже своих врагов, не считал уход нукеров от своих предводителей под вражеские знамёна предательством, если этот уход не сопровождался выдачей, убийством и другим прямым вредом «своему природному господину». По всей вероятности, как это видно из контекста описываемой ситуации, и сами нукеры считали так же и рассчитывали на это. «В древне-монгольском обществе нукер не был подданным или наёмником. Он свободный воин, обязавшийся служить своему вождю (бывает, из другого рода), который становится для него «законным господарем». Таким образом «законность», «природность» (Владимиридов Б.Я. *Общественный...* С. 87) господина для свободного воина-степняка устанавливалась политическим путём, посредством свободного волеизъявления, то есть добровольно, и никакую личную зависимость собой не характеризует, как это обычно принято считать.

И предательство для Чингисхана как историко-культурной единицы состояло именно в том, что при нанесении прямого вреда доверившемуся человеку люди в целях личной корысти злоупотребляют доверием, которое им оказали либо как друзьям, либо как добросовестным врагам. Так, доподлинно известно из «Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрука», что «у татар» был «обычай никогда не заключать мира с теми людьми, которые убили их послов» (Гумилёв Л.Н. *В поисках...* С. 220). Это — действительная подлость, вероломство, имеющее осуждение в смысле общечеловеческой нравственности: искренний договор между двумя свободными сторонами не только нарушается, но и коварно используется. Добрая воля одной стороны прямо и без предупреждения употребляется другой против неё же самой.

Как видно из этого, пресловутая «простота» степных нравов кочевников-казáков имеет в своей основе более глубокую и сложную систему моральных ценностей, тонкость которых обусловлена, с одной стороны, индивидуальной свободой, а с другой — ответственностью коллектива за предотвращение подлых преступлений со стороны своих представителей. Более позднему огрублению монгольских нравов, отмеченному Грум-Гржимайло (Хара-Даван Э. *Чингиз-хан...* С. 223), думается, способствовало «лесное» происхождение значительной части монгольских народностей. В частности, это касается так называемого союза ойратов, племена которого доминировали в послеюаньской Монголии и хотели даже полностью уничтожить род Чингисхана, Борджигинов.

Вот характерный диалог между восточным монголом, хранящим в своей душе память о казачьей эпохе Чингисхана, и западным монголом, ойратским феодалом Гуйлинчи. Оба были андами, то есть братьями не по крови, а по дружеской клятве, что было для степи, безусловно, более крепким и ценным. Но вот настал момент, когда они могут встретиться в бою врагами, как это было в своё время между Чингисом и Джамухой. Поэтому восточному монголу даже от одной мысли об этом страшно за общечеловеческий смысл дружбы, которая в Великой степи имела особое, сакральное значение и составляла определённый культ.

Даже нукеры были скорее друзьями, истинными дружинниками, а не наёмниками, не говоря уже об андах-побратимах. Согласно гипотезе Гумилёва Л.Н. (В поисках... С. 122–129), Джамуха–Сечен, друг детства и анда Чингисхана, уже будучи его первым и самым опасным врагом, сыграл немаловажную роль в необъяснимом возвышении никому не известного, обездоленного и даже отвергнутого монголами Тэмуджина и остался тем самым в истории образцом истинной дружбы. Он действовал против своих личных интересов и против своей социальной среды только во имя бескорыстной любви к личности друга. Чего не скажешь о Гуйлинчи, который не осознаёт общечеловеческого смысла вопроса своего анды и даже не чувствует трагической направленности мыслей своего друга о возможности столкновения в бою.

«Как же ты будешь поступать со мной?» — спросил анда... на что Гуйлинчи отвечал ему: «Моя стрельба из лука хороша! Я насквозь прострелю тебя, если ты будешь и в панцире» (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 182).

Думается, такая ментальная «пропасть» в культуре между восточным и западным монголом имела определённое значение в том, что казачий союз «Алаш» воспринимал джунгарский мир, военная угроза которого в историографии преувеличена, как враждебный по образу мысли и жизни, в том числе и в нравственном отношении.

Из этого видно, что Чингисхан как глава кочевых «поколений, живущих в войлочных кибитках» (Владимирцов Б.Я., там же), будучи вождём «людей свободного состояния» (*utu duri-yin giun*) и личностью, с культурным наследием которой мы главным образом связываем историю казахского кочевого общества, лишь обобщённо отразил и оформил в своём «Джасаке» переход от номадной стадии кочевничества к казачьей, когда кочевание из хозяйственной, географически обусловленной необходимости и средства превращается в самоцель и культурную ценность, в сознательно выбираемый нравственный императив общества. Он был не духовным ини-

циатором интересующей нас «гармонии индивидуальной свободы и тесной солидарности», а лишь её могучим распространителем. Поэтому в том, что такая гармония действительно существовала в древнемонгольской истории и сохранилась в казахской, в качестве всё той же казачьей «простоты» степных нравов, мы не имеем права сомневаться, не имея к тому достаточных оснований.

Более того, представляется очевидным видеть в ней историческую базу для указанного выше формирования новой общечеловеческой нравственности, соответствующей информационной стадии социальной истории. Приведём интересующие нас в этом отношении показания Левшина и Радлова.

«Место эпической поэмы занимают у казаков сказки... Герои оных часто подражают европейским рыцарям... Ездят по степям искать приключений... входят в связи с жёнами своих неприятелей и освобождают несчастных от тиранства мужей, получают от красавиц своих талисманы; прославляют в песнях прелести их, разоряют, грабят для них аулы, похищают их и наконец привозят их для того к себе, чтобы уделить им четвертую или пятую часть своего сердца. Одна мысль о такой награде за верность возмущает душу европейской женщины; но казачка, родившаяся и возросшая для рабства, принимает её если не спокойно, то, по крайней мере, с покорностью и без удивления» — так повествует о нравах кочевых казахов Левшин (Описание... Ч. 3. С. 139).

Если принять в расчёт негативный, «резко отрицательный» настрой Левшина по отношению к объекту его исследовательских наблюдений, а также его собственные, более объективные показания, то его мнение о «рабском» предназначении казашки и преувеличенное восприятие «грабительской» сущности казаха не составят особого противоречия для выделяемой нами стороны данного указания.

А именно: с одной стороны, все казахи воспитывались и взращивались соответственно духу европейского рыцарства, поскольку и эпическая поэма, и сказки несут в себе прямые дидактические функции (разве что сказки имеют более простое существование и тем самым более глубокое, распространённое влияние); но, с другой стороны, вряд ли мы будем в состоянии найти европейских рыцарей, искренне любящих одновременно более трёх женщин. Образ Дон-Жуана не вполне таков и в целом получил в дидактическом смысле отрицательную оценку. Казанову же формально никак нельзя отнести к разряду рыцарей и к интересующему нас предмету.

Следовательно, герои казачьих сказок действительно лишь подражают европейским рыцарям, любовь которых хотя и безмерно

велика, но всё же направлена, как правило, только на одну женщину типа Дульсиныи Тобосской и, как правило, уже замужнюю.

В европейском рыцарстве, думается, отражена историческая предпосылка формирования индустриальной культуры в аграрном обществе западного типа: свобода личности в каком бы ни было обществе имеет общечеловеческую ценность и непреходящий смысл, естественное нахождение которого как нельзя лучше реализуется в любви к замужней женщине. Индивидуальные предпочтения человека пробивают социальные ограничения, прежде всего в сфере брака, и лишь затем — в политике, экономике и других сферах при переходе от аграрной истории к индустриальной.

В рассматриваемом же нами случае многоликости, многообразности казачьей любви можно найти историческую предпосылку возникновения информационной культуры в недрах казахского кочевого общества. Ведь естественно, что личность человека имеет не только индивидуальную выраженность, но и множество проявлений этой индивидуальной выраженности: каждая новая встреча и иное общение влекут за собой новое индивидуальное проявление личности (рождение нового «я») и иной способ любви, связанный с уникальной неповторимостью встреченного человека.

Здесь мы имеем дело не с лицемерием, возведённым в культ, как это может воспринять человек индустриального общества, а с отсутствием подавления информации как меры разнообразия, которое хотя и усложняет общество, но делает его более полным и радостным (счастливым), совершенствует общество человека, повышая уровень его организованности.

И поскольку не осуждается в человеческом смысле истинно человеческая реакция женщины на рыцарские усилия, постольку необходимо проявлять понимание казашки, которая «если не спокойно, то, по крайней мере, с покорностью и без удивления» воспринимает «такую награду за верность», как «четвёртая или пятая часть сердца» её возлюбленного. Более того, её поведение в соответствии с нарождающейся сегодня информационной культурой необходимо признать высоконравственным: она не присваивает возлюбленного и любит, не требуя ответной безусловной любви. Её поведение свидетельствует о более глубоком восприятии свободы в человеческом обществе, а не о её рабском положении. Конечно, этот образ казашки является идеалом, отражением желания и чаяния казаха, ведь он на то и сказочный. В реальности же вряд ли можно было говорить о безупречной верности и самой казашки.

ИЗВѢСТІЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ОБЩЕСТВА ЛЮБИТЕЛЕЙ ЕСТЕСТВОЗНАНІЯ, АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФІИ,

состоящаго при ИМПЕРАТОРСКОМЪ МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

Томъ LXIII. Труды Антропологическаго Отдѣла. Томъ X.

КИРГИЗЫ БУКЕЕВСКОЙ ОРДЫ

(АНТРОПОЛОГО-ЭТНОЛОГИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ)

АЛЕКСѢЯ ХАРУЗИНА.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.



МОСКВА.

Типографія А. Левенсонъ и К^о. Петровка, Рахмановскій переулокъ, домъ Левенсонъ.

1889.



1.



2.



3.



5.



6.



4.



7.



8.



10 a.



10 б.



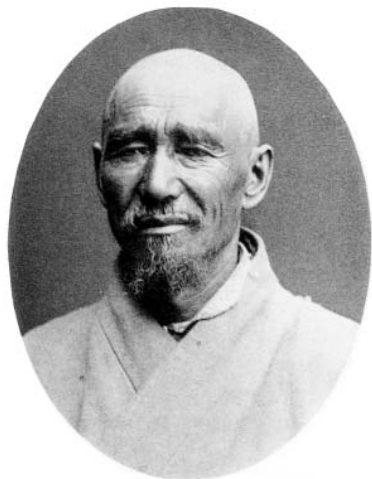
9.



11.



12.



14 a.



14 b.



13.



15 a.



15 b.



17 a.



17 b.



16.



18 a.



18 b.



20 a.



20 b.



19.



21 a.



21 b.



23.



25.



22.



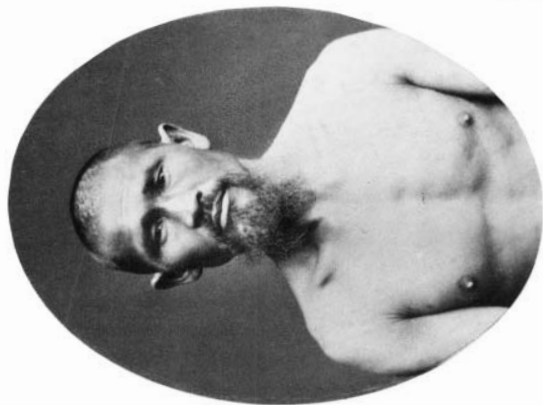
24.



26.



28 a.



27.



28 b.



29 a.



29 b.



31 b.



32 b.



30.



31 a.



32 a.



34 b.



35 b.



33.



34 a.



35 a.



36.

37.



38.

39.



40.

41.



42.

43.



44 a.

45 a.



44 b.

45 b.



46 a.

47 a.



46 b.

47 b.



48 a.



48 b.



50 a.



50 b.



49 a.



49 b.



51 a.

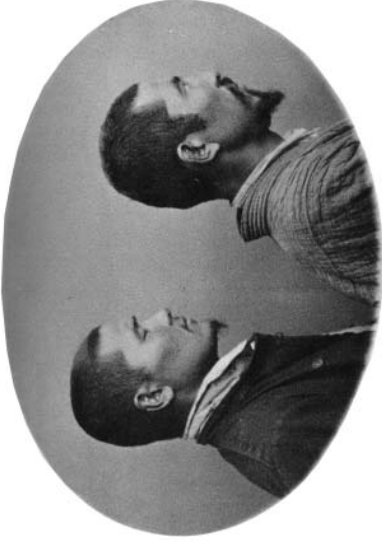


51 b.



52 a.

53 a.



52 b.

53 b.



54 a.

55 a.



54 b.

55 b.



56 a.

57 a.



56 b.

57 b.



58 b.

59 b.



58 a.

59 a.



60 a.

61 a.



60 b.

61 b.



62.

63.



64.

65.



МОЛОДАЯ КИРГИЗКА.



КИРГИЗЪ СТАРИКЪ.



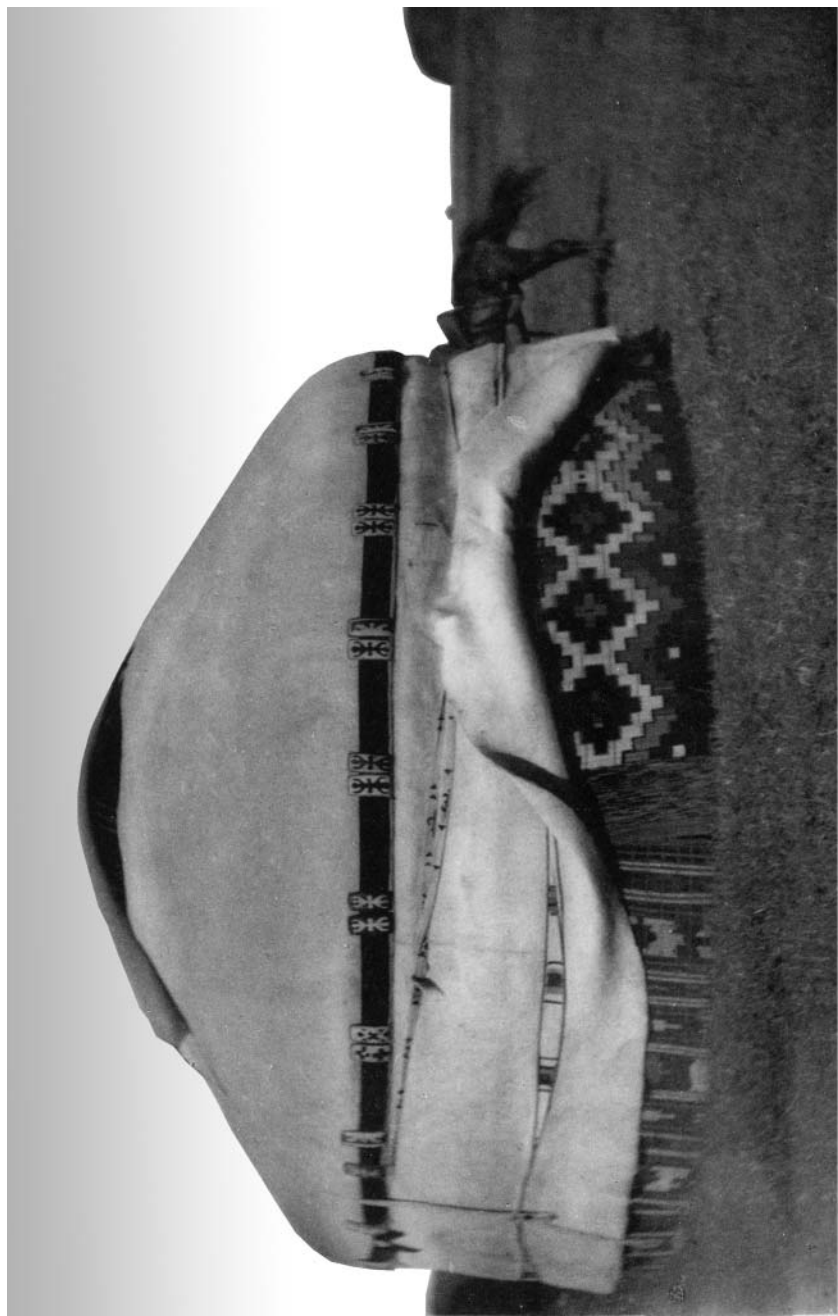
ПРОСТАЯ КИРГИЗКА.



БОГАТАЯ КИРГИЗСКАЯ ДѢВУШКА.



КИРГИЗЪ СТАРИКЪ И ПОЖИЛОЙ КИРГИЗЪ.



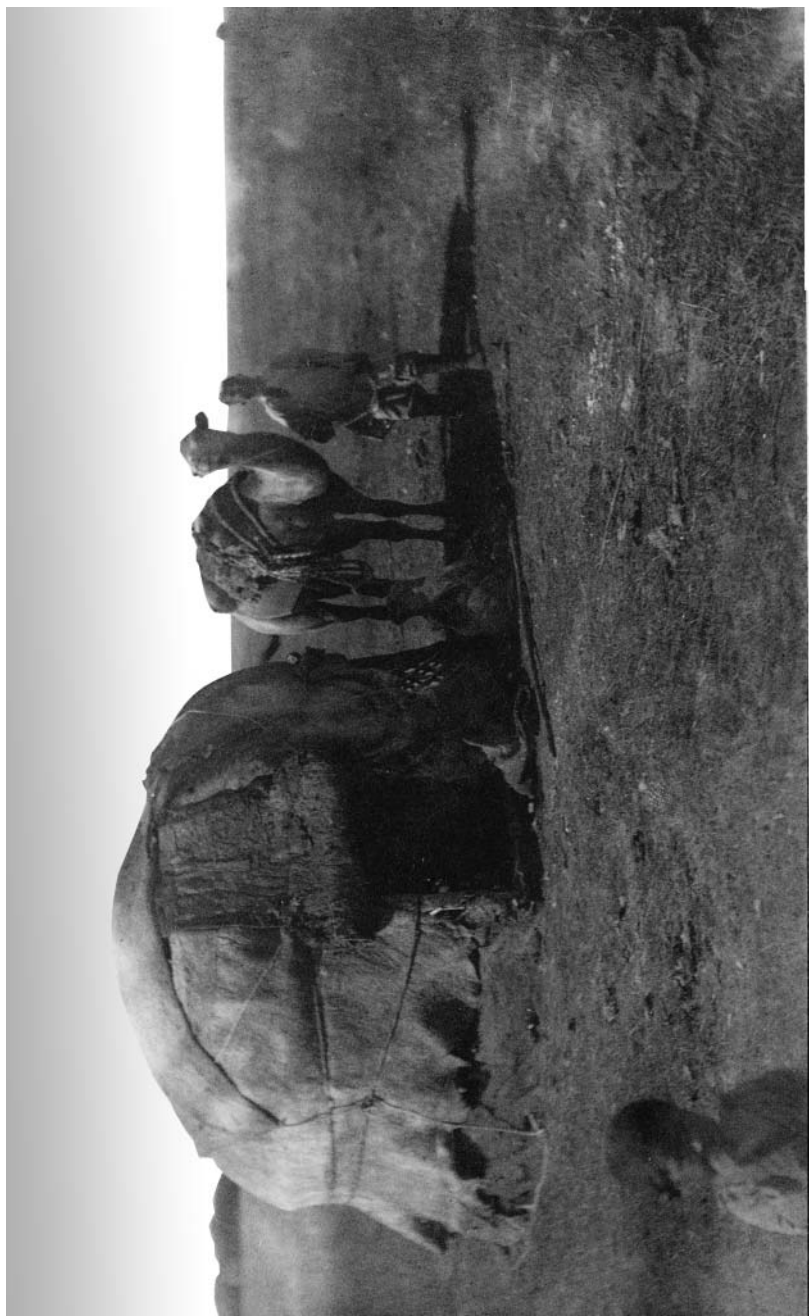
КИБИТКА БОГАТАГО КИРГИЗА.



ПОЖИЛОЙ КИРГИЗЪ.



КИРГИЗЪ СРЕДНИХЪ ЛѢТЪ.



КИБИТКА БЪДНАГО КИРГИЗА.



ДВѢ КИРГИЗКИ НА ВЕРБЛЮДѢ ВЪ ПЛОСКОЙ СТЕПИ.

«Супружескую верность каза́ки соблюдают не особенно строго, и как мужчины, так и женщины не отказываются от тайных любовных приключений» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 335) – так развенчивает сказочный образ казашки Радлов.

К тому же Радлов (там же, с. 314) считал важным отметить, что «казахские женщины позволяют себе общаться с мужчинами гораздо более свободно, чем, например, русские женщины и девушки», а также то, что «особенно назойливыми часто бывают молодые замужние женщины» (там же, с. 332). Стало быть, «традиционная» казашка «не удивляется «четвёртой или пятой части сердца» её мужа не только по причине великой любви к нему, но и в силу понимания данной стороны его казачества как нормального проявления человеческого естества. И ошиблись бы мы, если бы увидели в данной свободе любви архаические остатки существовавшего в первобытном обществе промискуитета или вообще какие-либо пережитки первобытности. В казахской степи браки были не только в большинстве своём моногамны, но и крепки.

Только, в отличие от американского культа семьи, казачья семья была устойчива не в силу возносимой в США благопристойности супружеского быта, а в силу одновременно позитивного восприятия, с одной стороны, свободного, истинного проявления личной жизни, а с другой – социальной необходимости моногамного брака и супружеского постоянства (особенно женского, что естественно для детородной функции женщины); необходимости, так хорошо описанной Ф. Энгельсом в связи с происхождением частной собственности и государства. Многожёнство казахов необходимо признать явлением малораспространённым и больше напоминающим заключение нескольких брачных контрактов, чем восточное «гаремное заключение» нескольких жён, тем более что раздельность, отдельность имущества казахских жён в историческом отношении неоспорима (Левшин А.И. Описание... Ч. 3. С. 108).

Именно из-за этого одновременного, в целом позитивного восприятия свободы любви и необходимости семьи казахские семьи были устойчивы, а общественный порядок не нарушался несмотря на то, что Левшин (Описание... С. 99) отмечал «редкость истинной привязанности между супругами», а Радлов (Из Сибири... С. 313) «неоднократно был свидетелем ссор между супругами».

Думается, на фоне того, что казах, согласно Радлову, «редко пользуется своим правом на многожёнство и ещё реже решается на то, чтобы, согласно мусульманскому закону, дать жене развод» (с. 313), эти «неоднократные ссоры между супругами»

более похожи на «гармонию индивидуальной свободы и тесной солидарности», чем противоестественная благопристойность индустриальной семьи, соблюдать которую просто невозможно и требование абсолютного соблюдения которой подчас и становится причиной разрушения семьи. Посему указание Левшина на «возмущение души европейской женщины... от одной мысли» о казачьем варианте её рыцаря должно укреплять нас во мнении, что «спокойное» отношение кочевой казашки к последнему необходимо характеризовать как информационное. Впрочем, таким же можно считать и древнемонгольское степное отношение к неоднократному изменению нукером своего «законного и природного» подчинения.

Чрезвычайно любопытным в том же отношении представляется нам фундаментальное, невидимое на первый взгляд различие между алтайской песней горя и казахской, образцы которых приводит Радлов. Это различие напоминает вышеуказанную «ментальную пропасть» между восточным и западным монголом и обозначает ценностное расхождение между алтайским и казахским кочевым бытом. Последний, вероятно, является более поздним и производным от алтайского. Вот показания Радлова (Из Сибири... С. 79):

«Когда алтаец умирает, вдова обязана оплакивать мужа всё время, пока он в юрте. Вот образец такого причитания:

Когда ещё был жив мой богатырь,
Я носила шубу шёлковую с золотым воротом,
А после его смерти я ношу
Кожаный халат, как низкие рабы...».

И так далее в том же роде эта алтайская песня не меняет своего смысла и направленности. Относительно же казахской песни горя Радлов (там же, с. 315) свидетельствует:

«Для характеристики такой траурной песни достаточно привести одно из причитаний. Когда умерла дочь султана Батыр-бека Бальгын, её мать пела:

Я вижу твою шапку на шесте,
Напрасно блестит белое серебро,
С этого пути ты не вернёшься,
Поэтому так скорбит моё сердце...
Почему же отдала я мужчине тебя, единственную...
Родится ли у тебя дитя, подобное Бальгын?».

На первый взгляд, приведённые отрывки по своему содержанию кажутся идентичными, тем более что взяты они из похожих похоронных обрядов, но при более глубоком анализе их явления проступают различная направленность этих песен и неоднородность происхождения их смыслов. «Алтайская вдова» горюет о себе, в связи со смертью близкого человека, а «казахская мать» горюет о смерти уникальной личности, безусловно, как близкий человек, но не только в связи с собой. Судьба оставшихся в живых, в том числе и себя, находится у «казахской матери» на «заднем плане» сознания, где-то в подсознании, в то время как у «алтайской вдовы» — на переднем. Стало быть, «алтайская вдова», как бы ни задета по-настоящему лично, она прежде всего горюет о потере семьи и о своей дальнейшей судьбе, а не о личности умершего мужа, что вполне соответствует отмеченному Радловым (Из Сибири... С. 294, 302, 335) более низкому уровню общественного развития алтайцев по сравнению с казахами.

«Безропотное подчинение любой власти» (там же, с. 173), характерное для алтайцев, в противоположность политически активным казахам кочевого общества, нравственная невыносимость для алтайца наёмного труда (там же), распространённого в казахской степи так же, как и байство, и даже играющего определённую роль в смысловом значении самого этнонима «казак» (наёмный слуга — батрак, добытчик), свидетельствуют, что данная «ментальная пропасть» между казахской и алтайской песней горя не случайна и обусловлена разрывом в социальном развитии.

Кстати, возможно, что в части именно социального развития, то есть общественного устройства и характера общения, казахское кочевое общество с его «традиционной структурой», несущей в себе зачатки информационной культуры, было прогрессивнее и Китая, и даже России. Особо горестное отношение к умершему у кочевых казахов тоже можно охарактеризовать как информационное, поскольку оно более полным образом приближено к общечеловеческому эффекту «личностной самотрансценденции» (Франкл В. Человек в поисках... С. 17–18), естественной направленности любого человека вовне себя.

Люди находят свой личностный смысл, выходя за пределы систем, рамками которых они обусловлены, но сама личность этих людей находит свой человеческий смысл, лишь выходя за пределы самой себя, так как человек, безусловно, больше личности, как бы велика и божественна его личность ни была. Подлинно человеческий смысл личность может найти, только выходя за пределы своей

личности. Конечно же, индустриальный человек подобным же образом, как и «казахская мать», переживает утрату близкого человека и человека вообще, но он не приобщает к своему переживанию посторонних; обычно он даже пытается скрыть его как своё личное чувство, как личное дело. В противоположность этому «казахская мать» стремится приобщить к своему переживанию всё общество, но не к себе самой как к переживающему субъекту, а к акту общечеловеческого единства жизни.

Безусловно, в каждом частном случае мы можем, вероятно, найти «манипулятивные» аспекты такого стремления. Но в общем нельзя не признать, что мы имеем дело в данном типичном случае с социальным «актуализированием» (по Э. Шострому) личного переживания: «казахская мать» не скрывает и не подавляет своего горя, потому что ей это просто не приходит в голову. Естественно горевать, когда горько. Более того, она, не задумываясь, а следовательно, не манипулируя своим горем, распространяет свою горечь на всё общество, так как человечество едино в своей естественной человечности и должно сострадать утрате своего представителя:

«Напрасно блестит белое серебро... ..Родится ли у тебя дитя, подобное Бальгын?».

На предмет особой общечеловечности этнического поведения кочевых казахов также можно исследовать отношение найманов к пленному баганалинцу Моноку, описание которого приводит Радлов (Из Сибири... С. 320—323). Его тоже можно назвать информационным. Баганалинец Монок, будучи схваченным найманами и связанным как барымтач, вступил в традиционное песенное состязание с найманской девушкой Опан Кыз, дерзко и даже нагло победил её и вступившуюся было за неё молодую женщину. Гордясь тем, что он баганалинец и «сын старшей жены», он надавил в своих песнях на страх Опан Кыз за её брата, «кровь которого он пролил», а также ввёл в конфуз её заступницу тем, что она «уже имела ребёнка», что для участия в девичьих песнях совсем некстати. Примечательно не столько содержание этих песен и традиционная форма этих песенных состязаний, а то, что пленённому «вору», «пролившему кровь», типа Монока, было позволительно и даже обычно в них участвовать и побеждать.

Исторический материал, необходимый для продолжения анализа в данном направлении, существует в достаточной и разнообразной мере, но исследование этого предмета в полном объёме не представляется нам целесообразным. Для нашего исследования достаточно иметь в виду, что *тесная солидарность свободных*

индивидуумов, способная составить историческую основу будущей информационной культуры, действительно объединяет древнемонгольский и казахский периоды истории великостепного казачества.

Нам же необходимо рассмотреть и исследовать систему быта казахского кочевого общества на предмет выявления в ней главной культурной ценности, определения механизма её реализации в основных аспектах быта и духовного соответствия ей остальных культурных образований.

Существуют ли прямые указания в исторических сведениях на главную ценность в быту и нравственности кочевых казахов, которые могли бы нас в силу авторитетности своего источника избавить от чрезмерно усиленных умозаключений в исследовании интересующего нас предмета? Несомненно, что приводимое ниже показание Левшина (Описание... Ч. 2. С. 240) относится к таковому:

«Равным образом повторены всем пограничным начальникам предписания о построении за Уралом и Иртышом не только длинных помещений для стад и табунов казачьих, но даже домов всем желающим селиться. Сибирскому же начальству приказано немедленно завести на речке Кол Чаклы целые селения и доставить оному все возможные выгоды.

Словом, правительство старалось возбудить в кочующих подданных своих охоту к оседлости, но они постоянно удалялись и донные удаляются от оной, частью по сильной привычке к кочевой жизни, частью по боязни потерять дикую свободу свою, которую ценят выше всех благ».

Из приведённого выше отрывка можно прямо заключить, что «дикая свобода» была связана с «кочевой жизнью» вовсе не прямым образом и сама по себе составляла наивысшую ценность в иерархии ценностных ориентаций казахов как казачьего народа. Это ещё раз подтверждает то обстоятельство, что отличие казачества от номадизма состоит в свободном, индивидуализированном кочевании. И действительно, данное прямое указание не случайно носит осмысленный характер и подкрепляется множеством других указаний Левшина типа следующих (там же, с. 29):

«Закоренелое и, впрочем, справедливое предубеждение всех казакów, что они должны потерять свободу, коль скоро поселятся в домах (правительство русское всеми средствами старалось приобщить кого-нибудь из них, султанов казачьих, хотя для примера, к оседлости, но все их попечения остались тщетными)».

«Подпоручик Ригельман, ездивший к Нурали для «решительного соглашения о постройке надгробного здания, пишет, что казакí,

желая отвратить своего хана от приближения к границам России, напоминали ему о завоевании Казани и Астрахани и уверяли, что если бы жители сих городов, некогда тоже кочевавшие, не поселились, то потомки их были бы и доныне независимы...» (там же, с. 186), то есть свободны.

Из этого видно, что ко всему прочему мы можем присовокупить тот факт, что кочевание казахов особенно беспокоило правительство России, в отличие от кочевания остальных подданных ей народов; и что сами казахи, представители простого народа, вполне осознавали связь своей казачьей свободы со своим свободным, аульным образом кочевания и помнили о потере её в прошлом «татарскими» народами Казанского и Астраханского ханств. Сюда же, видимо, относится мнение Валиханова, что казахи, «как народ казачества», боялись судьбы русского казачества, превратившегося в пограничные войска. И, согласно Левшину, действительно «справедливо» боялись, так как ещё Петр Первый определил казачье направление российской политики по отношению к казахским степям; и правительство как Екатерины Великой, так и её преемников реализовывали его определение и частью использовали казахов как казачьи войска; как это было в случае с исходом из России торгоутов. Тогда, к стыду казахского народа, он всё-таки исполнил полицейскую функцию вместо «отказавшихся» русских казачьих войск, хотя и на свой истинно казачий лад, то есть вдоволь наказаковавшись, а не как организованное, передовое войско Монгольской империи. Одним словом, простые казахи, «целя дикую свободу свою выше всякого порядка и зависимости от законов» (Левшин А.И. Описание... Ч. 2. С. 72), в отличие от тореата и ходжеата, не хотели даже приближаться к границам России, хотя необходимость этого понималась их «благоразумнейшими старейшинами».

Интересным считаем заострить внимание на том, что Левшин (там же, с. 76) казачью свободу, которую он определил в качестве главной духовной ценности казахского кочевничества, называет «дикой свободой», «грубой независимостью», «необузданным своевољством», подавляющим даже «единственные добродетели» казахского характера: «признательность к благодеяниям и почтение к старикам», в которых «только и видишь, что сердце его имеет искру доброты». Следовательно, мы имеем дело не с какой-либо национальной независимостью (суверенитетом народа, государства), а с самой что ни на есть гражданской свободой внутриполитического состояния, с одной лишь поправкой: казачий суверенитет личности выходит за пределы демократического режима.

Левшин ошибочно принимал такой суверенитет за «анархию», безвластие и отсутствие государственного порядка, короче, за отсутствие союза, как-либо объединяющего людей и тем самым предотвращающего грабительства в обществе, сохраняющего самое общество. Такое мнение, конечно же, неверно, определено историко-культурной обусловленностью Левшина как человека русского и, следовательно, по Бердяеву (Истоки и смысл русского коммунизма), восточного.

Данное утверждение подтверждено следующим эмоциональным выражением Левшина (Описание... С. 69):

«Какой мечтатель позавидует обществу людей... в котором, наконец, понимают только выгоды частные, не возносясь до тени понятия о пользе общей, о сём источнике величайших добродетелей, о сём единственном основании счастья всех и каждого...».

Да и не только Левшин, но и человек англосаксонского, индустриального мира, то есть истинно западный, видимо, не понял бы политической природы казачьего суверенитета личности, поскольку она по существу своему является полиархической. А полиархия как совершенно новое понятие в политологии и правоведении, по мнению С.В. Грисюка, несомненно, связана лишь с наступающим этапом информационного общества. Стало быть, казачий суверенитет личности тоже имел информационный характер. Яркий пример тому — смерть знаменитого Баян-батыра. Правление Аблай-хана в Среднем жузе никак нельзя назвать анархическим, но даже Аблай не смог отнять у него права вопреки воле хана объявить джунгарам войну в частном порядке и умереть в ней. И часть войска поддержала его тогда, и он до сих пор славен в казахском народе как истинный казак и до сих пор являет собой дух степного рыцаря-одиночки.

Естественно, что Левшин, в отличие от Радлова, не мог просто принять на чувственно-эмоциональном уровне полиархический режим, в котором каждая личность имеет сферу своего непосредственного контроля не только над своими частными делами, но и над делами, касающимися всего общества. Более того, он считал казачью свободу, главную ценность высшей формы кочевничества, за причину низкой нравственности у кочевых казахов. Но для нашего исследования его «резко отрицательные» оценки о нравах и быте казачьей свободы важны не так, как совершенное признание им этой свободы в качестве наивысшей культурной ценности в казахском этносе.

Это совершенное признание мы находим в его показаниях относительно «причин безначалия» в казахском кочевом обществе XIII–XVIII вв. (Описание... Ч. 3. С. 185):

«Добродетель поставлена природой подле свободы: но она также бежит от чрезмерной вольности, как и от рабства (*Esprit des lois*)». Все соседи каза́ков управляются или монархическим, или деспотическим правлением; все родственные им народы живут в рабстве, достойном сожаления; а они почти совсем не знают подчинённости, у них не существует даже ни имя подданного, ни имя владельца. Явление очень любопытное для политиков! Если будем искать причины оно́го, то главнейшую найдём в образе кочевой жизни сего народа и в бесплодии земель его. Никакая отечественная власть не могла покорить казаков донине (1822 г. — *Прим. авт.*) потому, что не имела средств; а чужеземные владельцы не видят в завоеваниях их десятой доли выгод, нужных для замены той потери в людях и деньгах, которой будет стоить пребывание войска в степях, вообще бесплодных, неприютных. К тому же завладение землями кочевого народа не составляет покорения жителей. Занять страну, каза́ками обитаемую, и даже изжить их из оной, если бы нашлась в том польза, невозможно; но какие силы нужны для удержания в повиновении двух или трёх млн. людей, не имеющих никакой оседлости и цeniaщих грубую свою независимость выше всех благ мира! Вот укрепления, ограждающие каза́ков! Вот непреоборимый оплот настоящего их положения!».

Называемая Левшиным «чрезмерной вольностью» казачья свобода наложила свой отпечаток на многие стороны быта кочевых казахов и пронизывала собою все основные аспекты их нравственности. В частности, это касается казачьей свободы преследовать только свои личные, корыстные цели без каких-либо условий, кроме разве что того, чтобы это могли делать и другие:

«Казалось бы, что люди, имеющие нужды ограниченные, незнакомые с роскошью и не умеющие употреблять своих богатств, должны быть равнодушны к прибуткам и небольшим потерям: но здесь находим совсем противное. Корыстолюбие каза́ков простирается до чрезвычайности» (Левшин А.И. Описание... С. 74). Далее Левшин повествует:

«Казаки не кровожадны, но и это хорошее качество происходит от того же корыстолюбия... Они не стараются истреблять неприятелей потому, что всегда ищут не победы, но добычи. Они не убивают пленных потому, что находят больше выгоды в продаже их бухарцам, хивинцам или др. соседственным народам» (там же, с. 81).

Говоря о «главнейшей причине», почему казахи «не ведут решительной войны» и «не имеют понятия о правильных сражениях», он указывает в том числе на то, «что они никогда не сражаются с

другой целью, кроме корысти», нападая «только случайно, небольшими толпами» (там же, с. 80).

Говоря о склонности кочевых казахов к тщеславию, об их охоте «рассказывать всем свои подвиги», Левшин (там же, с. 84) особо уделяет внимание социальной приемлемости хвастовства материальным достатком:

«Владелец 8000 коней отвечал мне: для чего стану я продавать своё удовольствие? Деньги должен запереть в сундук, где никто не увидит их. Но теперь всякий смотрит на них, знает, что они мои, и всякий говорит, что я богат... Вот каким способом приобретают они уважение своих соотечественников и титул бай (богач), часто дающий им преимущество пред потомками ханов и пред самыми достойными старейшинами. Итак, не у одних просвещённых народов богатство предпочитается душевным свойствам, полудикий, не умеющий пользоваться оным также поклоняется сему кумиру, как и европеец».

Прежде чем завершить свидетельства Левшина относительно казачьего корыстолюбия, сделаем важное замечание касательно именно этого отрывка сведений: причинно-следственная связь между культом казачьей свободы и «чрезвычайным корыстолюбием» весьма напоминает связь между американским культом свободы и «американской мечтой» материального успеха, с тем только отличием, что в общественном поощрении байского хвастовства мы снова наблюдаем гармонию индивидуальной свободы и тесной солидарности в части смысла и назначения казачьего богатства кочевого казаха: оно является не только личным капиталом и инвестиционным товаром, но и всеобщим объектом «эстетического» любования.

Таким образом, заключает Левшин (там же, с. 82), «непостоянство и ветреность казачьего народа, соединяясь с корыстолюбием, делают у него все связи непрочными, и долго будут препятствовать введению учреждений полезных. Хан Младшей орды Ширгазы, с которым говорил о сём предмете, ответил мне: «Наш народ есть стадо диких коз. Сколько ни старайся приучить их к чему-нибудь, при первом шорохе все бегут в разные стороны». Хан Абулхаир в письмах своих Тевкелеву не раз говорил: моя легкомысленная казачья орда».

Ошибка этого заключения очевидна. Как увидим в дальнейшем, при описании модернизации традиционной структуры в XIX в., кочевые казахи, несмотря на то, что сохранили «возвышающий их рыцарский дух, до сих пор присущий всем казакским племенам» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 335), а также своё «непостоянство и ветреность», вполне комфортно вписались во всероссийский рынок и стали жить по-капиталистически, не в пример, по мнению В.В. Гри-

горьева, их «русским учителям». Да и у самого Левшина есть много указаний на то, что широкая торговля, весьма «полезное учреждение» согласно современным взглядам, всё-таки установилась среди казаков, и масштабы её были настолько велики, что были значимы для Российской империи в целом. На наш же взгляд, торговля как социокультурный институт всегда существовала в казахской степи ещё со времён Чингисхана, лично покровительствующего ей как распространитель казахской свободы.

Только благодаря казахской свободе торговля России с «казахскими ордами» Казахстана обрела такой размах и развилась до привития в Степи капиталистических понятий. Иначе казахской торговле требовалась бы целая история установления условий, необходимых для ведения торговли и связанных, прежде всего, согласно Хайеку (Пагубная самонадеянность), с моральным развитием. В частности, это касается великостепенного миролюбия кочевых казахов по отношению к свободе торговли. Левшин это сам признаёт, будучи учёным и потому следующим принципу объективности. Так, после длинных тирад о любви кочевых казахов к грабительствам и разбоям он говорит, что «...прозорливый ум Ея (Екатерины II) не замедлил открыть, что набеги казахские были нередко вынуждены оскорблениями и даже насилиями пограничных россиян, не говоря уже о башкирах... Действительно, многие набеги были плодом мщения...» (Левшин А.И. Описание... Ч. 2. С. 281).

И далее, не в одном только месте (с. 231, 325, 329), он вынужден подтверждать мнение Екатерины, говоря об истоке привычки казахов к набегам на соседние народы, которые их обижали первыми. Кстати, относительно мнения соседних народов о кочевых казахах считаем важным привести свидетельства Радлова, более позитивно настроенного исследователя, а потому полезного для нас в выявлении не столько положительных качеств истории и культуры интересующего нас народа, сколько отрицательных.

Радлов говорит, что:

«...у этих степных кочевников — очень своеобразная цивилизация, поэтому они заслуживают особого рассмотрения. У всех соседей они пользуются дурной славой диких, разнузданных, разбойничьих шаек... С кем вы ни поговорите, всюду услышите то же отрицательное суждение, которое вынес мурта Гази в сатирическом стихотворении о казаках. Этот мурта рисует казаков как потомков четырёх воров и двух нищенков, вступивших в связь и бежавших в степь... «Если мы отправимся в город, схватят нас и казнят, распознают нашу порочность, лучше уж останемся пока в степи». Поэтому-

то и потомки столь же дурны, как и их прародители: «Воровство досталось им в наследство от отцов, Попрошайничество — наследие их матерей, Клятвоотступничество, супружеские измены — Так живёт теперь это нечистое племя» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 248).

Неудивительно, что это общее мнение восточных народов (в том числе русского) выразил именно служитель ислама, поскольку ислам ещё с давних времён был связан с аграрными городами и, по мнению Гумилёва, стал «врагом» степного кочевничества; превратил таких степных кочевников, как бедуины Аравии, в фанатичных воинов веры и не принимал казахской модели мусульманства, а также веротерпимости, завещанной кочевникам казачьей стадии, по Хара-Давану, ещё Чингисханом. Но удивительно, что не только соседи, но «и сам казак высмеивал своё поведение, смеётся над самим собой...» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 248) во многих своих пословицах типа «Джель казак» («ветренный казах») или «Қазақтың ақылы көзынде» («У казаха разум только во взгляде»), связывая своё происхождение с «пегим волком» (Е. Кычанов).

«Читая такие тирады, — продолжает Радлов (там же, с. 249), — легко прийти к мысли, что каза́ки — отбросы тюркского населения Западной Азии, воры и бандиты, бежавшие в широкую степь, так как не желали привыкать к упорядоченной жизни оседлых народов, одним словом, раса, заслуживающая быть уничтоженной. Но на самом деле это не так совсем. Разве не изображали с давних времён и бедуинов как народ разбойников и воров, живущих в полной анархии? Однако бедуины — иного рода и племени, и с тюркскими кочевниками их объединяет лишь то, что те и другие — степные кочевники. Просто мы имеем дело со ступенью цивилизации, противоположной культуре эпохи оседлых народов, и нужно смотреть на их поступки и поведение с другой точки зрения... Каза́ки, несмотря на всю свою ненавистную окружающую анархию, живут самостоятельно, и у них отмечается весьма значительный прирост населения. Я сам долго жил среди каза́ков и имел возможность убедиться в том, что у них господствует не анархия, а лишь своеобразные, отличающиеся от наших, по-своему вполне урегулированные культурные отношения».

И действительно, как в дальнейшем показывает Радлов, «вполне урегулированные культурные отношения», обусловленные казачьей свободой, сводили на нет господство какой-либо анархии даже в такой области, как барымта, не допускали превращения обмана из хитрого плутовства в коварную подлость. Об этом Радлов (там же, с. 333) повествует так:

«Путешественник по казакским степям должен быть всегда на чеку, чтобы... не оказаться в неприятном положении, не стать на каждом шагу жертвой обмана. Я должен, однако, признаться, что это состояние непрекращающейся войны имеет известную привлекательность. В хитрости и плутовстве с казакáками могут сравниться только наши сибирские казаки́, которые также служат обычно проводниками путешественников, и тут надо стараться не попасть между Сциллой и Харибдой».

К «известной привлекательности» казахского обмана, думается, можно отнести и признание Левшина (Описание... Ч. 3. С. 73):

«Замечательно, однако же, что все казакáки умеют соединять доверчивость свою» как черту, «наиболее приближающую их к природе», и «совершенно противоположную характеру большей части азиатцев», со «склонностью обманывать... Обманы их... часты, но не многосложны и не сопровождаются большими кознями...».

Видимо, это «замечательное умение» кочевых казахов соединять глубокое доверие и готовность к «шутливому» или «военному» обману и послужило одной из причин, что Радлов «от души смеялся» по поводу обмана казакáков его казакáми (Из Сибири... С. 334):

«Я от души смеялся, но всё же сказал, что нехорошо присваивать чужую собственность. «Ах, ваше благородие, — с полным спокойствием возразил казак, — ...это не кража; мы всё время находимся в состоянии войны с ними». Казак (русского происхождения. — Прим. авт.) был совершенно прав, это действительно некая разновидность состояния войны, когда казакáки похищают имущество друг у друга и у ближайших соседей, и было бы величайшей ошибкой из-за этих частых хищений считать казакáков ворами по существу. Я часто подолгу жил среди казакáков, и ни разу моему имуществу не был нанесён даже самый незначительный ущерб. Дурная слава, которой пользуются казакáки у своих соседей, совершенно незаслуженна и возникла исключительно в результате своеобразных социальных отношений у этого народа».

Таким решительным образом Радлов заключает свои общие замечания относительно нравов и быта кочевых казахов.

Далее он обстоятельно объясняет, что такое устоявшееся враждебное отношение окружающих народов к казахам определено исторически сложившейся принадлежностью их к оседлой культуре Востока, которая не знала действительного развития частной собственности и, уж тем более, полиархического условного права отдельного индивида «самостоятельно» восстанавливать справедливость. Для окончательного прояснения вопроса о «со-

седних» народах мы и приводим данное объяснение в основных чертах:

«Все эти способы возместить утраченное чужды человеку оседлому, он и представления о них не имеет. Как может крестьянин понять, что какой-то сосед, чей работник нарушил интересы казака, станет взыскивать возмещение за убытки за счёт имущества человека, совершенно ко всему этому непричастного? Даже если бы оседлое население знало правовые отношения кочевников и умело отобрать украденный скот, оно всё равно осталось бы всегда в убытке, потому что после прекращения военных действий казак получает полное возмещение всех своих потерь. При этом он не считается с трудностями, они лишь вносят разнообразие в его монотонную жизнь, а так как он дома не работает, то ему не страшно потерять время. Земледелец же теряет рабочее время, своё и своей лошади, и уже не может его наверстать» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 341).

Любопытным в плане отражения казачьей свободы в казахских нравах и быту является ряд показаний и замечаний Левшина. Всем известен придуманный или, вернее сказать, выстроенный логически, но не существующий исторически «естественный человек» Руссо. Многим было понятно, что эта абстракция «естественного человека» создана для объяснения такого правового идеала, как «общественный договор», и не имеет конкретного исторического воплощения. Но Левшин считал, что кочевой казах это и есть «естественный человек Руссо», с той лишь оговоркой, что «народ, о котором мы говорим, конечно, не состоит из каннибалов; не находит забавы в убийстве... и даже имеет свои добрые качества. «Но, — говорит Левшин (Описание... Ч. 3. С. 68), — если бы Руссо прожил несколько месяцев в казахских ордах, если бы он хорошо узнал народ сей, по невежеству, грубости, беспечности и порывам страстей... то, может быть, мы не читали бы его... рассуждений... «о вреде науки» и о прочих достоинствах «естественного состояния» человека».

Важным здесь представляется то обстоятельство, что восприятие Левшиным в начале XIX в. «ставшего» состояния кочевых казахов как «естественного» органически соответствует концепции древнего (ранее XV в.) казачьего происхождения казахской национальности; тому, что различные варианты народного мифа о казачьем союзе «Алаш» в целом отражают реальное существование в истории Казахстана государства типа общественного договора.

Также интересно его замечание о характерных отличиях кочевых казахов по своей «беспечности и порывам страстей» от вечно полных подозрения людей деспотического Востока. Эта «беспеч-

ность» казахов на фоне их «доверчивости», а также «порывы страстей» на фоне того, что они «любострастны, а следовательно, не кровожаждуши», как это указывал Георги (Харузин А.Н. Киргизы Букеевской... С. 207), вполне естественны для условий казачьей свободы. Там, где «индустриальная», то есть индивидуальная свобода культивируется как нормативная ценность, там всегда, как считает Ясперс, есть доверие. Конечно же, беспечность как оборотная, неотъемлемая сторона тесного сплетения всеобщего доверия с кочевой праздностью казахов не могла не возникнуть.

Кстати, о казахской беспечности, связанной с доверчивостью и праздностью, мы должны упомянуть особо как о казачьей беспечности, то есть «активной» и обусловленной казачьей свободой. Позиция праздного казака весьма активна. На это указывает не только народное поверье о реальной необходимости опережающего, обязательно позитивного толкования любого сна, но и следующее свидетельство Левшина (Описание... Ч. 3. С. 75):

«Столь же неумолим он и во всех вообще требованиях... как бы ни были нелепы его просьбы и сколько бы раз ни была доказана ему невозможность исполнить их, он возобновляет оные при каждом удобном случае. Если же делают ему удовлетворение только с намерением избавиться от него, то успех свой он приписывает не снисхождению того, кто уступает, но слабости его, и становится в требованиях своих ещё неумереннее».

Если сюда прибавить ещё, что кочевой казах «неотступно выпрашивает у родных или приятелей своих всё, что ему нравится», то какого-либо сомнения в его активной позиции по отношению к окружающему миру у нас не останется. То же касается и батыров, чья праздность напоминает праздность древнегерманского воина-профессионала. Только их активность имеет, к тому же, национальный масштаб и проявляется в «буйстве и хищничестве»: «Отличающиеся проворством и удалством в сих неистовствах не только не терпят презрения, но почитаются храбрыми и, получая название батырей, или богатырей, прославляются во всех ордах, имена их воспеваются как имена людей, составляющих украшение и славу народа. Вот героизм казачий. Вот понятие их о величии души!» (Левшин А.И. Описание... С. 77–86).

Помимо этих указаний, пассивность праздной беспечности кочевых казахов должна быть отстранена как несообразная их тщеславию. Последняя, как всеми подтверждаемое и определённое казачьей свободой стремление к славе и самовосхвалению, подразумевает значительное честолюбие явно активного душевного свойства, причём ориентированного исключительно социально.

Радлов повествует (Из Сибири... С. 319): «Никто не посылает свою лошадь на скачки ради приза, так как хозяину лошади этот приз никогда не достанется. Он делает это лишь из тщеславия, предпочитая любой награде славу владельца хорошего скакуна... иначе его повсюду ославят как страшнейшего скрягу».

Вообще же, сетование по поводу беспечности, праздности, одним словом, лени, столь распространённой в казачьих ордах, не представляется в нравственном отношении однозначно правильным актом. Культ труда, поклонение ему в качестве самоценности, как это показывает история всего человечества и отдельных личностей, сопровождался тоталитаризмом (сталинский социализм) и отсутствием творчества (пример Сальери). Может быть, благодаря именно праздной лени казахская степь не знала даже демократического аппарата принуждения, не говоря уже об авторитарном и тоталитарном, обходясь лишь третейским обеспечением полиархического решения всех споров. Может быть, благодаря именно ей существовали в прошлом казахская поэзия и риторика как дела и свойства действительно общенародные. Каждый казах был поэтом и ритором в силу своего казачьего происхождения; в силу того, что только человек свободный в индивидуальном плане может вместо работы поэтизировать и, вообще, говорить красиво, с целью убедить сразу многих. На этот счёт есть прямое указание и у Левшина (Описание... Ч. 3. С. 71):

«Ничем почти не занимаясь, кроме скотоводства, он ни в какое время не видит нужды много трудиться. Жёны и дочери составляют также одну из причин, поощряющих его к лени, освобождая от всех трудов по домашнему хозяйству. Видя хотя немного достаточного казака, лежащего в совершенном бездействии близ турсука... кумыса, нельзя не вспомнить гомеровских циклопов, которые не пахали, не сажали и не сеяли, а жили за счёт богов... Таковая праздность рождает в казаке беспечность, сластолюбие и болтливость. Она же делает его до чрезмерности любопытным и даже жадным ко всяким новым слухам. Никакая почта не может сравниться в скорости с молвой, которая как ветер пустыни разносит новости по ордам казачьим. Коль скоро приезжает в аул гость... то все тотчас собираются слушать его, и за всё угощение никто не требует от него другой платы, кроме рассказов. Богатые и знатные сообщают своим приятелям новости с нарочными вестниками».

Имея в виду это прямое указание, мы не можем отрицать, что именно праздность и болтливость кочевых казахов являлись причиной того загадочного для «невежественного и грубого» народа об-

стоятельства, согласно которому «новость таким образом быстрее всякой почты сообщается во все концы, только бывает искажена прибавлениями» (Харузин А.Н. Киргизы Букеевской... С. 217).

Здесь важно, прежде всего, не то, как была возможна такая скорость массовой коммуникации, да и связи вообще. (До сих пор остаётся загадкой для военной истории оперативность и непрерывность связи между Чингисханом, находившимся на востоке, и отделённым от него исполинскими хребтами Джебе-нойоном, командовавшим экспедиционным корпусом на западе (Хара-Даван Э. Чингиз-хан... С. 140–141)). А именно то, что эти своеобразные средства массовой информации, так называемый «узун кулак», были независимы от власти, самопроизвольны и многочисленны, а главное — по-своему достоверны. Указание автора вышеприведённого замечания о казаках Средней орды (Сын отечества. 1829. Т. V. С. 126) на то, что «новость... бывает только искажена прибавлениями», свидетельствует о реальных основах происхождения циркулирующей в степи информации. М. Михалков говорит, ссылаясь на журнал «Литературная библиотека» (1867. № 11–12), что «обычай угощать... заставляет казаков раз узнавать какие-нибудь новости и сообщать их по аулам... Значительную часть времени мужчины проводят в разъездах по степным аулам, в передаче и отбирании новостей...» (Харузин А.Н. К вопросу... С. 217).

Думается, в таких условиях народной профессионализации никто не хотел быть распространителем информации, совершенно не соответствующей действительности, и уж тем более выдумывать саму новость. Это могло быть лишь в случае личной заинтересованности группы лиц, причём организованной таким образом и снабжённой такими средствами, чтобы блокировать иные многочисленные каналы степной связи; а это должно было быть исключительно редким явлением в казачьих ордах, поскольку «встречающиеся» казаки «никогда не проедут без взаимных приветствий и разговоров о погоде, о скоте и других случайностях» (там же).

Что касается прибавлений, то они целиком обусловлены всё тем же неизбывным стремлением казака «приукрашивать своё и без того неубедительное повествование», «для того, чтобы выставить в более выгодном свете свой дар рассказчика» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 333). Думается, эта праздная разговорчивость кочевых казахов, несомненно, и являлась условием их свободной коммуникации. «Разумеется», как указывает Радлов, «разговорчивость казаков породила и некоторые недостатки — болтливость, хвастливость, лживость, любовь к злословию. Но ко всем этим недостаткам при-

мешивается какое-то детское добродушие, так что их рассказы вызвали у нас лишь улыбку, и мы нередко с удовольствием слушали их бессовестное бахвальство» (там же). В том же духе Радлов обстоятельно продолжает перечислять отрицательные и, к сожалению, неотъемлемые системные признаки казачьей свободы в социальной коммуникации (там же, с. 331–332):

«Особенно надоедают путешественнику гости-казáки своей словоохотливостью, говорливостью. Если несколько казáков собираются вместе, они не в состоянии держать язык за зубами. Пока обстановка непривычна и занимает их, они беседуют довольно тихо. Но как только они освоились с чужеземцем, тотчас же начинаются разговоры, и вскоре приезжий окружён группами беспрестанно болтающих людей, которые о нём уже и не думают. Непрестанный разговор и смех слышатся буквально день и ночь. На Берели я не мог спать и потому разбил свою палатку в ста шагах от юрты рабочих, так как они бодрствовали и болтали посменно. Пока одна партия предавалась ночному сну, остальные сидели у огня, и текла задушевная беседа. Но едва они укладывались, как поднимались первые, и возобновлялся только что прерванный разговор...

Казáки во всём являются прямой противоположностью алтайцам. В то время как последние в общем спокойны и рассудительны, казáки изменчивы и всегда в движении. В любой казакской юрте всегда толчея. Ни мужчины, ни женщины не сидят на одном месте подолгу. Все — мужчины, женщины, дети — непрерывно болтают, повсюду слышатся шутки, смех, поддразнивания. Часто ссорятся, громко, неприлично бранятся, и постороннему случается быть свидетелем даже потасовок.

В общем, однако, следует сказать, что назойливость казáков не производит на гостя тягостного впечатления. Несмотря на их бороды, а нередко и седые волосы, эти люди — просто большие дети, охваченные любопытством, любовью к лакомствам и жаждой развлечений. Настоящие наглость и нахальство — очень редкое явление».

Учитывая эти показания, приходишь к выводу, что все эти отрицательные характеристики казачьей коммуникации, в принципе, не так страшны, когда находишь в числе положительных её черт развитие риторики. Вот что пишет по этому поводу Радлов (Из Сибири... С. 331–332):

«Болтливость считается основным свойством женщины, умение вести беседу в обществе рассматривается как долг мужчины. Об этом говорится в старой притче:

...Не бери плохую жену
Только потому, что мал калым;
Если ты возьмёшь плохую жену,
Не родится хороший сын,
Который сумеет говорить в собрании...

Нет ничего удивительного, что народ, который так любит поболтать, как каза́ки, достиг также и большого красноречия. Каза́ки выделяются среди всех своих соседей даром речи. Речь каждого каза́ка течёт плавно и свободно. Каза́к так владеет словом, что он не только может произносить длинные импровизации в стихах, но и обычная его речь отличается определённым ритмом в построении фраз и периодов, так что и она нередко подобна стихам. Она образна, выражения ясны и точны, так что каза́ков можно с полным основанием назвать французами Западной Азии...».

Особенная важность указанного следствия казачьей словоохотливости и свободы слова определена тем, что риторика является в качестве способности народа если не первопричиной, то, по крайней мере, атрибутикой правового государства как идеальной степени демократического развития.

В этом смысле можно даже сказать, что правовое государство как гражданский идеал наиболее полным образом будет реализовано лишь в полиархическом режиме информационного общества, когда риторика, как безусловно активное искусство речевого воздействия на общество, станет снова общенародной способностью и достоянием каждой личности. Суть сказанного в том, что главнейшую практическую, то есть связанную с реализацией, проблему правового государства составляет страх или стеснительность, в общем, нерешительность человека в деле личного отстаивания своих естественных прав. В каждом конкретном случае, а особенно при столкновении один на один с бюрократией, то есть с «заинтересованным» и потому бессмысленным формализмом, люди предпочитают приспособляться к ней, несмотря на раздражающее их внутреннее недовольство; предпочитают слушаться и слушать, а не говорить и убеждать, поскольку на свои слова надежды не питают, и наносят тем самым ущерб динамическому правовому состоянию общества.

В рассматриваемом же нами случае (казачьей склонности к риторике) неизвестна эта нерешительность и речевая пассивность, тем более, если речь идёт о ситуации социального взаимодействия, где от активности каждой стороны зависит её исход. Может быть, именно страсть к разговору, любовь к риторике способствовала

тому, что в «старой казачьей притче» подчёркивается ценность умения «говорить в собрании» и то, что это умение культивировалось у сына с рождения «хорошей женой» на базе его этнической страсти к словоохотливости и болтовне.

Риторика это не просто красноречие, как сейчас везде принято воспринимать. Это культурная речь, связанная с живым мышлением и нацеленная на практический результат. Именно о понимании этого свидетельствует приведённая выше притча кочевых казахов.

Вообще, необходимо отметить, что о риторике как о социальном институте, связанном непосредственно с философией, моралью и демократией, уже сказано Н.А. Безменовой (Очерки по теории и истории риторики) довольно весомо, хотя и возмутительно мало, ведь современное состояние риторической науки весьма плачевно.

Кочевые казахи, несмотря на их «естественную природность», часто принимаемую за традиционную, понимали культурное значение риторики, как это мы уже видели. Поэтому мы должны отдать должное их «болтливости», столь им присущей, вспомнив слова Монтескье. Когда-то в ответ на обвинение риторики в аморальности, идущее ещё от греков, Монтескье ответил так (Безменова Н.А. Очерки по теории...С. 16): «Море поглощает корабли, затопляет города и страны, однако оно полезно людям. Свобода слова, всегда способствовавшая развитию риторики, есть вещь относительно полезная обществу...».

Подобным же образом мы должны отдать должное казачьей «праздности», породившей эту болтливость и предотвратившей культ необходимого труда во имя свободной игры. Любая культура, по крайней мере в элементарной основе своей – игровая. Это классически показал уже Хёйзинга в своём труде *Homo Ludens*. Но культура кочевых казахов – игровая вдвойне, так как она имеет ещё и внутри себя своеобразный культ игры.

Если быть более смелым, то можно даже сказать, что игра осознавалась кочевыми казахами как культовый объект: игровой настрой пронизывал их массовые празднества, народное искусство и вообще весь их жизненный быт. Вспомнить хотя бы то, что рождающемуся с трудом казачёнку всегда «помогало» полушутливое требование «всяк входящего» – «шыкъ», то есть «выходи» (А.И. Левшин), и то, что его своенравное детство сопровождало до комичности сердитое и нежное отцовское «шешангди бокта!», то есть «ругай мать» (В.В. Радлов).

Эти специфически казахские обыкновения как бы подтверждают, что сама жизнь осознавалась кочевыми казахами как игра, пусть

даже и трагическая («жалган» — «иллюзия, понарошку»). И в этом смысле они действительно созерцатели, а не люди традиционной стадии «детского» развития человечества.

Игра у кочевых казахов являлась своеобразным способом личной жизни и общественного бытия, и это вполне соответствует их индивидуализированному порядку конкуренции, риторическому настрою и, следовательно, управляющему отношению к окружающему миру. Игра же и породила тот народный негласный императив, что надо быть музыкальным и поэтическим, установила необходимость быть развлекательным. Радлов пишет (Из Сибири... С. 323): «Казáки вообще прекрасно владеют речью, любят рассказывать, часто каламбурят. Их беседы всегда остроумны и полны подтруниваний друг над другом. Неудивительно поэтому, что у них возникла богатейшая народная поэзия (кара-соз)». О том, что этот этнический императив развлекательности, бывало, проникал весьма глубоко в существо казахской души, свидетельствует следующее показание Левшина (Описание... Ч. 3):

«Видя казáка равнодушно и иногда со слезами слушающего... какое-нибудь трогательное происшествие, видя его восхищающегося не только изящными предметами и хорошими делами, но и даже удачными выражениями, думаешь, что он, должно быть, добр и сострадателен. Мысль сия исчезает при взгляде на нечувствительность его к бедным соотечественникам своим», то есть нищим.

В данном показании Левшина следует обратить внимание именно на игровую поддержку общества игровой развлекательности личности. Относительное же, не противоречащее казачьей боязни быть «ославленным как жадный» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 331), безразличие к самому несчастному положению нищих, думается, было обусловлено закономерным презрением к бедности.

Недаром у казахов до сих пор слово «бай» выражает ещё и супруга, а лошадь у кочевых казахов была одновременно и «высшим средоточием красоты», и главным средством накопления богатства. Она как «воплощение всего животного мира» называлась коротко — «мал» (Левшин А.И. Описание... С. 275), то есть скот. А про скот Валиханов (с. 30) замечал:

«Оригинально приветствие казака: «Здоров ли твой скот и семейство?». Очень понятно, что скот, как источник благополучия и счастья, гораздо более значит для него, чем семейство...».

Не стоит, конечно, оправдания бывшее казахское безразличие к нищим беднякам, но оно вполне понятно в рамках указанных ценностных ориентаций казачьего союза и интересует нас на настоя-

щий момент в меньшей мере, чем культ игры, рассматривающийся здесь как причина столь глубоко развитого и широко разветвлённого в «невежественном народе» искусства.

О последнем и о том, что сцену простой народ устраивал, не нуждаясь в помосте, свидетельствует Левшин (Описание... Ч. 3. С. 112):

«Песни почти всегда импровизируются; это обстоятельство делает их чрезвычайно занимательными и разнообразит увеселение поющих. Они или разделяются на два хора... в одном женщины, в другом мужчины, или составляют пары для дуэтов. Женщины в песнях выражают *преимущества своего пола* (выделено автором) и жалобы на мужчин; мужчины, в свою очередь, оправдываются, восхваляют себя и описывают прелести любви... говорят колкости».

Конечно, мы не можем с полным научным основанием отрицать указанные Левшиным «невежество и грубость» кочевой цивилизации казахов, так как не найдём в ней ни начатков научного образования, ни культурных, «аристократических» манер обращения. Но учитывая указание их вкупе с рассмотренной выше «беспечностью», имеющей столь интересные для Востока оригинальные последствия, и указание самого Левшина (Описание... Ч. 3. С. 111) на то, что «как ни грубы казачьи красавицы, но до сей свободы (коснуться руками в скачках её груди) допускают только тех, кто им нравится», необходимо сделать вывод довольно интересного свойства, принадлежащий Оруэллу (Эссе разных лет). На примере англичан Оруэлл познал, что демократия, как это ни странно, основывается на невежестве народа, а не на его научной образованности и интеллектуальной развитости. Оруэлл говорил, что английская демократия, как оплот мирового демократизма, проистекает из терпимости английского народа к чужому мнению. Сама же эта терпимость обусловлена невежеством англичан: они просто не могут понять глубины чужих мнений и принимают всё разом, не смотря на их несовместимость; воспринимают их поверхностно и, следовательно, терпимо. Конечно, Оруэлл как писатель, художник утрировал английскую действительность, но показания Радлова вынуждают нас более внимательно отнестись к его выводу, выявить в нём рациональную сторону применения к кочевым казахам. Вот что Радлов пишет в заметках о среднеазиатских ханствах (Из Сибири... С. 565–566):

«Никто не станет спорить с тем, что умственный труд (исследование и учение) укрепляет дух и шлифует ум. Однако у совсем необразованных людей можно встретить разумные суждения и известную пронизательность. Речь казаков плавна. Они красноре-

чивы, остроумны и язвительны, зачастую поразительно находчивы, и каждый, даже самый необразованный из них, настолько владеет своим языком, что в Европе нечто подобное можно увидеть лишь у французов и русских. Казакам-рассказчикам присуща весёлая и приятная манера изложения. Каракалпаки, туркмены, а также узбеки-крестьяне, жившие в долине Зеравшана, говорят хуже, чем необразованные кочевники, а образованные классы городского населения владеют речью совсем плохо, затрудняются в подборе слов, и беседа с ними крайне неинтересна...

Центром образованности является медресе... Разумеется, это преобладание религиозной учёности объясняет, почему в ханствах образованность сочетается с фанатизмом. Чем больше отдаётся человек науке, тем более фанатичным мусульманином он является... Как раз самые крупные учёные разжигают религиозную нетерпимость. Они — постоянные подстрекатели и зачинщики беспорядков в Средней Азии... И *они* вынудят каждого хана расторгнуть договоры с неверными, которые уже с самого начала являются предательством...».

Далее, описывая «образованную», то есть фанатичную, жестокость оседлых тюрков-мусульман в сражении с русскими, Радлов (там же, с. 568) свидетельствует:

«...У одного казака ежедневно вырывали по зубу, потому что его зубы, которыми он ел хлеб неверных, недостойны и дальше пережёвывать пищу, данную богом».

Думается, «невежество» кочевых казахов, то есть их поверхностное восприятие ислама, сыграло немалую роль в том, что их общественный строй был более гуманен и в этом смысле — просвещённой.

Взять хотя бы их открытость по отношению к представителям чуждых и даже враждебных им культур, которую невозможно поставить ни под какое сомнение, в отличие от их пресловутого «гостеприимства и миролюбия», которые несколько преувеличены в части распространения на чужеземцев. «К инородцам» кочевой казах «менее добр и простодушен», но зато он добр и простодушен «до беспредельности к своим собратьям» — таково было одно из общих мнений в своё время (Харузин А.Н. Киргизы Букеевской... С. 214). И, тем не менее, кочевые казахи, несмотря на то, что «они ненавидели сартов», то есть оседлых тюрков, называвших казахов «неверными из-за их пренебрежения к некоторым религиозным предписаниям» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 566), без проблем принимали даже этих сартов в свою среду, давая им названия «шала-казак», что буквально означает «не вполне казах».

Неважно было, какой ты национальности и вероисповедания. Если ты селился или жил «среди казахов», скрываясь от преследований и пребывая в казачестве, то ты был почти что казах, то есть полуказах. Интересно в этом отношении указание Харузина на то, что, хотя «каза́ки же со своей стороны относятся к каракалпакам с пренебрежением и избегают выдавать замуж за них, сомнения быть не может, что недалеко то время, когда каракалпаки, сблизившись с каза́ками и утратив своё родное, сольются с ними до неузнаваемости, т.е. пойдут по пути Ногайского рода, который ещё в 50-х гг. стоял вне казачьих родов»; поскольку «заметно у них желание сблизиться с каза́ками» (Харузин А.Н. Киргизы Букеевской... С. 35). Думается, надо добавить: и поскольку «казачьи степи» на протяжении всей своей истории принимали всех (Аристов Н.А. Заметки... С. 76), кто не отнимал у них казачьей свободы.

Кочевые казахи, «изворотливые и хитрые», в сущности, однако, «чистосердечные, добродушные и преданные», являлись «заклятыми врагами любого труда» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 568) и, может быть, поэтому создали более гуманный, хотя и необразованный строй общества. При этом строе существовали частная собственность на землю и совершенная свобода торговли вместо «среднеазиатского базара». О последнем же Радлов писал (Из Сибири... С. 567–569):

«Несмотря на присущее исламу пренебрежение к мирской суете, деньги — единственный кумир этих людей, и даже узы кровного родства не могут им помешать... Пожалуй, нигде так не торгуются, как на среднеазиатских базарах. При этом торговец старается обсчитать и обмануть покупателя... Даже... продав товар, просит ещё силу (подарок). Основной чертой горожанина наряду с алчностью является скупость... Поэтому люди богатые живут так же почти нищенски, как и бедняки... Кроме корыстолюбия и жадности, основными чертами их характера являются трусость, жестокость, коварство и мщенье... сладкая, но исполненная скрытой злобой улыбка».

Общественный строй кочевых казахов не знал этих отрицательных явлений «просвещённого» азиатства, но был глубоко непонятен и потому враждебен всем, окружавшим его со всех сторон, восточным народам, так как действительно был обусловлен, как пишут многие вышеуказанные этнографы, «невежеством, грубостью, беспечностью и порывами страстей».

Чтобы придать данному утверждению большую основательность в научном смысле, необходимо обратиться к вопросу о роли женщины в обществе, о её сексуальных и, вообще, человеческих правах. Вопрос о женской свободе есть главный в деле определения

степени современной прогрессивности общественных нравов и быта. Известно, что древнемонгольский период казачества отличался исключительно высокой степенью женской свободы. Бывало, что женщины становились даже императрицами, и им подчинялись, и они правили на основании тех же прав, что и императоры, даже если они были глупы и недостойны этого, как, например, императрица Туракина (Гумилёв А.Н. В поисках... С. 150). Считается, что это было обусловлено в немалой степени кочевым бытом древних монголов. Вот свидетельство Марко Поло:

«Жёны, скажу вам, и продают и покупают всё, что мужу нужно, и по домашнему хозяйству исполняют». Может, поэтому женщины «не могли быть взаперти, изолированными» (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 55). Казахский период казачества не сильно изменил положение женщины в обществе, разве что прибавил ей сексуальной свободы. Вот показания Левшина (Описание... Ч. 3. С. 9):

«Правда, что их не заключают в гаремы и предоставляют им свободу в обращении с мужчинами; но снисхождение сие невольное; ибо: 1-е... кроме богачей имеют большею частью по одной жене, и женский пол не может нарушать общественного порядка потому, что сей порядок не существует. 2-е... казачья кибитка не может защищать от любопытных и не остановит поползновения к неверности. 3-е. Турки, персияне и почти все прочие поклонники Магомета имеют у себя невольников... и евнухов... Казаки же очень редко держат у себя первых и, к счастью соседей своих, совсем не знают последних; сами же ленивы: следовательно, жёны их, занимаясь всеми домашними работами, не могут не показываться сторонним мужчинам».

Большинство казачьих жен в период кочевых казахов имели право бросить мужа. «Байбича могла оставить мужа, если имеет к тому важные причины, и возвратиться к родным своим», согласно Левшину (там же, с. 108). И вообще старшая жена, согласно Радлову, «считалась единственной и полновластной хозяйкой в доме» (Из Сибири... С. 313). Об этом Радлов сделал следующую заметку из типичной казахской песни (там же, с. 130): «...участь девушки — быть главой дома не среди своих, а у чужих. Лишь на чужбине она может стать **настоящим (самостоятельным)** человеком (выделено автором), и в этом её назначение.

Каждая девушка думает о замужестве,
Хочет быть главою дома,
Хочет назвать скот своим собственным,
Выполнить свой человеческий долг...».

Левшин (Описание... Ч. 2. С. 181) излагает следующие сведения относительно политических прав способных женщин казахского кочевого общества по сравнению с другими восточными народами:

«Неплюев и Тевкелев, стараясь об избрании Нурали, весьма много действовали посредством матери его, Ханьши Папай, которая по уму своему пользовалась отличным уважением всей Меньшой орды и имела иногда весьма сильное влияние на управление оной. (Она имела печать со своим именем: отличие совсем необыкновенное в народе, который привык обращаться с женщинами, как с невольницами, удаляя их от всякого участия в делах общественных)».

Конечно же, нельзя воспринимать отношения между полами в казахском кочевом обществе как идиллические и вообще как-либо идеализированно. В этом отношении весьма ценными для обоснования нашего исследования, достоверными сведениями являются следующие показания Радлова как позитивно настроенного к кочевым казахам свидетеля (Из Сибири... С. 310):

«Казак смотрит на жену как на собственность, которую приобрёл за относительно большой калым... Обращается с женой значительно строже (чем калмыки Алтая), зачастую даже грубо». Очевидно, такое грубое отношение мужа к жене определено, с одной стороны, его нежеланием разойтись с ней, расстаться с таким, в буквальном смысле слова, дорогим «имуществом», а с другой – отсутствием у него возможности ограничить сексуальную свободу этого вольнолюбивого «имущества». А поскольку кочевые казахи не были, подобно кыргызским манапам, «кровожаждушими», по причине их «корыстолюбия» (Левшин) и «любострастия» (Георги), то постольку дело дальше побоев редко могло пойти.

Да и вообще, необходимо заметить в плане теоретического размышления, что «конфликтность» внутри казачьей семьи протекает именно из свободы жены. Иначе мы наблюдали бы среди кочевых казахов обычно идиллическую, восточную картину, когда довольный муж просто обожает свою жену, зачастую не имеющую права даже задавать вопросы, не то чтобы видеть что-то ещё, кроме него самого. Поэтому малоудивительно, что «грубое» отношение к жене было сопряжено у кочевых казахов со свободой женщины в личном и общественном плане.

Относительно последнего Радлов вторит Левшину следующим образом (Из Сибири... С. 314):

«При всём при этом женщина всё-таки пользуется большей свободой, чем у калмыков. Она принимает участие в различных празднествах, причём для женщин ставят специальные юрты. Женщины

из соседних аулов часто бывают в гостях друг у друга. Нередко даже устраиваются пиршества и угощения, в котором участвуют только женщины. Они принимают участие в каждом собрании, в играх и вместе с мужчинами поют в хоре и при состязаниях певцов. В разговоре мужчины и женщины обмениваются шутками...».

И это всё при сравнении лишь с кочевыми калмыками. Приводя же к сравнению исламские среднеазиатские цивилизации с высоким развитием науки и образования, Радлов (там же) пишет: «Разумеется, у кочевого народа не может быть и речи о таком же строгом разделении полов, как у оседлых мусульман».

Надо надеяться, что современное положение женщины в среднеазиатских народах несколько отличается от исторического, описание которого приводит Радлов (там же, с. 569–570):

«Подобно всем мусульманам, в общественной жизни у них принимает участие только мужчина... Лишь изредка проскользнет между пёстрыми группами мужчин маленькая тщедушная фигурка в длинном, закрывающем голову халате... Это женщины. Они крадутся, словно преступники, боящиеся дневного света, мимо групп мужчин, почтительно уступая дорогу каждому встречному.

...Мужчина редко появляется на заднем дворе, там живёт несчастная рабыня мужчины, которая робко изо дня в день занимается своим однообразным, безотрадным трудом. Она сидит там в уединении, около неё играют дети. Она шьёт, прядёт, готовит пищу, а потом укладывается спать в каком-нибудь тенистом месте. Она медленно делает свою однообразную повседневную работу, и ясно видишь, как опротивела ей эта жизнь. Она не знает никаких развлечений; лишь изредка проскользнет к ней соседка, её единственная собеседница. Хорошо ещё, что зной действует на неё усыпляюще, иначе трудно было бы вынести такое существование».

Даже не обращаясь к научному подходу, а руководствуясь лишь здравым смыслом, мы отнесём это сравнение не в пользу образованности и даже вынуждены будем, в случае воображаемого личного выбора, предпочесть «невежество» казачьих орд. И этот выбор будет вполне очевиден, несмотря на то, что казачьи орды по своему «невежеству и грубости» настолько «распустились» в сексуальном отношении, что сексуальная свобода приобрела у них характерный и, может быть, даже культовый оттенок, проникла в обычаи и игры казахского народа.

Вот два наиболее важных указания Радлова (там же, с. 307) на отрицательные стороны традиционного казахского быта. Вот первое:

«Когда выплачена большая часть калыма, жених получает право посещать невесту, однако это происходит *как бы* (выделено автором) без ведома родителей. Невеста и братья с сёстрами ставят отдельную юрту, в которой спит невеста. Ночью появляется жених, спешивается недалеко от аула и ждёт невесток, которые тайком ведут его к ложу невесты. Однако он должен уехать из аула до восхода солнца, пока не встали родители невесты. Очень часто такие посещения длятся годами, прежде чем будет совершено бракосочетание. Разумеется, такие отношения порождают безнравственность невест, так как теперь они могут безнаказанно вступать в связь и с другими юношами из соседних аулов».

А вот второе (там же, с. 335):

«Отношения между полами у казаков не так благопристойны, как у алтайцев. Шутки между сверстниками мужа и нередко очень молодой женой, так же как разговор между мужем и женой в присутствии свидетелей, часто становятся совершенно непристойными, приобретая чрезвычайно чувствительный и похотливый характер. Однажды на Бухтарме я наблюдал танец двух казаков, отчётливо показавший, какое удовольствие получают казаки от проявлений самой грубой чувствительности. Оба танцора с помощью своего рода пантомимы изображали различные виды домашних животных в момент половых отношений, а затем и людей... Всё это проводилось с такой похотливостью, что даже европейские проститутки самого последнего пошиба не могли бы быть бесстыдней... Публику составляли не только мужчины, но также старые и молодые женщины, даже юные девушки, и все смотрели на это омерзительное представление, вскрикивая от удовольствия. И после этого ещё говорят об испорченности цивилизованного мира...».

Конечно же, этот своеобразный казачий культ сексуальной свободы необходимо назвать безнравственным. Но эта «естественная безнравственность» невежественного кочевого казаха, который, по сведению Терещенко, «при виде хорошенькой женщины обнаруживает порывы кипучие» (Харузин А.Н. Киргизы Букеевской...), во всяких отношениях всё же лучше, чем антинравственное проявление подавленных сексуальных потребностей в «образованной» среде оседлых мусульман, например узбеков или таджиков. Радлов (Из Сибири... С. 570) свидетельствует:

«Мужской двор большую часть дня пустует... однако к вечеру приходят гости... Такое собрание бывает особенно оживлённым, если его почтит своим присутствием мулла... и прочитает что-либо весьма назидательное... Крайне сомнительно, однако, настраивает

ли это чтение гостей на религиозный лад, почти что сразу же вслед за уходом муллы... приводят мальчика в женском платье... и мальчик начинает свой танец, состоящий из ужасно непристойных вихляющихся движений и в высшей степени гадких и непристойных ужимок. Танец сопровождается игрой на чрезвычайно неблагозвучном струнном инструменте. Все смотрят жадно похотливым взором на танцующего бачу, который бросает на... почти обезумевших... стариков кокетливые взгляды... и я лучше умолчу о том, чем завершается праздник. Здесь ежегодно ввергают в разврат и морально убивают тысячи мальчиков 8–10 лет».

Таким образом, сексуальная «распущенность» в быту кочевых казахов, как и их хвастовство, отличалось открытостью, а потому, какой бы она низконравственной и безнравственной ни была, не могла стать противонравственной. А то, что она была присуща к тому же и женщинам, в казачьих условиях общественного быта являлось лишь уравнивающим фактором, свидетельствующим о реальном существовании их личных прав, о формальности некоторого юридического ограничения их правоспособности (в частности, речь идёт о непринятии в судебном процессе женского свидетельства в качестве достоверного, к чему многие находят разумные доводы). В этом смысле женское сообщество должно быть благодарно таким невежественным сексуальным нравам, бытовавшим в казачьих ордах, поскольку именно они довели участие казашки в жизни кочевого общества до индустриальной степени прогресса, а может быть, в некоторых отношениях, и до информационной.

Именно они, по всей вероятности, сыграли немалую роль в деле негласного, всенародного и многовекового противодействия влиянию исламского просвещения, по крайней мере, в части принятия агрессивных и манипулятивных аспектов мусульманства, в том числе и аскетических жизнеотрицающих начал.

Письменное воззвание бухарского аталыка, посланное Сырымю в 1788 году в ходе русско-турецкой войны, ярко свидетельствует о безразличии казахов к исламской «духовной» экспансии, когда они уже и сами считали себя «вполне верными сторонниками Аллаха»:

«...Слышим мы, что у вас, казакóв, собственных мудрецов, или учёных людей, нет; почему никак не можете исполнить узаконений Пророка нашего... У нас ныне находится источник мудрости: ибо из всяких народов, а именно из узбеков, таджиков, арабов и туркменцев, много есть учащихся в школах наших; а от вас, народа столь многочисленного, не находится ни одного ученика... Если же вы, народ казачий, имея возможность исполнить наше предложе-

ние, оставите оное без исполнения, то сделаетесь на сём свете изменниками Богу, а в день воскресения будете гореть в адском огне» (Левшин А.И. Описание... Ч. 2. С. 302).

Думается, дух бессильной злобы данного послания определён был тем, что манипулятивное желание среднеазиатского духовенства овладеть душами невежественных псевдомусульман беспомощно натыкалось на исторически сложившуюся систему казачьего быта и степных нравов кочевых казахов.

Н. Рычков в своих дневниковых записках 1771 года говорит, что «казаки хотя и содержат веру магометанскую, но неизвестно им не только истинное богослужение сего закона, но даже самые малейшие духовные обряды. Они не имеют собственных священников...» (Харузин А.Н. Киргизы Букеевской... С. 91). Даже в 1829 году о «казаках Средней орды» бытовало такое мнение: «Кроме часто повторяемого «из глубины души алла», редкий казак знает какую-либо молитву и имеет понятие о Коране... Наружного же богопочтения они вовсе не изъявляют, мечетей не имеют...» (там же, с. 93–94).

А Мейер (там же) повествует, что кочевые казахи «посты мало соблюдают, особенно простой народ (по причине врождённой прожорливости их), имеют решительное отвращение к мечетям... (по причине физической: душливый воздух мечети неприятен для степняка)».

На фоне этих сведений достоверность нижеследующих показаний Левшина (Описание... Ч. 3. С. 54–56) заслуживает доверия:

«Молиться по пяти раз на день находят они для себя трудным; мечетей и избранных из среди себя мулл не имеют; всякий молится когда и где хочет. Некоторые совсем никаких обрядов религии не исполняют. Мусульман так редко в сём народе, что ислаимзм совсем бы мог в нём угаснуть, если бы не поддерживали онога духовные, часто приезжающие из Бухары, Хивы и Туркестана муллы, определяемые правительством русским к ханам и родоначальникам, для исправления при них должности письмоводителей. Едва ли кто из казаков был в Мекке, но они почитают Туркестан... По их мнению, многие могилы, в степях существующие, скрывают в себе останки святых (Авлия). Они ездят им поклоняться... приносят им в жертву скот, который тут же сами съедают...».

Особенно анекдотичным представляется случай, приведённый Валихановым: «Знаменитый в Средней орде султан Барак, умерший в 1749 г., слыша постоянное упоминание вместе с именем Аллаха Мухаммеда, спросил о том, кто это и почему имя его всегда вместе с Аллахом, предварительно выразив при этом своё уважительное

предположение о нём в словах «должно быть, был малый разбитой». Вот уж воистину казачье восприятие единственного пророка «великого и всемогущего единственного Бога».

По всему вышеизложенному правомерным будет поддержать мнение, которого держится Готовитский, о том, «что ислама собственно среди казаков никогда не было» (Харузин А.Н. Киргизы Букеевской... С. 95). Более того, как мы уже указывали мнение Гумилёва, ислам был врагом степного кочевничества. Но как же тогда получилось, возникает вопрос, что ислам всё-таки привился в казачестве казахского периода развития?

Вероятно, тому послужило две причины: первая — древнемонгольский период казачества, настроенный к исламу более воинственно, чем казахский, прекратил своё существование вместе с выпадением из казачества Монголии как восточной части Великой степи и распространением в ней буддизма; вторая — казачья веротерпимость и глубоко практическая направленность духовной жизни кочевых казахов. В последнем отношении ислам от всех прочих религий и верований, адаптированных кочевыми казахами к своему казачьему быту, отличается не особо. Точно так же из него принимались именно «полезные» для обыденной жизни установления, которые смешивались и срастались с другими «полезными» и обязательно «не досаждающими» духовными законами. Так, Валиханов отмечал, что ислам лишь зашифровал шаманизм казахов.

Думается, что таким же образом исламское представление о едином боге было принято как полезное и даже соответствующее уже существовавшему у казахов культу вечно Синего Неба (Тэнир, Тенгри, Кудай). Только это и отличает ислам от всех прочих верований и религий в духовной жизни казахов, позволяет кочевым казахам называть все свои внеисламские установления мусульманскими, что, конечно, не нравится истинным правоверным, так как казахскую модель ислама, по существу своему, ни в коем случае нельзя считать мусульманской. В ней нет строгости, фанатичной верности, закрытости, аскетизма и вообще начал, отрицающих животную сторону и естественную общительность человека. Но зато в так называемом «казахском исламе» есть поклонение «Аруахам», духам предков, и их святым местам, «Ата-Баба», что ислам прямо запрещает, но что ничуть не смущает правоверных, хоть и наивных, казаков.

Получается, что казахский ислам — это даже не религия. Естественная радость жизни и гедонистический смысл существования, пронизывающие казачью систему духовного быта, натакачивают нас на мысль, что мы имеем дело больше с практикой, близкой к да-

осской философии (примечателен случай обучения в конце жизни тенгрианца Чингисхана у даосского учителя Чан Чуня). Даже древнее тенгрианство, составляющее зашифрованную суть казахского ислама, в этом отношении отходит на задний план, хотя именно его именем, а не именем ислама, должно называть духовную систему кочевых казахов. Вот что пишет об их духовной жизни Левшин (Описание... Ч. 3. С. 32–33):

«И в самом деле трудно решить, что такое казáки: магометане, манихейяне (Мани признавал, что мир управляется двумя равносильными началами: добром и злом) или язычники? Все они вообще имеют понятие о высочайшем существе, сотворившем мир, «называемого ими Худай»... об источнике зла, злом духе, или шайтане (по Валиханову, «средоточием всех страстей тела». — *Прим. авт.*). Сверх того, признают существование многих других духов, верят колдунам, ворожеям... Однако же из всех частей сего смешения различных вероисповеданий преимущественно перед прочими обнаруживается магометанское (речь идёт уже о трансформации XIX в. — *Прим. авт.*), и хотя оно совсем не производит в казахских ордах того фанатизма, которым одушевлены прочие мусульмане, но они уверены, что люди, не чтущие их пророка, суть неверные...».

Как видно из этого, даже в XIX в., когда традиционная структура Казахстана подверглась определённой трансформации и при российском содействии ислам стал насаждаться более активно, духовную жизнь казахов трудно назвать мусульманской. Конечно же, это не мешало кочевым казахам называть её таковой, а себя считать правовеерными, поскольку им вообще мало что мешало. Ислам был полезен казахам в определённой своей части. К тому же ислам был весьма активен в своей экспансии. В силу этого они его и приняли, адаптировав его под казахий быт и тем самым выхолостив его существо. Не правда ли, это напоминает даосскую победу за счёт «уступки», «открытого принятия»? Думается, оседлые мусульмане должны были видеть в этом принятии нанесение исламу непоправимого ущерба в части сохранения его фундаментальной чистоты. Об этом же пишет и Радлов (Из Сибири... С. 302–303):

«Казáки резко отличаются от тюрков-кочевников Алтая, и по своему образу жизни и мышлению они находятся на более высоком уровне. Это обусловлено исламом, который казáки исповедуют уже много столетий... разумеется, казакское мусульманство приобрело своеобразную окраску, обусловленную особым образом жизни этих степных кочевников... Мусульмане, живущие рядом с казáками, упрекают их в пренебрежении многими законами шариата, в не-

знании догматов веры и часто называют их кафырами (неверными). Действительно, у них сохранились некоторые языческие обычаи, которые внушают ужас правоверным мусульманам, и казáки, в сущности, плохо разбираются в учении ислама. Так, почти все люди не читают в течение дня молитвы. Точно так же не слишком строго соблюдают посты и считают, например, вполне дозволенным нюхать во время поста табак.

Часто знают лишь внешнюю сторону церемонии и вместо молитвы произносят бессмысленные тюркские фразы. Скот забивают по мусульманскому обряду, однако следуют ему не слишком строго... считают дурным предзнаменованием выбивание зубов... употребляют в пищу кровь, которую тайком собирают во время убоя, что, разумеется, вызывает ужас у правоверных мусульман...

Оседлые соседи-мусульмане оказывают на казáков, особенно в последнее десятилетие, всё большее влияние... Несмотря на это, грамотность и изучение языка арабов распространено по степи не слишком широко...».

В остальном же, то есть не связанном с принятием представления о единстве бога, ислам был урезан и адаптирован таким же утилитарным способом, как и все прочие верования и религии. В частности, это касается неукоснительного производства обрезания, гладкой выбритости мужских голов в удобное для этого время, а также «целого ряда арабских изречений», которые произносят «в искажённом виде», считая их «приносящими удачу».

Если же мы обратимся к языковым заимствованиям, то найдём следующее указание Раддова (там же): «Что касается чистоты тюркского языка, то на нём говорят в основном в степях, куда ещё не проникала цивилизация ислама, разрушающая язык и умерщвляющая дух народа. Меньше всех употребляют в своей речи арабские и персидские слова казáки, а те чуждые элементы, которые они заимствовали, они всецело превратили в свои собственные...».

Практическая приспособленность ислама у кочевых казахов в данном отношении несколько не превалировала над утилитарным использованием иных религиозных заимствований. А порою весьма обычные суеверия и связанный с ними здравый смысл в буквальном смысле вытесняли из юрты Коран — «исламскую Библию». «Нередко случается (я сам однажды имел возможность это наблюдать), что читающему Коран гостю — татарину предлагают покинуть юрту, так как в ней нет покойников и хозяин опасается, как бы чтение Корана не вызвало пагубные последствия. Бормоча проклятия, правоверный с искажённым презрением и насмешкой лицом вышел

из юрты, уселся в шагах пятидесяти от неё и там продолжал чтение», — свидетельствует Радлов.

Радлов даже преувеличил цивилизационное значение практического приспособления ислама к духовной жизни кочевых казахов, так как представление о единстве бога у них уже существовало в более развитом виде и не предполагало единственности божественного образа под именем Аллаха. Кстати, надо заметить, что и ислам при своём зарождении, как духовное учение ещё не ставшее мировым теократическим началом, тоже этого не предполагал. Лишь впоследствии, социально обусловившись, ислам превратил единство бога, выражаемое кредо «Ла Алла иль Алла» («Нет Бога, кроме Бога»), в единственность формы его существования и однозначно стал понимать великое арабское изречение не вполне точно, как «Нет Бога, кроме Аллаха».

А между тем персидское «Кудай» у казахских казаков, как и у древнемонгольских, имело в своей основе древнетюркское божество неба Тенгри и было связано не только с «алтайским шаманизмом» и арийским зороастризмом, но и с китайским даосизмом («Небо» Лао Цзе). Причём с даосизмом казахская система духовного быта была сходна и в плане онтологических представлений, и в плане бытовой тождественности в древнемонголоказахской этике понятий «естества и божества» (Гумилёв Л.Н. В поисках... С. 210). Категория Пути является центральным, предельно обобщённым понятием как в даосском учении об устройстве мира, так и в казахской системе «традиционного» мировосприятия. «Великая степь» и «кочевой путь», в принципе, были неразделимы, что, конечно, нашло своё полное отражение в казахских народных поговорках и пословицах. И даосизм, и зороастризм, и, в определённом смысле, даже шаманизм, «языческая примитивность» которого неоднозначна, никак нельзя обвинить в отсутствии представления о единстве высшего начала, но все они предполагали в то же время хоть какое-то многообразие его проявлений, в отличие от исламского фундаментализма.

Поэтому вполне правомерным будет утверждение не только о наличии в семейной обрядности казахского казачества реликтов различных доисламских верований (А.Т. Толеубаев), но и о более совершенном существовании в духовной жизни кочевых казахов идеи единства мира в его наивысшем начале. Данная, более развитая мировоззренческая предпосылка, думается, в определённой степени содействовала казахскому освоению ислама и соответствующему оригинальному его модифицированию. Должно быть, что скорое определение точных рамок и выявление структуры такой

модификации ислама так и не представится возможным в силу того, что духовную жизнь казахского казачества нельзя считать религией и вообще каким-либо специально возникшим социальным институтом. Казачья система верований и суеверий в традиционной структуре Казахстана являлась производным фактором от способа социального существования. В отличие от религии она сама определялась этническим образом жизни, а не определяла его. И в этом смысле она, конечно же, не являлась исламской, поскольку ислам всегда претендовал на существенную этнодоминантную роль, как это было, к примеру, у волжских татар.

Отражая ценность казачьей свободы, казачья система верований могла лишь системно освоить установления самых различных религий и верований в целях практического приспособления их к казачьему образу жизни. И главную, системообразующую роль в этом процессе сыграла личность Чингисхана: «дух Чингиса» придавал целостность духовной жизни кочевых казахов, цельность их духовным устремлениям. Культ Чингиса сохранялся вплоть до XX в., Чингис был своеобразным богом «людей свободного состояния», отцом-основателем казачьей империи свободы.

И всё казачье население, как монголо-татарского, так и узбеко-ногайского периода, чтит его заветы и закон (Джасак). Характерен в этом отношении следующий исторический эпизод, приведённый в сборнике материалов Тизенгаузена (с. 100, 141): когда хан Золотой Орды «Узбек предложил своим подданным принять ислам, они ответили: «Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и исповедания и каким образом мы покинем закон... Чингисхана и перейдём в веру арабов» (Гумилёв Л.Н. В поисках... С. 131). Не менее интересным является радловское (Из Сибири... С. 403–406) наблюдение за песней казахского бак'сы:

«У казак'ов баксы камлает с кобузом (или домброй, что весьма необычно для шаманизма. — Прим. авт.) и монотонным пением. Казак'и уважают баксу тем больше, чем чаще проделывает он перед ними свои ужасные трюки... Значительная часть казак'ов считает баксы мошенниками... На Кулунде мне удалось записать песню баксы... Она... является набором совершенно непонятных намеков... начинается мусульманским обращением к богу, Мохаммеду и пророкам... Пусть его считают одержимым, это ему не повредит, но только он не должен прослыть неверным (капыром). К этой молитве прибавляется обращение к некоторым святым, напоминающим йер-су алтайцев, — это 17 камов гор и рек, которых шаман призывает в свой бубен, прежде чем начать камлание.

Ты, святой Чингиз Кан!
Вы, девы святые...

Затем бакса обратился к предкам казакских родов Средней орды, а именно племени аргын, к которым он сам принадлежал.

Объяснение данного отрывка, а именно смешение алтайского шаманизма, ислама и «святого Чингисхана», исходя из всего вышесказанного, более не представляется затруднительным.

Шаманизма как социального института, претендующего на духовную или светскую власть, здесь совершенно нельзя усмотреть. Далее можно констатировать, что внешнее причисление себя к исламу стало уже всеобщим социальным стереотипом, традицией XIX в., но и только. Зато упоминание святости Чингисхана даёт подтверждение тому, что культ его личности имел вполне определённое, значительное место в духовной жизни Великой степи, а потому требует более обстоятельного анализа в связи с культом казачьей свободы.

Так сложилось, что Рашид ад-Дин, Джувейни и особенно Джузджани немало постарались в деле представления Чингисхана типичным среднеазиатским деспотом, этаким кровожадным восточным завоевателем, поскольку были мусульманами. И мир, как это часто бывает, принял это недоразумение, которое в будущем утвердилось окончательно как аксиома, хотя приписываемые ими «Чингисхану кровожадные слова и поведенчески, и психологически гораздо более соответствуют личности его заклятого врага – хорезмшаху Мухамеду» (Хара-Даван Э. Чингиз-хан... С. 9). Сам же Чингис стремился вовсе не к господству над миром, а к единству и безопасности Великой степи как свободного человечества. И вся жизнь и деятельность его, а также мировая история, в которой он навеки остался, говорят именно за это, как это ни противно привычному восприятию.

Тому есть научное подтверждение в виде соответствующей историографической и источниковедческой базы. В частности, речь идёт о евразийской школе историографии, о китайских источниках, о монгольском «Сокровенном сказании», а также о Законе (Джасак) и Изречениях (Биилик) самого Чингисхана. Считается, что Чингисхан ненавидел оседлый быт, хотя именно он «ценил достижения культуры оседлых народов: письменность, ремёсла, административные навыки» (Хара-Даван Э. Чингиз-хан... С. 15) и внедрял их в кочевой быт своих монгол-казáков.

Другое дело, что впоследствии такое его цивилизованное нововведение, как письменность, так и не стало общенародным делом в казачестве, особенно казахского периода.

То обстоятельство, что «Чингисхан дал завет своим потомкам и всему монгольскому народу», который преимущественно составляли протоказахские роды и племена под единым именем «всех поколений, живущих в войлочных кибитках» (Сокровенное сказание), «сохранить свой кочевой быт (а вернее, казачий. — *Прим. авт.*) и остерегаться становиться оседлым» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 79), было обусловлено в основном его общим разделением людей на два типа: подлый (обывательский) и благородный (рыцарский).

Для «благородных рыцарей», считал Чингисхан, личная честь и свободное достоинство, в отличие от оседлых обывателей», всегда ценнее безопасности и благополучия их жизни. Так случилось, что в эпоху Чингисхана оседлое население, в отличие от кочевого не обладавшее недвижимым имуществом, представляло собой именно первый тип людей. Думается, это в немалой степени и послужило причиной такого завета. В целом же Чингисхан презирал и наказывал за обывательскую подлость и кочевое население, причём без различия социального статуса и этнической принадлежности. Хара-Даван (с. 77), справедливо ссылаясь на работу Н.С. Трубецкого «Наследие Чингис-хана», указывает, что Чингис «...при назначении на высшие должности по войску и по администрации никогда не руководствовался только происхождением, а принимал во внимание техническую годность данного лица и степень его соответствия известным нравственным требованиям, признававшимися им обязательными для всех своих подданных, начиная от вельможи и кончая простым воином».

Чингисхан стремился к объединению всего населения Великой степи по принципу казачьего образа жизни и к обеспечению безопасности аульного способа кочевания. «Все прочие его войны», по мнению Гумилёва, носили вынужденный характер». И это мнение следует признать правомерным во многих отношениях. Здесь важно будет сказать, прежде всего, о жертвах «мирного» населения, о «драконовской» военной дисциплине и о крепостничестве, которые всецело приписываются Чингисхану (не избежал этого и Хара-Даван. — *Прим. авт.*). Меры военной необходимости, применявшиеся его офицерами, спасали многие жизни, в том числе и противной стороны. Говоря о жертвах так называемого «мирного» населения, мы должны учитывать, что это было в основном население, не «выказавшее покорности» и побеждённое в военных действиях, а потому подлежащее «примерному наказанию» и представляющее, к тому же, «партизанскую» военную угрозу. Особенно в этом отношении пострадало население «злых» городов типа Отрара и Козельска,

то есть совершивших «подлое преступление», убив беззащитных послов. Коллективная ответственность, упомянутая нами выше, сыграла в этом немалую роль. Говоря о драконовской дисциплине в войсках, мы должны учитывать, что бегство само по себе не наказывалось, если оно было организованным:

Если отступает один, то должен отступить и весь десяток;
Если отступает десяток, то должна отступить и сотня;
Если сотня — то и тысяча.

Одним словом, «если они не отступают сообща», как того требовал Чингис, и «бегут все десять, а не бегут другие сто, то все умерщвляются» (Хрестоматия по истории... С. 80), поскольку из-за этого неорганизованного бегства могут погибнуть тысячи людей, а регулярная армия собственно тюркоязычных монгол-казáков была весьма немногочисленна. Что касается «закрепощения» кочевого населения, то «развёрстка его по десяткам, сотням, тысячам» с обязательной переписью и необходимостью регистрации перемены каждым кочевником своего административного подчинения, похожа, скорее всего, на современное устройство гражданского населения, чем на восточный феодализм и крепостничество.

Да и политика Чингисхана в завоёванных странах мало напоминала завоевание. Скорее — освобождение. Марко Поло высказывался в этом отношении так: «Завоёвывая какую-либо область, он не обижал население, *не нарушал его прав собственности* (курсив авт.), а только сажал среди них нескольких своих людей, уходя с остальными на дальнейшее завоевание. И когда люди покорённой страны убеждались, что он надёжно защищает их от всех соседей и что они не терпят никакого зла под его властью, а также когда они видели его благородство как государя, они тогда становились преданными ему телом и душой и из бывших врагов становились его преданными слугами» (Хара-Даван Э. Чингиз-хан... С. 66). Завещанная же им свобода от национальных и религиозных предрассудков, считает Гумилёв, «была фактом монгольской истории вплоть до Узбека» (там же, с. 16) и, по нашему мнению, до сих пор нигде ещё так органически не была вновь воплощена.

Личность Чингисхана загадочна не только в военно-политическом отношении, но и в нравственном. Его духовное наследие неисчерпаемо и не поддаётся оценке. Его, как «избранника Неба», действительно очень трудно постигнуть и охватить мыслью, но мир его личности был глубоко человечен. В этом смысле действительно

правомерным выглядит обращение казахского баксы к Чингисхану как к святому, человеку-богу. Чингисхан с полным основанием может быть приравнен, по крайней мере в отношении казахского казачества, к Иисусу, Будде и Магомеду с тем только отличием, что он имел и при этом не воспользовался всемирной властью, чтобы нарушить человеческие права и свободы, присущие людям от рождения. Лэм Харольд в книге «Чингис-хан, император всех людей» (с. 30) пишет: «Мы не можем мерить его меркой нынешней цивилизации».

Более подробно о культурном наследии как его, так и всего «монголо-татарского ига» можно справиться у Б.Я. Владимирцова, Л.Н. Гумилёва, а также у Э. Хара-Давана. Нам же необходимо лишь отметить связь «духа Чингиса» с культом свободы в её подлинном, человеческом значении. Империя Чингисхана не развалилась, несмотря на непревзойдённость её геодемографического масштаба, потому что была основана на принципах свободы и в экономике, и в политике, и в культуре; была сцементирована такими общечеловеческими качествами, как дружба и любовь; свободным, а потому и преданным служением этим качествам. Ещё в XIII в. человечество познакомилось с правовым государством и культурным плюрализмом в имперском масштабе, с либерализмом как существом фактической государственной политики. Свидетельство тому — статьи «Биилика» и «Джасака» Чингисхана. Вот лишь некоторые из них (Хара-Даван Э. Чингиз-хан... С. 177–187):

- «мужчина не есть солнце... Хорошие мужья узнаются по хорошим жёнам»;
- «кто подсматривает за поведением другого... предаётся смерти»;
- «уважать все исповедания, не отдавая предпочтения ни одному. Всё это он предписал как средство быть угодным богу»;
- «при обращении к султану... должно употреблять просто его имя»;
- «нельзя есть что бы то ни было в присутствии другого, не пригласив его... Если кто проезжает подле людей, когда они едят, он должен сойти с лошади, есть с ними без их позволения, и никто из них не должен запрещать ему это»;
- «все вещи чисты... нельзя говорить о каком-нибудь предмете, что он нечист, и делать различие между чистыми и нечистыми...» (то есть нельзя присваивать себе прерогативу бога знать добро и зло. — *Прим. авт.*);
- «вино и водка не смотрят на лицо и сердце... Если нет уже

средств от питья, то должно в месяцу напиваться три раза: если перейдёт за три — проступок... но где найдут такого человека, который бы не напивался? Если найдут, то он достоин всякого почтения»;

- «кто возьмёт товар (должно быть, в кредит. — *Прим. авт.*) и обанкротится, потом опять возьмёт и опять обанкротится, потом опять... и опять... того предать смерти после третьего раза...»;
- «Джасак предписывает: любить друг друга, не прелюбодействовать (то есть с чужой женой. — *Прим. авт.*), не красть, не лжесвидетельствовать, не быть предателем, почитать старших и нищих... не причинять обид и забывать их совершенно, щадить страны и города, покоряющиеся добровольно»;
- «управлять людьми посредством твёрдо укрепленного Джасака (Закона)... Если вельможи, богатыри и беки... не будут крепко соблюдать Джасак, то дело государства потрясётся и прервётся. Опять будут охотно искать Чингисхана и не найдут».

Конечно, нельзя идеализировать заветы правления Чингисхана, ведь они относились к суеверному и жестокому средневековью, но тем удивительнее их либеральные определения. Но ещё удивительнее человеческая открытость «Потрясателя Вселенной», о которой свидетельствует «диалог его со сподвижниками» (Хара-Даван Э. Чингиз-хан... С. 172—187). В нём «Потрясатель Вселенной» обращается к каждому из них по-своему с дружеской любовью и искренним признанием своих человеческих слабостей по сравнению с их достоинствами.

«Ты, в минуту усталости моей вливающий в меня бодрость, в минуты печали моей вливающий надежду, скажи и ты мне что-нибудь» — обращение к Хара-Улан-Батору.

И они не боятся его, так как смело делают ему наказания типа «Снискивай уважение и любовь верой и правдой тебе служащих» (ответ Мукали) или «Умей всегда чувствовать ответственность пред священной религией! Сохранять скромность и не проявлять гордости даже при легендарном могуществе твоём» (ответ Хартя-Бургули). Можно не сомневаться в достоверности характера этого диалога, отражённого неизвестным автором, так как в «Сокровенном сказании» (с. 116) Чингисхан с невиданной даже для великих демократов прямоотой признаёт заслуги Боорчу лично перед ним:

«Ты с Мухали помогал мне и заставлял делать то, что следовало делать, порицал меня и останавливал в том, чего не следует делать; через то я и достиг этого великого сана».

То есть они свободны от него, а потому и любят его по-настоящему, как великую и святую личность. Мукали называет его «всех равно ублажающим бодхисаттвой», «божественным Хормуста-Тенгиром», «рождённым для власти над всем родом человеческим».

Шиги-Кутугу считает, что его друг Чингис, которому он служит добровольно, «снизошёл в этот мир ради блага человечества». Характерен также обмен обращениями между Чингисом и Джебе. «Ты, умеющий создавать неизменную атмосферу дружбы и мира со всеми», — говорит Чингис Джебе. На что тот отвечает: «Ты, безмерно полное воплощение на земле двояких сил (духа и материи)».

А ответное обращение Хара-Улан-Батора к Чингисхану как «украшению рода человеческого» в очередной раз подчёркивает осознание даже ближайшим окружением Чингисхана общечеловеческого значения Тэмуджина, его избранность перед лицом не только монголов, то есть кочевников, но и всего мира.

«О, да поможет мне Синее (Вечно Синее. — *Прим. авт.*) Небо оправдать доверие его избранника», — так поёт Хара-Улан-Батор. На что следует финальная песня самого Чингисхана:

«О, Вечное (Синее) Небо моё! Пусть никогда не дрогнет твоя твердыня. Пусть учения многочисленных богов (Чингису хорошо были известны Моисей, Будда, Иисус, Магомед и др. — *Прим. авт.*) сияют лучами солнца. Пусть приобщаются к благу и счастью живущие во всех четырёх частях света!».

Неудивительно, что такой человек «вёл свои войны не за религию, как Магомед, и не в видах личного или государственного возвышения, как Наполеон», а равно и то, что «ему не приходило в голову присваивать себе, подобно Александру Македонскому, атрибуты бога» (Лэм Х. Чингис-хан... С. 208). Великая, завораживающая тайна Чингисхана состояла в том, что он мечтал о всемирном торжестве свободы личности как единственного, действительно всеобщего блага. Но «степная простота» его казачьих нравов, позитивная открытость казачьей свободы оказались намного впереди истории, в том числе и современной.

Но возникает вопрос: что за «священную религию» имел в виду Хартя-Бургули и как это она позволяла охранять и даже поощрять другие религии, а также почему Чингиса называют «Хормуста-Тенгиром», «воплощением двояких сил духа и материи». Думается, своеобразная религия свободы, установленная Чингисханом, существовала и до Чингисхана, и он лишь представлял собой яркое проявление своей социокультурной среды. Здесь целесообразней будет обратиться к уже совершённом обстоятельному разбору

Л.Н. Гумилёва (В поисках... С. 210–228). Гумилёв считает, что представление о древнемонгольской «шаманской» религии XII–XIII вв. как о примитивном язычестве несостоятельно, так как она «была законченной концепцией мировоззрения, с традицией, восходящей к глубокой древности, и отточенной не менее, чем буддизм и ислам, зороастризм и манихейство, католичество и православие». Руководствуясь принципом историко-культурной классификации, в отличие от Банзарова и Веселовского, ориентировавшимися на психологические основы религиозности, Л.Н. Гумилёв (там же, с. 28–29, 173) весьма дотошно исследовал вопрос о боге древних монголов и его характере. Он подробно обосновал свою точку зрения следующим образом:

«Секретарь Сартака Койяк сказал про Сартака, сына Батыя: «Он не христианин, а Моал». Рубрук был возмущён тем, что татары путают религии и нации, однако, надо думать, Койяк, сам несторианин (т.е. христианин. — *Прим. авт.*), понимал, что говорил. Когда Рубрук прибыл к Мункэ-хану, то ему удалось участвовать в религиозном диспуте, где мусульмане и христиане, объединившись на платформе единобожия, полемизировали с буддистами. Тогда высказал свою точку зрения и Мункэ-хан... «Мы, монголы, верим в единого Бога, который на небе, волю его мы узнаём через прорицателей».

Плано Карпини в главе о богопочитании у татар говорит следующее: «Они веруют в единого Бога, которого признают Творцом всего видимого и невидимого, а также... как блаженства... так и мучений, однако они не чтут его молитвами, или похвалами, или каким-нибудь обрядом». Сверх того, они набожно поклоняются солнцу, луне и огню, а также воде и земле, посвящая им начатки пищи и питья преимущественно утром, раньше, чем начнут есть или пить... Он согласен с Гайтоном-армянином, сообщающим нам, что татары «знают единого, вечного Бога и призывают его имя, но это всё». Они не молятся и не удерживаются от грехов ради страха Божьего».

Давая наказ Джэбе и Субэтэю, Чингисхан говорил: «Силою Бога Великого, пока не возьмёте его (Мухаммеда) в руки, не возвращайтесь...».

Чингис сказал... что «...от Неба силою всевышнего господя нашего нисходит божья помощь, а на земле помощью его явилось благоденствие».

Наконец, сохранился текст молитвы Чингисхана, когда он молился на вершине холма, повесив на шею пояс, развязав завязки плаща и пав на колени:

«О предвечный Господь, ты знаешь и ведаешь, что Алтан-хан (китайский император. — *Прим. авт.*) начал вражду... Я есмь ищущий за кровь возмездия и мщения. Если знаешь, что это возмездие моё правое, ниспошли свыше мне силу и победоносность и повели, чтобы мне помогали ангелы, люди, пери и дивы».

Эти слова могли бы показаться традиционными мусульманскими обращениями к Аллаху, но имя Аллаха нигде не упоминается, а везде стоит персидское слово «худа», то есть «Бог».

Но самые драгоценные сведения о наличии у монголов культа верховного единого бога берём мы из «Сокровенного сказания». Там этот бог называется Вечным Небом (или Тенгри, Вечно Синим Небом. — *Прим. авт.*). Монголы различали материальное «голубое» небо от духовного «вечного неба». «Вечное Небо», согласно Банзарову, не было личным богом, а лишь мировым порядком. Однако приведённые выше слова Чингисхана убеждают нас в противном... По словам Чингисхана, Вечное Небо требует не только молитвы, но и активности: «Ты, Джурчеудай, ударил на врага. Ты опрокинул всех... Когда же ты продвинулся до главного среднего полка, то стрелой учамах ты ранил в щеку румяного Сангума. Вот почему Вечное Небо открыло нам двери и путь» (Сокровенное... С. 208).

Как мы видим, Вечное Небо — бог, не только оказывающий помощь, но и требующий активности от своих почитателей, то есть более активный, чем кальвинистский *gott*, дающий спасение по вере, без дел.

Но дело обстоит далеко не так просто. «Сокровенное сказание» с полной определённой сообщает нам, что Тенгри был не единственным богом монголов. Наряду с Небом упоминается Земля-Этуген... Тут явный дуализм, но надо полагать, что Небо почитается больше Земли, так как Небо постоянно упоминается без Земли, тогда как Земля без Неба — никогда... Как примирить принцип монотеизма... с принципом дуализма... Если мы поставим снова основной вопрос: «Какому Богу веруете?» — то получим неожиданный ответ: монголы верили в бога по имени Хормуста (Ахура Мазда арийца Заратуштры. — *Прим. авт.*)... Банзаров не сомневался, что Хормуста и Небо — одно и то же. Чингисхана называли то сыном Неба, то сыном Хормусты... Получает объяснение культ солнца и луны, отмеченный архимандритом Палладием. Тэмуджин на горе Бурхан молился лицом к солнцу.

Поклонение солнцу было деталью культа, а не отдельным культом. Солнце — древний Митра — было ипостасью Вечного Неба — Хормусты... Что же касается луны... Я полагаю, что иноземцы, гра-

мотные, но не очень наблюдательные, поместили её в пантеон монголов просто за компанию с солнцем... (неверное полагание, так как не учитываются языческие представления. — *Прим. авт.*).

Этот длинный и скучный экскурс был нужен нам для того, чтобы отграничить древнемонгольскую религию от шаманизма. Они соседствовали, сосуществовали, взаимодействовали, но в древнемонгольской религии было то, чего не могло быть в шаманизме: космическое злое начало.

Банзаров предполагает, что Ариманом монгольского пантеона был Эрлик-Хан, бог подземного мира. Я не могу согласиться... Дело в том, что Эрлик — злое божество алтайских шаманистов, от которых он попал к бурятам (современным монголам. — *Прим. авт.*), надо думать, в более позднюю эпоху... никакого сходства с Ариманом (Анхро-Маньей. — *Прим. авт.*) не имеет. Пожалуй, тут гораздо ближе не иранская, а древнетюркская народная религия, где Земля и Небо воспринимаются как две стороны одного начала... Эта концепция восходит к глубокой древности, к началу нашей эры, то есть к сяньбийской культурной стихии (Гумилёв Л.Н. Древние... С. 82) ...по-видимому, иранское влияние, проникавшее в Монголию через манихеев в VIII—IX вв., не повлияло на существо воззрений предков монголов, хотя они и усвоили иранскую терминологию. Злое начало понималось ими не как половина миропорядка — Ариман, а как его противоположное нарушение — ложь, предательство.

Это не значит, конечно, что сами монголы были исключительно правдивы. Кто без греха! Но как этическая категория осуждения предательства — моральный императив... Люди, причастные к предательству, не должны жить и производить потомков... Потому и пострадали татары (они были «истреблены» как племя за выдачу и убийство доверявшихся. — *Прим. авт.*). Необходимо отметить, что в XII—XIII вв. эта точка зрения для большинства народов была непривычна. Китайцы, тюрки-мусульмане и даже европейцы практиковали убийство послов и парламентариев. Согласно монгольскому учению они совершали этим самый тяжёлый грех, и поэтому монголы так жестоко расправились и с Сунским Китаем, и с хорезмшахом Мухаммедом, и с русскими князьями на Калке, и с венграми на р. Шаяве...

Итак, злое начало монголов (точнее, древнемонголов. — *Прим. авт.*) не похоже ни на Аримана зороастрийцев, ни на «беснующийся мрак» манихеев, а от христианской концепции сатаны (и от алтайского Эрлика. — *Прим. авт.*) отличается тем, что оно безлично...

Обратимся к... митраизму, процарившемуся в Иране до арабского завоевания. Зародившись на равнинах Средней Азии среди кочевых племён, митраизм был воспринят такими же кочевниками, населявшими страну Шаншун, находившуюся в Северо-Западном Тибете... Тибетское название этой религии – бон... Тождество митраизма и бона установлено нами в специальной работе, а сходство того и другого мы попробуем проиллюстрировать несколькими примерами. Среди многих гимнов Митре в «Авесте» есть важный текст. Ахурамазда обратился к Спитама-Заратуштре, говоря:

«Поистине, когда я сотворил Митру, владыку обширных пастбищ, о Спитама, я сотворил его столь же достойным жертвоприношений и молитв, как и я сам, Ахурамазда. Злодей, который солжёт Митре (или нарушит договор), навлечёт смерть на всю страну... О Спитама, не нарушай договора ни с верующими, ни с неверующими (коренное отличие от ветхозаветных, т.е. иудейских и исламских, установок. – *Прим. авт.*), так как Митра и для верных, и для неверных».

Древний Митра, гений небесного света, почитался наравне с Ахурамаздой... считался божеством, совмещающим мужской и женский пол. На некоторых митраистских памятниках встречаются символы бога и богини. На многих барельефах Митра закалывает быка или барана, что указывает на связь культа с жертвоприношениями, но главные культовые действия совершались тайно...

Однако культ Митры в Иране был вытеснен... а расхождения его с зороастризмом обострились. Зато в Малой Азии... ему поклонялся Митридат Эвпатор, его чтили киликийские пираты, у которых культ Митры заимствовали римские солдаты, а потом солдатские императоры, а в Иране – Бахрам Чубин, «поклоняющийся Михру мятежник»...

Согласно основному тезису митраизма, Небо вместе со своей супругой Землёй правит всеми другими богами, порождёнными этим основным двуединым божеством... Земля – производительница, terra Mater, оплодотворённая водой, занимает важное место и в ритуалах, и в учении... (видимо, это как-то родственно Джер-Су и Иерусалиму. – *Прим. авт.*).

Восточный митраизм, сохранивший архаичные черты, не сделался, подобно западному, религией победы или военного успеха, а остался учением борьбы за правду (вернее, за право. – *Прим. авт.*) и верность. Он не превратился в «Непобедимое солнце», а сохранил свою космическую природу, где солнце было только глаз Митры, а сам он – божество-жрец, Белый свет. Врагом... были ложь, обман и

предательство, причём под последними понималось злоупотребление доверием. Именно эта догматическая и одновременно психологическая черта роднит митраизм с религией бон и ответвлениями бона у древних монголов. Почему митраизм так не ладил с буддизмом, хотя довольно спокойно позволил поглотить себя христианству и исламу? ...Буддисты считают добром... «неделание»... ради полного исчезновения из жизни. Митраисты, наоборот, предписывают борьбу за... справедливость, то есть военные подвиги... С точки зрения буддиста мир — обитель мучений, из которой надо бежать; прекращение восстановления жизни, то есть безбрачие — обязательное условие спасения. В митраизме Митра — «хозяин обширных полей», которым он даёт плодородие. Он даёт прирост поголовью стада; он даёт также тем, кто честен, здоровье, изобилие и богатство. Он тот, кто раздаёт не только материальные, но и духовные блага. Короче говоря, митраизм — жизнеутверждающая система... Но если так, то проповедь борьбы с жизнью, утверждение, что... полное безделье — самое подходящее занятие для талантливого человека и что лучшее средство для торжества добра — это непротивление злу, всё это представлялось митраистам-бонцам чудовищной ложью, а с ложью надо было бороться. Так предписывал их закон. Вот почему буддизм встретил такое яростное сопротивление в Тибете и Монголии, а победил он... только тогда, когда внутренние войны унесли в бездну самую деятельную часть народности, а у оставшихся уже не было ни сил, ни желания противостоять новому учению. Тогда в Азии и восторжествовала «жёлтая вера».

Так как ничто не может, по мнению бонцев, появиться на свет без отца и матери, то рядом с этим божеством существует богиня, выступающая то как нежная «Великая мать милосердия и любви», то как гневная «Славная царица трёх миров», управляющая всем миром... Эта богиня почитается даже больше, чем её муж, так как её сила связана с Землёй...

Кроме вышеизложенных верований... в сознании монгола XIII в. гнезилось много других, не имеющих прямой связи с догматикой и теодицией. К числу их относятся вера в колдовство, гадание и приметы... Наличие бога для колдуна не обязательно... Когда человек гадает... он не призывает никакой сверхъестественной силы... А суеверие характерно для всех эпох. У монголов под страхом смерти запрещалось летом купаться или мыть одежду... тут мы имеем дело с приметой. Рашид ад-Дин объясняет это запрещение тем, что купанье, по монгольским верованиям, вызывает грозу. Гроза в степи — большое несчастье... То же самое можно сказать о «культе порога»...

встать на чужой порог — значит желать беды хозяину... Смешивать же приметы с культом никогда не следует. Я полагаю, что Н. Веселовский сделал грубую ошибку, считая описанные им верования проявлением шаманизма, якобы государственной религией монголов... Облик Кокочу Теб-Тенгри совсем не таков. Теб-Тенгри не колдует, он вещает волю неба... Вместе с тем в «Сокровенном сказании» есть описание и подлинного шаманского действия: это излечение Угэдэя... Но, оказывается, для лечения были вызваны китайские, то есть каракиданьские шаманы...

Итак, древнемонгольская религия предстала перед нами как отработанное мировоззрение, с онтологией (учение о двуедином божестве, создателе и промыслителе), космологией (концепция трёх миров с возможностями взаимного общения), этикой (осуждение лжи), мифологией (легенда о происхождении от «солнечного человека») и демонологией (различие духов-предков от духов природы). Она настолько отличалась от буддизма, ислама и христианства, что контакты между представителями этих религий могли быть только политическими. Вместе с тем древнемонгольская культура была столь специфична, что любое заимствование из неё или просто завуалированное напоминание о ней легко распознать» (Гумилёв Л. Н. В поисках... С. 210–228).

Мы почти полностью воспроизвели мнение Гумилёва, с одной стороны, по причине его органичного соответствия предмету нашего исследования, а с другой — по причине его научной основательности. Нам остаётся лишь обобщить, частью, конечно, подкорректировав, в целом адекватные оценки Гумилёва, чтобы «легко распознать» в духовной жизни казахского казачества специфичность древнемонгольской религии.

Гумилёв подразумевает, что древнемонгольский митраизм был государственной религией, хотя его исповедание скорее можно признать бытовым, чем государственным. Видимо, древнемонгольский митраизм в силу своей либеральной и, существенной частью, эзотерической специфики так и не стал государственным приоритетом, как это характерно для «бытового исповедизма» вообще (например, русского православия).

Думается, сама догматика митраизма потому и не рефлексировалась казачеством монголо-татарского периода. Отсюда и следует выводить то, что сам Митра назывался ими преимущественно именем «Хормуста-Тенгри» или «Тенгри». Стало быть, древнемонгольскую религию правомернее будет называть не боном, и не восточным ми-

траизмом, а тенгрианством; тем более это удобно, если принимать в расчёт тесную переплетённость и даже некоторую слитность древнемонгольского митраизма с алтайским шаманизмом и, соответственно, древнетюркским божеством Неба – Тенгри. Далее следует уточнить: Тенгри как Вечно Синее Небо является верховной личностью бога, единым началом всего мира бытия и небытия, и в этом смысле оно эквивалентно «Дао», то есть «Пути» Лао Цзе.

Тенгри как единое, а не двуединое начало, в точности как и Дао, порождает Небо и Землю, взаимодействие которых, в свою очередь, порождает «всю тьму вещей» (Лао Цзе. Книга о пути... С. 74), включая, прежде всего, человека. Небо следует Пути, Путь Земли соответствует Пути Неба, а Путь Человека должен подчиняться Земле, то есть своему естеству. Эти даосские догматы в точности соответствуют описанному выше древнемонгольскому митраизму. И в этом нет ничего удивительного. Китай, вообще, есть ближайший сосед Монголии, и в нём даосизм был часто гонимым учением. И, в частности, Чингисхан как великий распространитель древнемонгольского казачества был покровителем (а может статья, и в дружбе) даосского учёного-монаха Чань-Чуня, который, надо думать, не преминул воспользоваться могущественным покровительством в деле укрепления в Великой степи принципов своего учения.

Иначе мы, может, никогда бы не увидели следующих авторитетных этнографических заметок, описывающих духовный генезис кочевых казахов:

«Для кочевников, проводивших большую часть времени в «неорганизованном» пространстве (степи), первым жилищем является промежуток между небом и землёй... Небо и Земля принадлежат тюркам, являются их «большим домом». Думается, не без связи с культом двух священных начал – Неба и Земли, которые в представлении древних тюрков были «большим домом» «рождённых между ними «человеческих сынов», складывался семантический смысл «малого дома» – юрты, точной копии макрокосма. В шаманском представлении древних тюрков, позднее казахов, шанырак и Небо – сопоставимые, взаимоперекодируемые понятия... Само название «Тенгри», по мнению М.П. Хомонова, образовалось в период общности алтайских языков и состоит из двух компонентов: ТЭН (свод, арка, столбы) и ГЭР (юрта, дом, жилище)» (Толеубаев А.Т. Реликты... С. 150–158).

Стало быть, Валиханов, подобно Веселовскому, ошибался, думая, что ислам зашифровал именно шаманизм казахов, а не их древнемонгольский митраизм, то есть тенгрианство, хотя именно Валиха-

нову принадлежат нижеследующие замечательные строки, указывающие на слияние культов Митры и Чингиса: «Казáки принадлежат двум разным началам: белой кости — благородному, происходящему от солнечного света, и чёрному, происходящему от смертного... Султаны (вернее, чингизиды. — *Прим. авт.*) — сверхъестественное начало, как воплощение солнечного света... Простой народ (чёрная кость) считает своим родоначальником смертного человека Алача. У дикокаменных киргиз как владетели, так и киргизы... по происхождению составляют одно нераздельное тело — народ. Очень понятно, что эта замечательная особенность (киргиз) обращала на себя внимание казáков».

Таким образом, казахи вполне сознательно и на практике почитали солнце как бога: «Потомки Чингисхана (у казáков), по мнению народа, происходят от солнечного света и, следовательно, благодаря их абсолютной сверхъестественности, божественному происхождению пользуются властью и уважением» (Валиханов Ч.Ч. Т. 2. С. 7, 39). Стало быть, и Гумилёв ошибался, полагая исчезновение митраизма как народного исповедания. Вспомним его указание на то, что «из Тибета и Монголии митраизм-бон был вытеснен в послеюаньскую эпоху враждебным ему буддизмом, а западный митраизм киликийских пиратов и римских солдат, как и «поклоняющийся Михру мятежник» Бахрам Чубин, бесследно исчез». Казачье тенгрианство древнемонголов после поражения казачества в монгольской степи, без сомнения, сохранилось в казахской степи с одним лишь отличием. Казахский митраизм степных «рыцарей-бродяг» был облачён в исламские одеяния, а его эзотерическая природа стала отражаться в поклонении именно суфийскому ходже Ахмеду-Яссави Туркестанскому. Может быть, это нелепая случайность, то есть казахи как нефанатичные сунниты просто ленились совершать хадж в Мекку и Медину. Но это очень характерная случайность.

Сомнительно, чтобы кочевые казахи знали, что они якобы сунниты. Но зато точно известно, что они почитали «основателя суфийского ордена Яссави» Ходжу Ахмеда Яссави как «мусульманского святого», называли его на свой казачий лад «Казрет Кожа» и даже посещали его мавзолей в г. Туркестане Чимкентской области (Радлов В.В. Из Сибири... С. 621). Известно также и то, что суфизм отличается от ислама вообще, в том числе и суннизма, своим эзотеризмом, то есть возвышенным или, по крайней мере, «сносным» отношением к женщине. В данном случае речь идёт о тайном культе Фатимы (Трименгэм Ж.С. Суфийские ордены в исламе). К тому же существует и историческое основание считать эту случайность характерной.

Казахские каза́ки приняли Ходжу Ахмеда Ясави как мусульманского святого от кочевых узбеков, вернее, от того времени, когда имя хана Золотой Орды «Узбек» («сам себе господин») на время отождествилось в казачьем сознании со свободным состоянием личности, подобно тому, как в своё время имя «монгол» означало приверженность к победившему в Великой степи казачеству во главе с Чингисханом. Лишь после того, как шейбанидские кочевые узбеки, перестав казаковать, завоевали Маверенахр и дали имя узбека оседлому, покорившемуся им населению современного Узбекистана, степное кочевничество казачьего этапа развития окончательно сбросило с себя имя золотоордынского хана Узбека и вернуло себе древнее социальное название «казак», существовавшее у них с «мифических» времен Алаша или, по крайней мере, с X—XI вв. Вместе с тем шейбанидские узбеки, впоследствии просто узбеки, обрели новые ортодоксальные исламские понятия, а «староузбекские» каза́чи насмешки над муллами типа «Мола — половина человека» (Вамбери Г. История Бохары... С. 133), а также почитание Казрет Кожки как святого, оставили каза́кам казахского периода. Предоставим слово Вамбери (с. 3—4), более авторитетному в отношении данного вопроса исследователю:

«Вдали от влияний магометанской культуры Западного Серая и Южной Трансоксании узбеки, эти первородные сыны пустыни, действительно могли долее сохранить суровый характер туранского воина, чем их братья, привыкшие к постоянным жилищам и уже изменённые цивилизаторскими устремлениями тимуридов. Религия арабского пророка была распространена между ними только по имени, их права, как и сам народ, представляли пёструю смесь тюрко-монгольских обычаев, и в то время, когда турок на берегу Окса и Яксарта постепенно осваивался с языком и литературой, а также с утончённым образом жизни Ирана, узбеки ещё кутались в овчины и лошадиные шкуры, а их духовная жизнь развилась только до того, что они отчасти позволяли руководить собой мнимому чудотворцу, отшельнику Ходже Ахмеду Езеви, своему национальному святому (...и теперь считается патроном у народов, кочующих по северным степям Центральной Азии. Его нравственно-религиозные стихотворения, образчики которых я привёл в моих чагатайских изучениях языка, ставятся наравне с Кораном каза́ками и узбеками).

Только позже, водворившись в постоянных поселениях, они сбросили с себя оболочку грубости, и как прежде под именем Чагатай подразумевался оседлый, так сказать, образованный турок Трансоксании, и под именем узбек — дикий степной житель на северо-за-

паде, так точно потом и до нового времени это отношение сделалось обратным, т.е. узбек заступил место прежнего Чагатая, а киргизом, также и казак, стали называть необразованного тюрка...».

По всей вероятности, кочевые казахи, как и кочевые узбеки, не смотря на усилия хана Узбека и последующих ревнителей великостепного ислама, остались в душе митраитами и почитали именно Ходжу Ахмеда Ясави за его суфийское отношение к жизни и, следовательно, позитивное восприятие всех земных благ и естественной радости материальной жизни. Ведь недаром Джебе называет Чингисхана «воплощением на Земле двояких сил (духа и материи)», а древнемонголы «не удерживаются от грехов ради страха Божьего», так как Митра «тем, кто честен», раздаёт не только духовные, но и материальные блага, включая здоровье и богатство. И кочевые казахи, в их собственном представлении, были честны вовсе не «условно», то есть с целью завоевать выгодную коммерческую репутацию, как это полагает Левшин (Описание... Ч. 3. С. 158) и как это может показаться из статьи В. Григорьева о торговой честности казахов, а в силу своих бытовых верований: «О Спитама, не нарушай договора ни с верующими, ни с неверующими... Злодей, который солжёт Митре (или нарушит договор), навлечёт смерть на всю страну».

Легче представить, что кочевые казахи действительно боялись, и боялись суеверно, нарушать личные устные договоры с русскими купцами (хотя и не знали никогда, наверное, ни имя Митры, ни имя Ахурамазды), чем приписывать им современную концепцию «выгодной честности» в предпринимательстве. Они просто верили, что если они не поступают вероломно, то Тенгри пошлёт им и здоровье, и богатство, и любовь женщин. И, надо признать, всё это они имели.

О богатстве ещё будет сказано, о здоровье же — все отмечали правоту Радлова относительно того, «насколько сильна природа карнофагов» (с. 251–252): степное долголетие и выносливость, безопасность заразных болезней и т.п., несмотря на суровость условий Казахстана. Что же касается любви, то здесь, помимо отсылки к началу главы, необходимо отметить, что обращение кочевых казахов к суфизму обусловлено эзотерической стороной митраизма-бона. Только вместо «нежной Великой Матери милосердия и любви», «управляющей всем миром» и «почитаемой даже больше, чем её муж, так как её сила связана с Землёй», мы имеем дело с казахской модификацией древнемонгольского тенгрианства.

Этуген «Сокровенного сказания» превратилась в Умай, которая, по мнению А.Т. Толеубаева (Реликты... С. 44), является «богиней

плодородия, покровительницей женщин». Умай не имеет и тени негативного оттенка. Более того, будучи «связана с домашним очагом» где-то «между чистым духом и божеством», её значение становится настолько высоко, что митраизм казахского казачества, в отличие от митраизма древнемонгольского, следует называть уже не просто тенгрианством, а тенгри-умаиством; или же тэнерайством (тэнір ай), поскольку луна («ай») кочевых казахов как мистическая форма Умай-богини имела «значение творца благодаря именно тому, что выражала собой «женщину, доброе начало».

И если в обыденности кочевые казахи хоть как-то и принимали смысл религиозного мнения, что «женщина — отрицательное начало», то они считали это начало естественным, и, следовательно, имеющим свою приятную «сладоэрастную» сторону, так как, подобно древнемонголам, верили в единого Бога, «творца... как блаженства... так и мучений», тому, что надо следовать Земле, так как Земля следует Небу, а Небо — Пути. Они просто не «удерживались от грехов ради страха Божьего», потому что не знали «исламской богобоязненности».

Таким образом, мы теперь лишь условно можем говорить о первичности казачьей свободы по отношению к верованиям кочевых казахов, но зато более основательно установили связь культуры казахов XIII—XVIII вв. с ценностью казачьей свободы.

* * *

Разбирательство вопроса об отражении ценности казачьей свободы в политической сфере казахского кочевого общества XIII—XVIII вв. следует начать словами Левшина (Описание... Ч. 3. С. 154—155):

«Мы видели нравственное состояние казаків: на нём основано и политическое положение их; из него истекает и образ управления, и гражданское их устройство... Европейец, привыкший к порядку, законам, подчинённости и при том выдающий почти все азиатские владения под игом деспотизма... подумает, что казаків живут под неограниченною властью своих начальников; но ближайшее рассмотрение открывает у них анархию. Употребляем выражение сие не в строгом смысле: ибо совершенное безначалие не может быть продолжительным; но непрочность властей, у казаків существующих, неопределённость оных, слабость, свобода переходить из-под одной к другой, отсутствие законов, ненаказанность преступлений». Не менее интересным дополнением к такому началу служат уточняющие оценки Валиханова (т. 2, с. 39, 157). Вот первая:

«Все кочевые народы тюркского корня имели и имеют [с] более патриархальным началом, между тем как народы монгольские, или орды, бывшие в покровительстве монголов, в составе своём заключают два... элемента — [белую и чёрную кость]... к белой кости принадлежат нойоны и зайсаны (у калмыков) и султаны — потомки Чингисхана (у казаков)».

Вот вторая: «О казаках можно положительно сказать, что они сохранившийся остаток древней татарщины, со всеми их поверьями, обычаями, увеселениями, но с более умственными достоинствами — с огромным запасом исторических преданий поэтического свойства... и с огромным кодексом определённых народных прав, судебных разборов и полицейских мер. Нет ни одного достопамятного события, ни одного замечательного человека со времени самобытной жизни этого народа, воспоминания о котором не осталось бы в народной памяти. Один воспет импровизатором, имя другого обессмертил... какой-нибудь... сыбызгышы или кобузчи. Каждый почётный казак-родоначальник... чтобы быть благовоспитанным и порядочным человеком, усердно изучает народное право под руководством старого бия, пользующегося в народе репутацией, юридической известностью, и совершенствуется в красноречии, приобретая на память множество поговорок...».

Совокупное приведение данного показания необходимо снабдить следующими пояснениями. Валиханов как бы противопоставляет патриархальной власти родоплеменных обществ разделение казахов на чёрную и белую кость, с одной стороны, а с другой — феодальной власти калмыцкого (джунгарского) кочевого общества, которое, как и прочие «китаизировавшиеся» монгольские народы, заменило степное обычное право древнемонголов вместе с его блюстителями-чингизидами на степное феодальное право, поддерживаемое «ноянами-зайсанами» (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 19–22). «Традиционная» структура Казахстана, несомненно, сохранила так называемое «обычное» право степных древнемонголов, а также его блюстителей — тореат.

Казахское «обычное» право как продолжение древнемонгольской системы неписаных степных законов следует считать по своему происхождению естественным, то есть протекающим из божественной идеи естественной свободы и равноправия всех людей, а не из идеи социальной обусловленности воли законодательства. Концепция естественного права почти во всём пронизывает казахское обычное право: обычай как сложившаяся практика свободного общения является основой и самым важным источником права.

И в этом смысле степное обычное право казахского казачества правомернее будет отнести по своему типу к англосаксонской системе «простого», общего права (Common Law), которая застрахована от произвола писаного законодательства, в отличие от континентальной системы права (романо-германской). И грубейшей ошибкой будет считать его обычным правом, связанным с юридической неразвитостью родоплеменного устройства, а также каким-либо видом восточного или религиозного права. Указание Валиханова на «народные права» и на «изучение народного права» в рамках различных школ казахской юриспруденции это необоснованное мнение не подтверждает и не оставляет к нему никакого научного основания, так как имеет в виду естественные, неотъемлемые права человека и естественное право как концепцию правового регулирования всех непредвиденных ситуаций спора.

Недаром казахский тореат являлся всегда правоохранительным органом, но не правотворческим, в отличие от бийства, которое своими правовыми суждениями, то есть посредством правосудия, неизбежно творило, в смысле развития, неписанный степной обычай. Интересно в этом отношении следующее мнение А.Т. Толеубаева (Реликты... С. 153):

«Тор — место для почётных гостей, сакрализованная часть юрты... По мнению языковедов, слово «тор» происходит от древнетюркского глагола терумек (теру), что означает «закон, положение», регулирующее взаимоотношения племён, родов и отдельных людей... В этом же значении слово «тор» есть в некоторых алтайских языках. Например, в турецком тер — обычай, обряд; в монгольском — строй, государство, руководство, власть, закон. Позднее блюстителей обычаев, законов... стали называть «торе».

Видимо, отсюда следует вывести «слабость» казахских властей и видимость «отсутствия законов», упомянутые Левшиным. Казахский султанат был институтом с ограниченной властью, имея в этом исключительную особенность. Поэтому его лучше называть тореатом, чтобы не вводить в заблуждение «европейцев», привыкших видеть в султанах османский деспотизм. Тореат как социальный институт потомков митраистского «солнечного света», то есть божества, воплощающего закон свободы и верность договору, действительно свидетельствует не о патриархальной, а о полиархальной природе власти в казахских «родах» и «племенах» казахов.

Поэтому Левшин вполне верно, без излишнего модернизирования указал на «гражданское устройство» казахских орд. Даже древнемонгольский Джасак, то есть неписанный закон Чингисхана, как

«слово *gasaq*... обозначал у монголов «правительство» и «правитель» (Владимирцов В.В. *Общественный...* С. 79), что указывает на его конституционную природу, на направленность его против произвола правительства, на его предназначение контролировать, прежде всего, правителя. Тенгри был не просто личностью бога, охраняющего верность договорам, но и безличным мировым правопорядком в качестве Неба. Чингисхан был сыном справедливости свободы, а его потомки — её блюстителями. Справедливость Неба была богом для кочевых казахов, поэтому «они издревле считали важным иметь в своих ханах именно чингизидов» (Левшин А.И. *Описание...* Ч. 3. С. 294).

Получается, кочевое общество казахов должно было иметь высокий уровень правосознания. Есть ли, помимо приведённого свидетельства Валиханова, указания других авторов на таковой? Обратимся к Радлову (*Из Сибири...* С. 256):

«Летние и осенние стоянки распределяются не по семьям, а по родовым подразделениям, и распределение по аулам зависит здесь от воли старейшины рода и других влиятельных людей. Само собой разумеется, что при этом не всегда соблюдается (т.е., как правило, соблюдается. — *Прим. авт.*) закон и справедливость, ибо не случайно говорится в казачьей поговорке:

«О чём говорят члены многолюдных семей? Они говорят о несправедливостях, которые совершили по отношению к менее многолюдным семьям».

Это очень важное свидетельство ни в коем случае нельзя рассматривать как указание на насмешку сильных над слабыми, так как здесь речь идёт именно об угрызениях совести, то есть о духовных мучениях по поводу нарушения справедливости. Подтверждением этому служит приведённое выше указание Радлова (*Из Сибири...* С. 311) на редкость правонарушения и на следующую песню типичного порядка:

«Когда молодая женщина входит в свою новую семью... она должна, прежде всего, неукоснительно выполнять свой долг. Человеку долга будет везде хорошо...

Не будь несправедлива к служанке,
Не обижай её, если даже она ошибётся,
Не бей своего слугу,
Не будь к нему несправедлива,
Ты только подумай, ведь он сирота».

Естественно, в таких условиях высокого правосознания и ограниченности власти институт выборности правительства был раз-

вит вполне прилично. Политическая конкуренция как открытое соперничество за поддержку общественного мнения проникла во все поры общественной жизни традиционного Казахстана: «торе», «бии», «жырау-акыны» и даже «аксакалы» состязались не только друг с другом в своей области и на своём уровне политической деятельности, как торе с торе, а акын с акыном; но и между собой, как различные институты власти. Например, тореат — с бийством, бийство — со старшинством, а акынство — и с тореатом, и с бийством как «глаз и глас народа», как институт по сбору и оценке массовой информации, а также выражению общественного мнения. Не напоминает ли это всеобщее разделение, своеобразная выборность и профессионализированная конкуренция властей Союза казахских орд американскую «систему сдержек и противовесов»? Несомненно, но ещё необходимо указать на более действенный, полиархический контроль населения над всеми указанными властями. Отсюда и проистекают все традиции свободы, существовавшие в Казахстане до XIX—XX вв., в том числе и правовые, а та «ненаказанность преступлений», которую обнаружил Левшин, скорее всего, результат искажения в процессе трансформации этих традиций.

«Белая кость», то есть тореат (как и ходжеат, не составлявший какой-либо духовной власти), вообще не включалась народом в состав казахьего союза Алач(ш). Очень ёмкое в этом отношении свидетельство мы находим у Ч.Ч. Валиханова (с. 161), который сам был представителем тореата:

«При собственно народных сходках в оные времена на крик уран — алач обязались все казакы чистой чёрной крови, а султаны и рабы их, которые были всегда из калмыков и киргиз, составляли другой круг и кричали — аркар. Хотя пословица казахья — «без султанов не может быть народа, как без поддержки не может стоять юрта» — и показывает понятие народа о необходимости для отдельного народа иметь иль отдельной главы, но, тем не менее, относительно влияния на [массу] султаны не значили ничего. Казакы говорят: ходжы — сарты, а султаны — наши рабы, объясняя это низкое уподобление своих глав... намёком на то, что они как рабы, обязанные пасти стада и пугать своим присутствием... поставлены для той же цели у них. Всё управление народа находилось в руках старейших родоначальников, и ханы их были только исполнители воли народной. В случае же неудовольствия чёрная кость могла их сместить».

Это свидетельство замечательно тем, что указывает на западный тип политического сознания простого народа у кочевых казахов.

Кочевые казахи отделяли от себя чингизидов не только в силу их иного происхождения, так же как и калмыков (ойратов) и кыргызов Тянь-Шаня, переживших, по всей вероятности, период шаманской олигархии и «родовой аристократии» (Владимирцов Б.Я. *Общественный...* С. 78); и даже не столько в силу этого, так как именно Чингисхан, бывший сам из «рода Монгол», организовал государственное возвышение казачества древнемонгольских тюркских племён, «живших в войлочных кибитках». Всё дело, видимо, в том, что Чингис обеспечил «успокоение» казачьей степной аристократии (точнее, элиты) «в тени его благоденствия» и её успешную борьбу с родовой «аристократией», олигархией номадных племён. В этом смысле он хоть и был казакком, думал не о частной выгоде, а об общем деле, о государстве. С тех пор его потомки стали наследственно профессиональным политическим сословием в казачьем народе казахов, то есть правительствующими и «оппозиционирующими» лицами, обязанными казачеством не быть казакками, а думать о государственном благе и удовлетворять свои личные потребности через политическую деятельность. Именно в силу этого казахи называли тореат «рабским» сословием и отделяли его от себя, подчёркивали своё «свободное состояние» на фоне его обязанности и назначения служить общегражданскому делу.

Кстати, и «англичане Оруэлла» разделяют народ и правительство, говоря «мы и они». (Весьма интересной становится теперь не противоречащая Левшину версия Сперанского [Аристов Н.А. *Заметки...* С. 430–431] о происхождении этнонима «казак» от кола, поддерживающего юрту – «казык», что делает пословицу «без султанов не может быть народа, как без поддержки не может стоять юрта», отражающей, к тому же, наряду с политическим и исторический смысл казачьего устройства кочевничества: сначала появились казачество и «Казакция», степные «поколения, живущие в войлочных кибитках», и лишь потом «казацкие ханы».)

Касательно «смещения» торе с правительствующей должности следует говорить не о собственно процедурах выборности и переизбрания, а о непосредственном, полиархическом волеизъявлении народа, то есть о согласии каждого в отдельности наряду с согласием большинства. Радлов (там же, с. 250, 340) повествует:

«Ханская власть может управлять лишь небольшой частью гигантской территории... что считалось номинально – подвластной хану... Всякая попытка хана расширить эту область в каком-то направлении сопровождалась потерей им силы власти на противоположном конце периферии».

«Однако полученное таким образом (т.е. посредством всенародных выборов. — *Прим. авт.*) ханское достоинство было не более чем титулом, так как хан был лишён какой бы то ни было власти над своими подданными. Вообще, звание хана имело значение лишь до тех пор, пока отдельные роды и племена получали прямую выгоду от военных походов хана, захватывая хорошие зимние стойбища или военную добычу (как в период войн с калмыками), или, с другой стороны, пока власть хана гарантировала им защиту от нападения вражеских отрядов и обеспечивала сохранность их имущества. Пока эта выгода была очевидной, они мирились с необходимостью подчиняться чужому приказу и нести расходы по содержанию хана. Если же это больше не сулило народу выгод, племена, роды и родовые подразделения тотчас же распадались на отдельные группы, стремившиеся кочевать и содержать свои стада по возможности независимо друг от друга. Однако любая угроза извне немедленно вызвала к жизни новый конгломерат племён, который, по-видимому, больше всего соответствовал таким периодически возникающим обстоятельствам».

Таким образом, тореат, можно сказать, делится на казахский ханат и казахский султанат, где ханат представлял собой правительствующих «торе», а султанат — как бы оппозиционных. Но как тем, так и другим не выказывалось внешнего сколь-нибудь «трепещущего» отношения:

«Если казак встретит хана, должен остановиться на дороге и ждать, пока он проедет; между тем наклоняет голову, прижимает руку к груди и громко приветствует его (немного для знака наивысшего уважения к власти на Востоке. — *Прим. авт.*)... Правителям слабым и султанам без власти чернь отказывает даже и в наружных знаках почтения...» (Левшин А.И. Описание... Ч. 3. С. 124–125).

Торе (султан) становится ханом лишь в случае выборов его всем народом, соответствующим его претензиям. Это, может быть, наиболее показательная процедура, отработанная демократически, но и она несёт на себе отпечаток полиархического режима; что, естественно, также не могло нравиться царской России как в части неуважения к «слабому», хотя и законному хану, так и в части широкого и свободного народного волеизъявления. До Чингисхана, во времена родовой «аристократии», в древнемонгольском курултае «невозможно видеть какое-либо организованное учреждение. Это никак не сейм, не парламент; это именно семейный совет родовичей» (Владимирцов Б.Я. Общественный... С. 79). После Чингисхана, особенно в казахский период казачества, вплоть, по мнению Бромлея, до середины

XVIII в. (Радлов В.В. Из Сибири... С. 615) курултай превратился и был институтом всенародных казачьих выборов хана в действительный сейм или парламент, разве что полиархический. Вот какое описание избранию хана даёт Левшин (Описание... С. 126–132):

«Как скоро в назначенное для сего время и место начнёт собираться народ, тотчас открываются частные совещания, тотчас составляются маленькие круги для решения, кого избрать себе главою и кому поручить быть представителем каждой толпы в верховном совете знатнейших правителей народных? Когда число прибывших на выбор делается довольно велико, назначают решительное собрание и расстилают рядами ковры и войлоки, на которых султаны, старейшины, бии и родоначальники садятся по старшинству в знатности или власти (т.е. по условному старшинству. — *Прим. авт.*); а простой народ становится за ним сзади. Почтеннейшие... открывают оное; смелейшие оживляют, сильнейшие дают направление, и, наконец, все вместе производят споры, которые продолжают дня два, три и более. Когда же хан избран, несколько знатных султанов и старшин идут объявлять ему в том (т.е. были своеобразные счётная комиссия и тайна голосования. — *Прим. авт.*), сажают его на тонкий белый войлок и, подняв на головы свои, опять опускают на землю. Тут на смену их бросается народ, также поднимать нового повелителя своего и качать... при громких восклицаниях и криках. В заключение войлок... а иногда самую одежду ханскую разрывают на мелкие части, и всякий старается унести с собою... обычай сей есть остаток времён чингисовых... Благодарность нового хана за полученное достоинство изъясняется немедленно праздником, который он даёт всему присутствующему народу и на который не щадит он ни баранов, ни лошадей, ни кумысу. Желая придать в глазах непросвящённых азиатов более важности званию ханов, правительство русское положило всегда сопровождать утверждение их великолепием и разными церемониями (коляски, пушки и т.д., обед для хана и бал)... На другой день казаки были угощаемы в степи без церемоний».

Как видно из этого, казачье невежество тогда «давало фору» и «православной» просвещённости тоже, которая явно хотела считать лишь одну ханскую волю за единое мнение народа. Ведь царское правительство до сих пор помнило тот позор, когда оно было принуждено целых сто лет вдруг считаться с волей какого-то народа помимо воли ханской. На сей счёт у Левшина (Описание... Ч. 2) есть следующее показание:

«Хан Абулхаир... повелевая большою частью Меньшой орды и простирая власть свою на некоторые роды Средней, думал о пользе

народа своего, но ещё более заботился о средствах усилиться и возвысить себя над соперниками... особенно над ханом Каипом, которому также подвластна была часть Меньшой орды... Тевкелев (посол России. — *Прим. авт.*) по возвращению от казаков... в представлении своём императрице очень ясно пишет, что Абулхаир предложил подданство без согласия народа...».

Для самодержавия согласие чьего-то народа не должно было играть какой-либо значительной роли, но здесь самодержавие было принуждено таковым доложить о себе и считаться с ним, так как Тевкелев чуть было не был повешен, а Абулхаир — изрядно напуган простыми казаками, как это можно понять из сведений Левшина.

Бывало, страх перед чёрной костью доводил казахский тореат до постыдного соглядатайства, а частью и смешного:

«Султан Айчувак, усердствуя России, ещё в 1794 г. писал Неплюеву, что простые казаки подозревают его, как и хана, в тайном против их союзе с оренбургским начальством, а потому боясь утвердить в сей мысли своих подданных, чтобы когда станут их укорять в письмах к нему из Оренбурга, то и его самого укоряли бы вместе с ними. Об известных ворах говорил, что может указывать их тайно, но не выдавать, предоставляя правительству русскому посылать за ними отряды войска» (Левшин А.И. Описание... С. 219).

Стало быть, скорее не джунгарскому нашествию, а политической конкуренции и ограниченности казахского ханата мы обязаны началом добровольного присоединения к России казахских орд, о которых думал ещё Петр Великий.

«Как бы ни была бела кость ханского потомка, но если он умом, богатством или другими качествами не составил себе значительного числа приверженцев, то голос его не делает перевеса в собраниях народных», — говорит Левшин о политической конкуренции торейата (ч. 3, с. 168).

Почти то же самое можно сказать и о биях, и об иных родоначальниках различного уровня, не говоря уже об акынах и жырау, которых слушать вообще было не обязательно. И к тому есть прямые и интереснейшие указания и у Левшина (ч. 3, с. 160—162, 167—168), и у Радлова (с. 337—338). Отметим лишь, что игнорирование вопроса о системе подчинения родоначальников, в том числе и биев, торейату вменялось Радлову зря (Из Сибири... С. 615). Он тоже, как и Левшин, видел в основе политической системы казахского кочевого общества общественный договор или социальный контракт (Гоббс, Локка, Руссо). Поэтому столь важный вопрос был им рассмотрен заодно с вопросом о природе политической власти в казахском ка-

зачестве и в этом смысле как бы опущен. Ханы и султаны должны были бороться между собой, чтобы «понравиться» родоначальникам: они искусно учитывали их интересы, завоёвывали их личные симпатии примерно так же, как это делали и сами родоначальники перед простыми казахами, по описанию Радлова. Первопричину тому однозначно указал ещё Левшин (Описание... Ч. 3. С. 160), усматривая её в политической «амбициозности» казачьей свободы:

«Какого порядка ожидать и от самого честного начальника толпы людей, которых невозможно удержать без послабления и из которых всякий ищет сам повелевать... Что предпримет самый строгий правитель, когда он не имеет ни войска, ни иждивения для содержания какой-нибудь полиции, которая... по крайней мере, защищала бы его самого от насилий за соблюдение им правосудия». Поэтому даже такой мощный хан, как Тауке, «как говорят, не имел полной власти над народом своим (*dominium plenum*) и действовал благоразумием, опытностью, связями и искусством, нежели силой» (Он же. Ч. 2. С. 6).

Думается, это мнение Левшина и поддерживал Радлов в вопросе о механизме подчинения родоуправления тореату, так как он прямо указывает на полиархический режим в казачьих ордах, то есть на то обстоятельство, что ни казах — то ещё один «центр управления», по отношению к которому надо строить политику, учитывая гражданские объединения, в которые он решил войти (или случайно вошёл) и которые группируются согласно динамике политических ситуаций. Попытаемся привести его мнение на этот счёт более полным образом:

«Устойчивые формы административного управления и прочная общественная структура были и остаются совершенно невозможными для такого чисто кочевого народа, как казѧки. Происходит и происходило постоянное изменение соотношения сил племѧн, вызванное необходимостью сохранения и защиты богатств этих истинных кочевников и обусловленное требованиями *естественного перераспределения* (выделено авт.) скота в масштабах всего народа. Я считаю, что такая гибкость является главным условием благосостояния кочевого народа. Однако, поскольку такая, если можно так сказать, гибкость социального устройства кочевников при каждом соприкосновении с каким-либо оседлым народом неминуемо приводит к столкновениям, то среди оседлого населения кочевники сльвут разбойниками и ворами и считаются нежелательными соседями. В то время как кочевник, выследив похищенное у него имущество, может сразу же собрать для защиты своих прав необходимые в этих условиях

силы, оседлый крестьянин незащищен против кочевника... Если след украденного скота приведёт к чужому роду, казак с помощью своего родового подразделения угонит скот из первого же аула того рода, к которому принадлежит вор. В этом случае либо претензии будут признаны и аул, понёсший потери, получит от вора компенсацию, либо возникает военный конфликт, при котором оба враждующих рода будут наносить друг другу ущерб до тех пор, пока третейский суд не урегулирует спор» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 340–341).

Говоря о том, что казачьи политические группировки казахских аулов не прекращаются на так называемых «родовых подразделениях и племенах», Радлов (с. 338) повествует:

«В былые беспокойные времена из родов образовались новые конгломераты людей, племена, в свою очередь соединившиеся в большие орды («йуз-сотни»). Орды, так же как и племена, и роды (т.е. более мелкие орды: например, найманская орда представляла собой скорее не род и не племя, а «народ-войско, образующий государство». — *Прим. авт.*), образуют замкнутое целое лишь **постольку, поскольку** (выделено авт.) они противостоят другим ордам, племенам и родам. Орда защищает составляющие её подразделения от прочих орд, точно так же делает это племя и род. Таким образом, все три — в полном смысле страховые объединения, существующие для охраны общих интересов».

Именно указанная роль общественных объединений в казачьем союзе и не позволяла где-либо ханской власти сконцентрироваться, тем самым страхуя казачью свободу каждого казаха. Сравнительная казахов с кыргызами Тянь-Шаня, Радлов (с. 352) говорит, что мы «напрасно стали бы искать у казаков... полное единство всего народа»; что «неосуществившееся стремление» казачьих племён «образовать сколько-нибудь упорядоченное государственное правление» имело место из-за отсутствия «сильного общего интереса» (с. 249), так характерного, по нашему мнению, для Востока.

На этом, надо полагать, следует оставить вопрос о системе подчинения родоначальников тореату и перейти к наиболее интересным чертам правосудия в казачьих ордах. Конечно, мы не можем претендовать на сколько-нибудь обстоятельный разбор системы казахского «обычного» права, но указать на отражение в ней казачьей нравственности представляется необходимым.

Прежде всего, коснёмся давно уже избитого вопроса о барымте по причине важности «каждодневного» упоминания о ней как о специфическом, именно казачьем средстве реализации ответственности за нарушение кем-либо прав какой-либо личности.

Во-первых, барымта «производилась... только по приговору судей или старейшин и тогда только, когда виновный решительно отказывался удовлетворять истца...» и была древним «законом, произвольно введённым и охотно поддерживаемым» (Левшин А.И. Описание... Ч. 3. С. 85). Это сегодня только нам кажется, что никакое действительно обычное право не предусматривало барымты, не ожидало судебного приговора и не вводило чего-то произвольным образом, но казахское обычное право было не совсем обычным. Во-вторых, что подтверждает последнее, барымта и в техническом смысле была вполне урегулирована: «истец получает право, с позволения своего старейшины, произвести баранту... тайно отогнать скот аула ответчика в количестве, соразмерном иску, в чём должен удостовериться начальник» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 176).

Как видим из этого, барымта с воровством ничего общего не имела, кроме внешнего факта «тайного угона». Но как же протекало само судопроизводство? Про последнее следует заметить: оно было по природе своего происхождения гражданским, процедурно отработанным, подлежащим непосредственному контролю народа и даже содержащим в себе современные презумпции права. Хотя Радлов и указывает, что судебное разбирательство всегда ведёт третейский суд, причём все участники процесса должны заранее признать обязательным для себя решение судьи» (с. 346), тем не менее и здесь, после такого признания, полиархический контроль над судьями не прекращался. «Есть бии, которые могут одним лишь своим приговором или приказом прекратить самые жестокие распри. В то же время с решением, принятым целой корпорацией биев, иногда не считается ни одна из сторон» (с. 338) — так описывает Радлов необходимость для судей принимать решения, с одной стороны, неординарные и творческие, а с другой — соответствующие высокому уровню общественного правосознания и правовых претензий тяжущихся сторон.

Указания Левшина (Описание... Ч. 3. С. 175) на то, что «разбирать споры и произносить приговор над виновным должны если не сам хан, то правители или старейшины тех аулов, к которым принадлежат истец и ответчик, приглашая к разбирательству ещё и избранных обеими сторонами двух посредников» (скорее всего, речь идёт о лицах, играющих роль адвокатов каждой стороны. — *Прим. авт.*), и на то, что «если ответчик имеет подозрение на судей, он может их устранить», свидетельствуют о наличии в казахском судопроизводстве принципов состязательности судебных сторон, равного правосудия для них, общественной значимости частных споров и даже о нали-

чий прообраза «презюмции невиновности». Кстати, о последнем свидетельствует и требование доказывания именно преступления (там же, с. 172), а также следующее указание Левшина (с. 176):

«Для удостоверения в преступлении требуется не менее двух, а иногда трёх свидетелей».

Не менее гуманным является то, что «жёны и дети, знавшие о воровстве мужа или отца и недонёсшие на него, не подвергаются никакому взысканию» (с. 174).

Процесс практической реализации судебного решения был прописан там же особо:

«Если ответчик к суду не явится или присуждённой пени заплатить не может, то она взыскивается с его родственников или с его аула, предоставляя оному право возратить свою потерю совершением над виновным судебного приговора»; «судьям и посредникам за решение дел положено давать десятую часть всего иска» — так прописываются экономические условия правосудия.

Известно, что в основе любого обычного права лежит обычай кровной мести и что «чем грубее были народы, тем твёрже и непоколебимее использовался обычай платить кровью за кровь» (Левшин А.И. Описание... С. 176–179). То, что система права казахских орд была скорее общей (Common), чем обычной, свидетельствует указание Радлова (с. 345) на то, что «древнее казакское право предусматривало очень немного преступлений», то есть оставляла большой простор для прецедентного решения непредвиденных судебных ситуаций на основе концепции естественного права, и на то, что вместо крови «каждый пострадавший имел право предъявить преступнику гражданский иск и потребовать выплаты ему денежного штрафа».

Очевидно, что большая часть населения казахских орд неизменно пользовалась именно последним правом, да и судьи к этому, вероятно, умели склонять или «смягчать приговоры», так как «за всякое преступление плата была установлена» (Левшин А.И. Описание... С. 171). Поэтому мы имеем все основания к тому, чтобы усомниться в абсолютной правомерности обозначения казахского права как обычного. Даже если оно и было обычным, то только в смысле простоты, в качестве «простого закона», аналогичным англосаксонской системе общего права (Common Law).

На этот счёт можно привести следующее замечание Левшина относительно «разительного сходства вычисленных нами узаконений с уставами большей части европейских народов, во времена младенчества их»:

«В казакских народных собраниях и в выборах ханов, в постановлении всегда носить при себе оружие (чтобы иметь право голоса. — *Прим. авт.*) видим обычай тацитовых германцев» (ч. 3, с. 177–179).

Но это замечание ещё важно и само по себе. Действительно, древнегерманцы, которые дали начало англосаксонскому миру свободы через англов и бриттов, имели почти аналогичное общественное устройство, например, разделение свевов на сто округов, составлявших по 1000 воинов (Цезарь Г.Ю. Записки о гальской войне. IV, 1), с той лишь разницей, что они были кочевые хлебопашцы, а не скотоводы. В остальном же античное описание (Цезарь, Тацит) древнегерманского кочевого быта идентично, в буквальном смысле слова, описанию казахского. Взять хотя бы скот как главное богатство и любовь к праздности.

Древнегерманцы сыграли в мировой истории важнейшую роль: они участвовали в формировании западноевропейского феодализма, который дал основу мировому капитализму. К. Маркс считал древнегерманскую общину новым типом общины в родоплеменном развитии и отличал её от античной и восточной тем, что именно она имела в своей основе частную собственность как изначальную предпосылку, а не как результат развития общества, и тем, что общая (общественная) собственность, если и была в ней, то играла лишь роль обслуживающего дополнения частной (Маркс К. Экономические... Ч. 1. С. 466–491). Стало быть, и нам необходимо признать казахскую кочевую общину по типу своему древнегерманской, так как она, в определённом смысле, существует только лишь в «народных собраниях» и так как её античной или восточной назвать никак невозможно.

* * *

Древнегерманский тип племенной общины кочевых казахов, а также полиархическое состояние их политической системы (управления) должны были непосредственно влиять на организацию их хозяйственных отношений и действительно наталкивают нас на мысль об исторической развитости в экономике союза казахских орд такого института, как частная собственность.

Считается однозначным и принято как неоспоримый факт то мнение, что земля как фактор производства у кочевых казахов была в общей (общинной) собственности и что, следовательно, частная собственность на землю в Казахстане не имеет исторических предпосылок и корней. Это всеобщее мнение особенно удивительно

потому, что существует наряду с правомерной убеждённой в безусловном преобладании в обществе кочевых казахов частной (семейной) собственности на скот. Замечательно при этом то, что «право первозахвата» пастбищных угодий приводится в качестве основного доказательства отсутствия в истории Казахстана частной собственности на землю; тогда как именно оно ярко свидетельствует о наличии в казахском казачестве понятия о частном владении, так как восходит к римской юридической концепции овладения (по сути первозахвата) как акта первичного частного присвоения, влекущего за собой право собственности.

Тот факт, что казахское казачество как народ кочевой и пастушеский «не фиксировало» земельной собственности, вовсе не говорит о неразвитости индивидуальных форм присвоения или об их второстепенности. Даже если мы обратимся к Марксу, то найдём вполне взвешенное и отработанное общее историческое замечание о том, что «у пастушеских народов собственность на естественные продукты земли, например, на овец — это одновременно и собственность на луга, на которых они пасутся» (Маркс К. Экономические... Ч. 1. С. 486).

В этом отношении необходимо вспомнить «любопытный» ответ подавшихся Китаю кочевых казахов китайским сборщикам подати, приводимый Левшиным (Описание... Ч. 3. С. 162):

«Небо производит траву и воду; скот есть дар неба; пасём его и пропитываем себя сами: за что же будем давать другому... если мы и султанам своим ничем не обязаны?».

Кочевые казахи, часто на время принимая чьё-либо подданство, как пишет Левшин, просто из-за любви к подаркам, не хотели принимать того обстоятельства, что за подданство (гражданство) надо обязательно платить и что оно может как-то влиять на неприкосновенность их частной собственности. А о том, что земля может находиться в собственности государства, а не их, они, видимо, и помыслить не могли. Для Китая, как государства восточного типа, обладающего исключительной собственностью на землю, было обычным относиться к имуществу людей в качестве верховного собственника и потому взимать «прибавочный продукт» своих граждан как принадлежащий «высшему единому началу» (Маркс К. Экономические... Ч. 1. С. 467), в то время как казахи не хотели платить налога даже как правомерной платы за общественные услуги (функции) государственной власти.

То есть их, так называемая общинная собственность на землю, представляла собой скорее *ager publicus* древнегерманцев, то

есть «только дополнение индивидуальной собственности» (там же, с. 476), чем общую собственность кровно-родственного союза людей (рода или племени), и уж ни в коем случае — государственное владение.

Казахская «общинная» собственность на землю была по природе своей частной, и именно поэтому родоначальники тщетно пытались ввести хоть какой-то постоянный налог для содержания родового «единого начала», бесполезно проповедуя «ветреным казахам» статью Корана о зякете» (Левшин А.И. Описание... Ч. 3. С. 161). Ещё более нас вынуждает склониться к этому мнению указания античных историков на то, что у свободных древнегерманцев земельная собственность тоже не фиксировалась по причине их опасения к оседлому образу жизни. В частности, есть свидетельство Г.Ю. Цезаря (Записки... 1, 6):

«У них вовсе нет земельной собственности, и никому не позволяется больше года оставаться на одном месте для обработки земли».

Учитывая же пространство Великой степи, на котором невозможно вообще хотеть «оставаться на одном месте», по сравнению с древней Германией покрытой первобытным лесом, нас вовсе не должна удивлять «нефиксированность» земельной собственности у кочевых казахов. Тем более, что, отличая «кочевые пастушеские племена» от «общинного производства и общей собственности, господствовавших в Перу, Индии и у славян», Маркс обоснованно говорил про эти кочевые племена, что у них «земля... выступает в своей первичной безграничности...», что «они относятся к земле как к своей собственности, хотя они никогда не фиксируют этой собственности» (Маркс К. Экономические... Ч. 1. С. 485).

В силу такого отношения, надо полагать, и существовал в Казахстане «первозахват» пастбищ как вполне юридически урегулированный институт обособленной собственности на землю. Калиновская (Скотоводы... С. 135) говорит о таком формально-процедурном явлении, как «разведотряд», который как бы обозначает «первозахват» пастбищ, после чего никто не мог претендовать в данном сезоне на них. «Кто первый, тот и прав» — гласит римский закон, про который преимущественно и принято говорить «*Dura Lex, sed Lex*» («Суров закон, но закон»).

«Компромиссное» мнение о «частных формах пользования» общинной землёй в целом выглядит не вполне обоснованным, так как мы не найдём здесь ни платы за право пользования, ни сбора налога в пользу общего начала, что мы уже указывали. «Нефиксированность» же границ казачьей земли, думается, проистекала из

их «отвращения» к оседлому образу жизни, так же как и у древнегерманцев. Вообще же, признавая «нефиксированность» земельной собственности в «кочевой цивилизации казахов», мы должны быть осторожны, поскольку в ней «не фиксировано» много чего ещё, но память народа от этого не стала хуже (вспомнить хотя бы на этот счёт мнение Валиханова о достоверности в казахском народе «ненаучных» народных преданий). Гильом де Рубрук в своём «Путешествии» так описывает эту пресловутую нефиксированность:

«Они [монголы] не имеют нигде постоянного жительства... поделили между собой Скифию, которая тянется от Дуная до восхода солнца; и всякий начальник (capitaneus) знает... границы своих пастбищ...» (Хрестоматия по истории средних... С. 76).

Думается, казачье «отвращение» к оседлому земледелию играло даже определяющую роль в наличии частной собственности на землю. Известно, что усунь и гунны, имевшие определённое непосредственное отношение к происхождению соответственно «Усуньской» и «Аргынской» (a-r-hun = hun-a-r) орд, имели частную собственность на землю, хотя у них не было развито земледелие. В то время как саки и кангюи (тоже скотоводы) таковой не имели, хотя у них была развитая система земледелия (История Казахстана... С. 46, 52). Не правда ли, интересная комбинация исторических фактов?

Её лишь видимая парадоксальность нас не должна удивлять, так как на Востоке, «ключом к пониманию» которого, по мнению Маркса (Экономические рукописи) об азиатских формах производства, «является отсутствие частной собственности на землю». Частная собственность на землю могла возникнуть только там, где можно было свободно двигаться по земле и, следовательно, свободно присваивать её. А это было возможно только в «голодной» части Великой степи, где отсутствовало описанное Марксом в ст. «Британское владычество в Индии», характерное для Востока «ведомство общественных работ» по централизованной ирригации земель, в целом непригодных к земледелию.

Поэтому-то общее, абстрактное умозаключение экономической логики, что частное земельное владение возникает в силу ограниченности земли, здесь неприменимо, за исключением разве что казахских зимних кочевий, что опять-таки указывает на оригинальную исключительность «казачьих орд» Казахстана среди восточных народов, но уже не географическую, а социальную. Данная точка зрения научно подкрепляется свидетельствами Радлова (Из Сибири... С. 256):

«Если зимние стойбища являются собственностью, закреплённой за отдельными лицами, то летние стойбища являются собственностью

рода. Насколько мне известно, никогда не было разделения летнего ареала между отдельными семействами. Здесь всяк, будь он беден или богат, имел право поселиться там, где ему угодно. Конечно, эта свобода была полной только теоретически. Человек богатый и влиятельный всегда мог устроить так, чтобы ему досталось лучшее место».

Из этого видно: собственность на «зимние стоянки», то есть земля в качестве ограниченного ресурса, вполне фиксировалась в закреплении, как правило, за отдельными лицами. «Летняя» необходимость для богатого человека «устраивать» так, чтобы ему досталась лучшая «летовка», только подтверждает уважение собственности отдельных, но небогатых лиц, а потому, видимо, «заинтересованных в уступке» богатым и влиятельным людям.

Такое предположение вряд ли может быть спекулятивным, так как, имея в виду прежде всего казахское кочевничество, Калиновская (Скотоводы... С. 228) тоже утверждает, что «за исключением отношений зависимости, складывавшихся вследствие подчинения одного народа другим, все прочие отношения... имели чисто хозяйственный характер и основывались на свободном соглашении сторон, не ведя к сложению зависимых групп, а тем более сословий...». И действительно, социальная дифференциация в казахском народе могла быть только классовой, то есть производилась исключительно по имущественному положению. Тореат и ходжеат были, скорее, не сословиями, а субэтническими группами и так же подвергались всеобщей экономической классификации, что мы уже рассматривали.

И это вполне соответствует казахскому «общественному договору». Поэтому совершенно непонятно замечание Ванштейна Радлову (Из Сибири... С. 665), впрочем, как и другое на с. 662, касающееся «ошибочности» отнесения Радловым начала «казахских племён и орд ко времени, когда у них уже существовало государство»), того промаха, что он якобы не учёл наличие в казахском кочевом обществе значительного имущественного неравенства, когда представлял его себе как «общественный договор» Руссо. Радлов прекрасно знал, какую социальную значимость имело у кочевых казахов имущественное положение, ведь именно ему принадлежит указание на то, что «инстинкт самосохранения нередко заставляет этот народ нарушать право собственности своих соседей... Если травы не хватает, скот гибнет... Потеря скота влечёт за собой изменение социальной значимости его хозяина, безвозвратно лишая его возможности ещё когда-нибудь занять утраченное место. Обедневший казах неминуемо окончательно опускается... Как только случается уйут (джугт. — Прим. авт.), казак покидают свои стойбища и продвигаются в об-

ласти соседей... где имеется корм для их скота. Если им это удаётся, то хотя бы часть скота будет спасена, и тогда они с изменением погоды возвращаются...» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 336–337).

Вряд ли данную заметку Радлова о нарушении права собственности можно считать нарушением такового, так как без определённой заинтересованной договорённости вряд ли кто-либо позволил кому-либо пребывать столько времени в его зимних пастбищах. Тем более это верно, что ко второй половине XIX в. в Казахстане, в отличие от России, сложился целый рынок земли, функционирующий во всеобщем и свободном масштабе. Вот свидетельство Радлова (Из Сибири... С. 254–255):

«...именно зимние стоянки определяют плотность расселения кочевников, и от них зависит благополучие поголовья скота... все сражения и военные походы в прошлом столетии были не чем иным, как постоянным стремлением захватить лучшие зимние стойбища. Теперь, когда казакам отданы определённые округа и районы и место землевладения закреплено, борьба за зимние стоянки прекратилась и уступила место урегулированному владению определёнными участками. Теперь каждая казакская семья имеет в своих границах определённый зимний участок (кыстау), который является наследственным владением семьи и может перейти к другой семье лишь по юридически оформленной купчей... Переход зимних участков из рук в руки происходит непрерывно, т.к. потребность в них неизменно зависит от размера стада его владельца. Поэтому у казака, как только уменьшается поголовье его скота, он стремится продать свою зимнюю стоянку более состоятельному соседу. Когда же, напротив, возрастает, он стремится увеличить свою зимнюю стоянку или, по крайней мере, добиться временного права пользования соседней стоянкой за годичную плату...

Зимние стоянки обычно распределены таким образом, что отделяются от соседних естественной границей – речками, озерами, холмами... При отсутствии естественной границы устанавливаются искусственные пограничные знаки, столбы или камни. Границы отдельных участков точно известны всем родственникам и соседям, они считаются неприкосновенными и находятся под охраной рода. Не все зимние стоянки равно хороши, оттого и цена на них разная. Но всяк сколько-нибудь состоятельный казак всегда стремится улучшить свою зимнюю стоянку путём прикупа, обмена или аренды».

Следует считать, исходя из вышеизложенного, что после смутного времени вживания казахского казачества в европеизированные, но всё-таки восточные формы российского быта, длившегося с нача-

ла присоединения Казахстана к России вплоть до второй половины XIX в., трансформированная «традиционная» структура Казахстана просто вновь воссоздала «традиционные», вполне рыночные отношения в землеустройстве кочевых казахов. Примечательно, что в свидетельстве Радлова различаются пользование землей и владение ею, что не даёт повода для разночтений. Причём под владением подразумевается именно собственность на участок, предполагающая право продажи именно участка, а не какого-либо права на него, так как во время Радлова никто не считал нормальным, и уж тем более законодательно не закреплял, приоритет распоряжения как правомочия собственности над владением, подобно современному законодательству Казахстана.

Наличие частной собственности на землю, как основы вполне развитого института частной собственности, в кочевой цивилизации казахов XIII—XVIII вв. нельзя считать спекулированием современными ценностями и излишним «модернизированием» истории. Оно логически соответствует историческому происхождению и культурной сущности «традиционной» структуры Казахстана. Более того, логическая развитость частной собственности, как экономически доминирующего социального института, у кочевых казахов имеет подтверждённую историческими сведениями о проникновении частной собственности в «святую святых» общей собственности — семью.

Семья перед лицом частной собственности до сих пор является непреодолимым оплотом и образцом совместного владения не только в Европе, но местами даже в США (например, штат Луизиана). Если люди так сильно любят друг друга, что не составляют брачный контракт, то их семейное имущество автоматически считается совместным в смысле нераздельности; то есть оно принадлежит не им как «акционерам» одного дела, каждому в отдельности, а их семейному союзу, тем самым административно разделяя меж ними правомочия собственности (например, условное распоряжение — мужу, а условное пользование — жене). В то время как у Левшина мы находим свидетельство самого неожиданного характера для обычного, да и современного экономического права:

«Старшая, или первая, жена называется байбича (богатая жена); она одна настоящая хозяйка дома. Если бы муж и не любил её, он обязан иметь к ней уважение и внушать оное прочим жёнам своим, которые между тем, будучи все равны... находятся в некоторой зависимости от байбичи. Впрочем, приданое их не мешается и всегда остаётся принадлежащим той, за которой получено. Осторожные мужья даже и скот жён своих никогда не смешивают в одном стаде.

Обыкновенно сие введено для того, чтобы имущество матери доставалось только её собственным, а не другим детям мужа» (Левшин А.И. Описание... Ч. 3. С. 108). Как видим, семейное казачье имущество являлось в определённом смысле раздельным (*several property* по Хайеку) и, следовательно, находилось в относительно неразделённой собственности «отдельных лиц», то есть в частной, относительно полной власти римского *dominium plenum* (*jus possessione et abutendi, jus utendi et abutendi* и *jus utendi et fruendi*), не предполагающей разделения правомочий собственности в административном порядке.

Надо только учитывать восточные условия существования казахской казачьей собственности. Хотя, может быть, эта оговорка и неправомерна. Ведь известно противостояние кочевой культуры и оседлой, так особенно ярко выраженное именно на Востоке, что иногда думаешь об этом противостоянии как о противоположности социальных устройств средневековых обществ. Владимирцов Б.Я. (Общественный... С. 54), трудом которого относительно древнемонгольской истории можно, и даже предпочтительнее, пользоваться как историческим источником, так пишет об интересующей нас тенденции в степном кочевничестве:

«Что касается имущественных отношений, то можно отметить, что в монгольском древнем родовом обществе преобладал тип индивидуальный. Каждая семья, каждый аул обладал своим индивидуальным имуществом. Достояние отца или матери делилось сыновьями, причём младшему предоставлялись особые права... Вдовы, оставшиеся после смерти мужа с малолетними детьми, управляли единовластно имуществом семьи до тех пор, пока их сыновья не подрастут и не женятся; следовательно, они вполне становились на место мужей и пользовались их правами».

В смысле данного указания мы с полным основанием, надо думать, можем органично добавить, что «вдовы становились на место мужей» только в отношении имущества, которое «наростилось» и умножилось на их долю частной собственности в имуществе обезглавленной семьи. Мысль о таком высоком развитии отношений собственности в казачестве XIII–XVIII вв. наталкивает нас на предположение о существовании у них торговли как всеохватывающего и всепроникающего процесса, обеспечивающего всю систему их хозяйственной деятельности высокоэффективным рыночным (расширенным) порядком взаимодействия. Основания к тому следующие:

- истинная торговля как высоконравственный и глубоко культурный аспект деятельности общества основана лишь на частной

собственности и неизменно самосовершенствуется лишь с развитием частной собственности;

- кочевое скотоводство исторически представляет собой не только территориальное разделение труда между народами, но и своеобразную узкоспециализированную отрасль производственной деятельности; в силу этого оно уже по принципу своего выделения является больше товарным производством, чем натуральным хозяйством.

Обратимся теперь к историческим источникам. Из «Хэй да Ши Луюе» известно, что Чингисханом был издан указ, по которому потери купцов от ограблений и краж возмещались населением той местности, где купцы понесли потери» (Хрестоматия средних... С. 83–85). Там же мы находим, что «обычаи татар поистине таковы, что они не подымут на дороге утерянных чужих вещей (это вполне согласуется с современным западным принципом: не отчуждённая хозяином по доброй воле вещь, за исключением ценных бумаг на предъявителя, присваиваться или быть в товарообращении не может. – Прим. авт.).

...У них торгуют овцами, лошадьми, золотом, серебром и шелками... Когда китайцы, мусульмане и другие прибывают в степи с товарами, [монголы] обменивают своих овец и лошадей [на их товары]» (там же, с. 86). Говорят и, может быть, где-то доподлинно известно, что упомянутый выше указ Чингиса в целом «соблюдался», и намного позднее, казахским «национально-освободительным движением», направленным против мер российского правительства по ограничению казачьей свободы. Это движение существенно не вредило степной торговле, хотя никакая сила не могла его представителей к этому принудить. По утверждению Ж.О. Артыкбаева (Казахское общество... С. 163), «...даже в годы восстания под предводительством Кенесары (1837–1847) сильно ощутимого упадка как во внутренней, так и во внешней торговле не было... При существовании в степи высоких, почти тройных цен на привозной товар... купец в два-три года удваивал затраченный капитал. Однажды изведавший выгодность этого промысла торговец не бросал его при самых неблагоприятных обстоятельствах», потому что (мы имеем полное право добавить) его никто не беспокоил по причине «традиционного» уважения к свободной торговле.

Это – очень интересное для нас обстоятельство, характеризующее казачий («бродяжий») народ казахов как по-западному цивилизованный. А также интересно и то, что любой китаец и мусульманин (не говоря уже о русском) мог свободно приехать в казахскую

степь и открыто, беспощадно торговать с кем угодно, в то время как казахов допускали, как это издревле повелось (например, в Китае), лишь к торговле по правительственным каналам и указаниям (цен, количества и прочее), не пуская их даже в города (Левшин А.И. Описание... Ч. 3. С. 216), или облагали налогом, как это было сначала в России. Левшин (с. 222–229) повествует: «В 1790 годах брали по 5%... наконец, положено ничего не требовать с казаков за меню; но брать 10% с русских купцов...».

Одним словом, кочевое казачье государство еще с древнемонгольской империи было, по словам Бартольда («Туркестан», с. 424), «союзником и покровителем торгового капитала культурных оседлых народов». В свете вышеизложенного перестает нас поражать то обстоятельство, что Марко Поло, побывав на Востоке именно в эпоху древнемонгольской казачьей империи, привез в Европу (Венецию) способ выделки бумажных денег (они были введены, видимо, при Хубилайхане) и вексельную систему обращения их. Действительно, «единое и свободное человечество» Чингисхана не могло не вызвать к жизни бумажные деньги и ценные бумаги как явление, существенно способствующее товарному и денежному обращению на мировом рынке «монголосферы». А на то, что такой рынок существовал, есть неопровержимое историческое доказательство. Из «Юань Ши» известно, что Елюй-Чуцай, советник Чингисхана и его потомков, который, кстати, мало кому известен, но заслуживает звания реального человеческого святого не менее Оскара Шиндлера (в одном только случае спасения населения, укрывшегося в г. Бянь, он единоличным усилием своим сохранил жизни более 1 470 000 людей...), «тогда сказал императору:

«...если ныне печатать бумажные деньги, то не следует выпускать их более 10 000 дин». Император последовал этому совету» (Хрестоматия средних... Т. 2. С. 96).

Любой сколько-нибудь да смыслящий в экономической науке человек усмотрит в этом свидетельстве элемент монетаристской политики регулирования современной экономики. Да, после распада «монголосферы» и сужения казачьей империи до размеров Казахстана казачество снова потеряло культурные достижения оседлых народов, но свобода торговли в качестве экономической основы, как имманентно присущее им качество, при всём невежестве казачества осталась при нём, разве что вместо бумажных денег использовались бараны (Левшин А.И. Описание... Ч. 3. С. 153, 158, 217) и лошади (как «крупные купюры»). И «казачьи грабежи» вовсе не так страшны были для неё, как это признаёт и сам Левшин, больше всего против них ополчившийся:

«Сколь ни часты нападения, беспокойства и грабежи, производимые (казаками) в пределах смежных с ними владений, но торговля заменяет все потери и делает соседство их очень выгодным, особенно для Китая и ещё более для России» (там же, с. 225).

«Если бы казаки и занялись хлебопашеством, то вознаградит ли оно произведённое населением уменьшение скотоводства? В скоте нуждаются все народы, смежные со степями казачьими, но хлеба у них много своего; и оный на месте всегда будет стоить дешевле привезённого издалека. А ежели ни русский, ни китаец, ни бухарец, ни хивинец не заплатит казаку за труды, употреблённые им для обработки земли, тогда что даёт он им за разные необходимые для него мануфактурные изделия, которые выменивает он теперь на скот?» — так описывает Левшин сложившееся древнее разделение труда, экономически выгодное всем (там же, с. 27).

Левшин в том же отношении взаимовыгодности отмечал «разнообразии и множество отпускаемых Россией и Китаем казачьим ордам мануфактурных изделий, и притом таких, которые большей частью не имеют выхода другого за границу»;

- а также «необходимость для России и Китая в сырых произведениях, получаемых от казаков дешёвою ценою, взамен упомянутых изделий»;
- «многочисленность людей, на которых польза сия (торговля с казаками) простирается ...» (там же, с. 216).

Естественно, что многие желали монополизировать если не право торговать с казаками, то, по крайней мере, право не платить государству за эту торговлю, так как выплаты, видимо, достигали бешеных сумм, несмотря на их относительную процентную низость. Известно, что ещё «Иван Грозный 30 мая 1574 г. дал Строгановым грамоту, в которой дозволил им беспошлинно торговать с казачьей ордою» (Фишер И.Э. «Сибирская история», с. 87; «История Государства российского», т. IX, прим. 664). Думается, это желание было обусловлено громадными оборотами торговли с казачьей ордою. «Если верить нынешним казакам, — пишет Левшин (Описание... Ч. 3. С. 226), — то предки их в счастливые времена выпускали в Китай, Бухарию, Хиву и прочие соседственные земли разного скота не менее того, что тогда же выходило оных в Россию. По сим известиям могли они променивать во все стороны ежегодно до 2 000 000 овец и 100 000 лошадей, не считая прочих товаров. Событие, может быть, вероятное в прошедшем веке; но совершенно невозможное теперь...» (в период трансформации традиционной структуры Казахстана. — *Прим. авт.*).

«Обширность пространства, на которых торговля с казакими производится и обогащает пограничных жителей Оренбургской и Сибирской линий» (там же, с. 216), говорит за то, что торговали с Россией именно простые казахи, а ханы их не только не препятствовали этому, но и, видимо, были обязаны содействовать им, «просить своим подвластным позволения торговать с русскими» (Он же. Ч. 2. С. 77, 242). Это касается в том числе такого исключения, известного своей деспотичностью, как Аблай-хан. Левшин показывает (там же, с. 199):

«Аблай, невзирая на тайные сношения свои с зюнгарами, не отставал от России... Сверх безопасности имел в виду выгоды менового торга с русскими; а потому просил открыть его в Троицкой крепости, представляя, что ему, так особенно многим его казаким, в Оренбург весьма далеко ездить».

Кочевой образ жизни способствует как экстенсивному, так и интенсивному развитию скотоводства и размножению скота, были бы только соответствующие рынки сбыта для него. А они, как видно из всего вышеизложенного, были довольно ёмкими: Россия, Средняя Азия и Китай. Стало быть, простой народ Великой степи, казахское казачество было богатым, и баем мог стать каждый, невзирая на происхождение. Есть ли к тому исторические подтверждения у Левшина, которому можно доверять и в плане субъективного отношения к казахам? Есть, и вполне прямые. Вот первое (Описание... Ч. 3. С. 137):

«...стада овец изумляют здесь многочисленностью своею. Едва ли есть в мире такая страна, в которой бы видно их более. Богатейшие из казаким имеют оных тысяч по двадцати».

А вот второе (там же, с. 30):

«Польза их собственная и выгоды соседственных с ними держав, особенно России, требуют, чтобы они состоянии богатых пастухов не меняли на состояние бедных земледельцев...».

На этом следует закончить экономическое отражение в материальном быте казахов такой духовной ценности, как казачья свобода, хотя к тому открывается большой простор для исследований, в том числе и технологического порядка.

* * *

В заключение данной главы мы можем подвести небольшой итог: «традиционная» структура Казахстана представляла собой семиотическую триаду тенерайской веры в справедливость свободы (тенгри-умайства), полиархического режима казачьего союза «Алаш» (государства общественного договора) и безусловного приоритета частной собственности казачьей семьи.

ГЛАВА III

ТРАНСФОРМАЦИЯ И ДЕФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ СТРУКТУРЫ КАЗАХСТАНА В XIX–XX вв.

РАЗДЕЛ 1

Трансформация традиционной структуры Казахстана в XIX в.

Реформирование и изменение «традиционной» структуры Казахстана в XIX в., произведённое в силу присоединения к России, так же как и все последующие изменения, трансформирующие и реформирующие её, в целом принято называть «модернизацией». Тогда как это возможно принять лишь в очень расширенной трактовке, да и то не в очень строгом смысле этого слова. Царская Россия со времён Петра Великого и вплоть до Великого Октября в своей правительственной и, вообще, элитной части, как известно, была весьма европоцентрична по своим устремлениям. Это привело, с одной стороны, к включению России в глобальный процесс индустриализации со всеми вытекающими отсюда последствиями («военно-феодалный» капитализм, социокультурная маргинализация и т.д.) и, с другой, оторвало элиту России, в том числе и политическую, от общенародного быта, поскольку сама Россия оставалась по принципу восточной страной в части своих крестьянских масс, до 1861 года к тому же ещё и закрепощённых.

Российское правительство буквально внедряло западный образ жизни в мощную толщу православного бытового исповедизма. И в этом смысле оно действительно выступало модернизатором аграрного восточного общества, хотя и делало это типично по-вос-

точному, то есть путём авторитарного воздействия (пусть и просвещённого). Но нельзя в том же смысле называть реформы царского правительства в Казахстане (и их следствия) «инновационными», «нововведениями», одним словом, модернизацией в смысле внедрения индустриальных норм жизни и деятельности. Таковые, если не более (информационные), уже были в Казахстане, и их не надо было внедрять. Если и можно называть подобные меры модернизацией, то только в смысле «косметического» обновления, то есть современного «по форме» европейского усовершенствования уже существующих «по содержанию» явлений. Но в целом предпочтительнее называть их общим, устоявшимся в науке термином «трансформация», поскольку трансформация главным образом несёт в себе смысл переноса сущностной формы в иные условия, «вживания» её и приспособления к иным, и даже чуждым, формам быта.

Традиционная структура Казахстана, следовательно, в XIX в. была, скорее, трансформирована (трансплантирована) как в положительном, так и в отрицательном смысле. В положительном — она успешно приспособила свой оригинальный «информационный» характер к европейским индустриальным формам жизни: личная свобода, атрибут индустриального общества, в ней уже была, а первейшая причина «крупнейших сдвигов» в Казахстане XIX в., проникновение бумажных денег (Артыкбаев Ж. Казахское общество... С. 3), лишь возвратила казахское казачество к когда-то утерянному способу обращения и накопления богатства в древнемонгольской империи. В отрицательном — ей пришлось приспособиться заодно и к восточным условиям российского бытия: столкнуться и испытать на себе административные методы управления, повсеместность проникновения исламского просвещения и моральных норм «оседлого» аграрного быта, а также значительное обнищание.

Но всё это было ею успешно пережито ко второй половине XIX в. Она сохранила, несмотря на искажение своей формы, свою основную суть, главное содержание кочевого казачьего (аульного) быта и даже способствовала быстрому экономическому (В.В. Григорьев) и демографическому росту (А.И. Левшин) со времени принятия их в подданство России. Стало быть, нельзя однозначно называть трансформацию «традиционной» структуры Казахстана в XIX в. «кардинальными изменениями», так как казахское казачество продолжало существовать и не стало «казачьим войском», и так как либеральная направленность того российского правительства и «традиционные» устои того Казахстана в общем соответствовали друг другу, не в пример аграрной, восточной по характеру, России.

Подобные неточности по идентификации трансформации традиционной структуры Казахстана как модернизации в целом стали характерны для многих исторических исследований. Но важнее отметить, что сама тема модернизации «традиционного» Казахстана, в расширенном значении этого слова, очень мало в специальном отношении была разработана в историографии как Казахстана, так и иных стран: формулировки проблем не отработаны, постановка задач не разработана.

Касательно XX в. мы можем назвать из числа специальных исследований монографию Ж.Б. Абылхожина «Традиционная структура Казахстана: социально-экономические аспекты функционирования и трансформации (1920–1930-е годы)». А касательно XIX в. — монографию Ж. Артыкбаева «Казахское общество в XIX веке: традиции и инновации», на которую мы и будем в дальнейшем опираться в данной главе. Несмотря на плохую редакцию и наличие в ней вышеуказанных общих недоразумений в трактовке «традиционности» и «модернизации» Казахстана, эта книга замечательна добросовестностью научного исследования, универсальной образовательной полезностью и соответствием концепции казахского происхождения Казахстана.

Поэтому для более подробного и детального ознакомления с процессами трансформации мы рекомендуем обращаться именно к ней, с той лишь поправкой, чтобы не обращать особого внимания на традиционную дань пресловутой так называемой «родовой патриархальности казахов», так как сам Жамбыл Омарович, видимо, под влиянием всего приводимого им фактического материала и в силу своей методологической подготовки предпочитает употреблять термины «потестарно-политическое» и «патронимия». Ставя вопрос о неясности «сущности перехода от патриархальной семейной общины к патронимии, он утверждает, что в классическом варианте семейная община кочевых казахов на всём протяжении XIX в. не имела распространения. Любая пастбищно-кочевая община представляла собой кооперацию малых семей» (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 188).

Мы уже указывали в предыдущей главе, что тэнерайство казахов (митраистское тенгри-умаиство, интегрированное духом Чингиса) в XIX в. трансформировалось в казахский вариант (модель) ислама, по существу и внешним атрибутам — суфийского толка. И Казрет Кожа был суфистом, и весь казахский ходжеат (кожеат) считали себя прямыми потомками Али и Фатимы (там же, с. 60), от которых и проистёк суфизм как эзотерическая конфессия ислама.

Следование сунне, то есть подражание образу жизни Мухаммеда, так никогда и не стало массовым явлением в XIX в. По свидетельству Валиханова, «казахи верили в Аллаха, но не знали Мухаммеда» (там же, с. 184). Но к самому концу XIX в., в результате гонения российским правительством ислама, им же самим с таким усилием и внедрённого, мусульманство в степи пустило глубокие корни, так как частью стало атрибутом национально-освободительного движения. Теперь уже поклонение «единственно Казрет Коже» сменилось действительным совершением хаджа. «Только из одного Омского уезда в 1890 году для отправки в Мекку было выдано до 300 паломнических билетов» (там же, с. 186). Думается, только с этого момента можно назвать казахских мусульман суннитами, да и то, видимо, только частично и условно, согласно свидетельствам Валиханова. Характеризуя трансформацию духовной жизни казахов XIX в., Чокан Чингисович писал (т. 1, с. 303):

«Песни, древние поэмы, борьба, свобода женского пола и участие его в публичных увеселениях — всё начинает выходить из употребления. Нашлось уже много ратоборцев гаремного заключения, и бедные жёны их, заключённые в юртах, украдкой вырезают войлок юрты, чтобы смотреть на белый свет и на проходящих... Старики жалуются на новизну; женщины симпатизируют тайно мнению стариков, молодёжь большею частью колеблется; ...но заповеди и высокое подражание пророку (сунне) оставляют в стороне. Не лучше ли было оставить казакów так, как они были прежде...».

И, тем не менее, несмотря на условный характер казахского суннизма, он всё-таки производил свое «ортодоксальное» влияние, как это видно из этого же свидетельства. О том же пишет и Радлов (Из Сибири... С. 323), когда касается народного творчества и отрыва от него «просвещённой по-мусульмански» элиты:

«В то время как народные сказания являются достоянием и выражением самого духа казакского народа... книжные песни — послы ислама... Эти песни и в самом деле действуют, как медленно проникающий яд, и влияние их всё время растёт. Именно из-за них народный дух стал уже совершенно чужд грамотной части народа, в общем, ещё незначительной».

Насколько хитро влияли эти «ортодоксальные» песни, искусно подделанные под музыкально-поэтический склад казахов, более подробно можно справиться у Радлова. Нам же важно отметить, что ислам охватил, по-видимому, значительную массу населения. Все казахи неизменно начинают наголо брить головы, что является

весьма симптоматичным фактором, свидетельствующим об относительной глубине проникновения ислама. «Сладострастному» и «любоострастному» казаху, «степному рыцарю женских сердец», «музыканту и поэту по природе своего рождения», не пристало быть «лысым» совсем, то есть обритым наголо. Соображение о практической последнего неуместно, так как от жары спасает и короткая стрижка.

В подтверждение данного положения добавим, что в казахской степи появляются даже случаи фанатизма. В частности, батыр Сырым «был схвачен во время молитвы» (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 184) и, бывало, даже требовал от простых казахов прекращения торговли с «неверными» русскими (Левшин А.И.), что, конечно, не вызывало энтузиазма у последних.

Естественно, такие результаты могли возникнуть только благодаря царскому правительству, которое, «учитывая важность религиозной пропаганды, всячески содействовало процветанию ислама. В степь посылались благонадёжные татарские муллы, шло строительство мечетей...» (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 184). Думается, такая заинтересованность царского правительства была не случайна: ислам как система духовного быта серьёзно нивелировал дух казачьей свободы, в том числе и Дух Чингиса, с которым была связана свобода торговли, свобода политики (личного, правового отношения к правительству) и свобода вероисповеданий. Царскому правительству был нужен казахский народ и казачьи войска, но ему не нужна была казачья свобода. Поэтому вполне естественно, что оно перешло от культурного преобразования кочевой цивилизации казахов к политическому. Ч. Валиханов писал (см. Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 184):

«Мусульманские законы никогда не были приняты казахами и были введены в степь путём правительственной инициативы вместе с прелестями внешних приказов».

Ч. Валиханов выступил противником предоставления муллам судебных прав, как это делалось в делах брака и семьи; предлагал «отделить казахскую степь от ведомства муфтия», «не назначать мулл больше одного в округ», так как шариат без поддержки со стороны властей не смог бы перебороть обычаи. Но поддержка эта к тому времени уже произвела своё воздействие, и поэтому Валиханов (т. 1, с. 185) сделал окончательный вывод :

«...под влиянием татарских мулл, среднеазиатских ишанов и своих прозелитов нового учения народность наша всё более и более принимает общемусульманский тип».



Мальчик-табунщик
(р. Шидерты, С.М. Дудин, 1907 г.)



Казах на охоте с беркутом
(Акмолинская обл., К.Н. де-Лазари, 1896 г.)



Аул в степи
(Джизакский уезд, В.Д. Пелы, 1914 г.)



Установка юрты
(Семипалатинская обл., С.М. Дудин, 1907 г.)



Перекочевка.
(«Туркестанский альбом»)



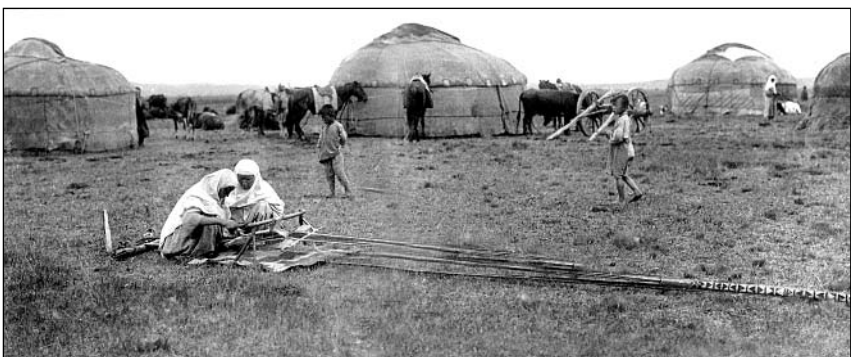
Поездка на поминки
(Семипалатинская обл., И.С. Поляков, 1879 г.)



Кочевка на перепутье. Наскоро собранное жилье — «жаба-салма».
(Семиралатинская обл., С.М. Дудин, 1907 г.)



Перекочевка на лошадях
(Семиралатинская обл., С.М. Дудин, 1907 г.)



Тканье
(Семиречье, С.М. Дудин, 1907 г.)



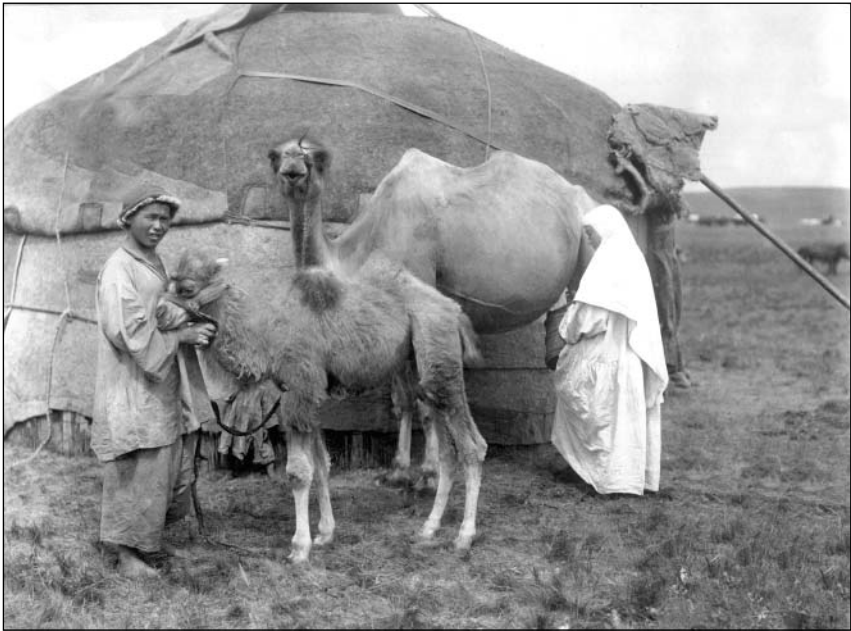
Столяр, делающий уйки и кереге
(Семипалатинская обл., С.М. Дудин, 1907 г.)



Сбор старшин во время приезда уездного исправника
(г. Семипалатинск, С.М. Дудин, 1907 г.)



Казахское судилище
(Семипалатинская обл., И.С. Поляков, 1880 г.)



Доение верблюдицы
(*Семиречье, С.М. Дудин, 1907 г.*)



Группа волостных управителей
(*Атбасарский уезд, К.В. Шенников, 1909 г.*)



Игра в «бабки» (аськи)
(С.М. Дудин, 1907 г.)



Аул у подножия холмов
(Джизакский уезд, В.Д. Пельи, 1914 г.)



**Казак «Уткуль-бий»
(Откель-бий)**
(фотография из альбома Кауф-
мана, 1871–1872 гг.)



**Казак и казашка Семипалатин-
ской области**
(И.С. Поляков, 1879 г.)



Казашская семья
(Семиреченская обл.,
К.Н. де-Лазари, 1898 г.)



Пожилые супруги
(Акмолинская обл.,
К.Н. де-Лазари, 1896 г.)



Казакская девушка в свадебном наряде
(Семиреченская обл., К.Н. де-Лазари, 1898 г.)



Приезд невесты в дом жениха
(Семиреченская обл., К.Н. де-Лазари, 1897 г.)



Сбивание кумыса
(Семипалатинская обл.,
С.М. Дудин, 1907 г.)



Толчение проса
(Семипалатинская обл.,
С.М. Дудин, 1907 г.)



Доение овец
(Семипалатинская обл., С.М. Дудин, 1907 г.)



Установка юрты
(Семипалатинская обл., А. Воронина-Уткина, 1913 г.)



Доение кобылы
(С.М. Дудин, 1907 г.)



Прическа девочки.
(С.М. Дудин, 1907 г.)



Головной убор девушки
(Семиречье, С.М. Дудин, 1907 г.)



Домбрист
(Семипалатинская обл., С.М. Дудин, 1907 г.)



Свадебная смена
(Семиралатинская обл., С.М. Дудин, 1907 г.)



Группа мужчин в юрте у бая
(Семиречье, С.М. Дудин, 1907 г.)



Подставка для сушения сыра (оре)
(*Семипалатинская обл., С.М. Дудин, 1907 г.*)



Казех в национальном костюме верхом на лошади
(*Акмолинская обл., К.Н. де-Лазари, 1896 г.*)



Казахская зимовка в сосновом лесу
(Акмолинская обл., К.Н. де-Лазари, 1896 г.)



Езда зимой
(Акмолинская обл., К.Н. де-Лазари, 1896 г.)



Казакские султаны в парадной форме



Группа казахов — мужчин и женщин в национальных костюмах
(Акмолинская обл., К.Н. де-Лазари, 1896 г.)

Стало быть, в данном отношении «умение казахов приспособляться», «их способность довольно быстро ориентироваться в новых условиях и соотнобразовывать с ними свою... деятельность», отмеченные Л.К. Чермаком, на этот раз сыграли «плохую службу». Эти природные способности выгодно отличали казахов «от многих инородных групп» и представляли собой «полную гарантию того, что казаки не обречены на исчезновение при более тесном соприкосновении с чуждой им культурой» (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 303) или на личностную деградацию типа алкоголизма (как это было при разрушении истинно традиционной структуры «алтайских» народов, да и вообще при столкновении «малых аборигенных» народов с цивилизацией). Казахи, конечно, не исчезли как общество и не деградировали как личности, более того, они значительным образом умножились и приобщились к общемировой культуре через посредство присоединения к России. Но указанная трансформация их духовной культуры стала «первой трещиной» в казачьей системе нравов и быта; обеспечила условия дальнейшей трансформации их политической жизни, что для казачьего образа жизни имеет уже критическое значение. Естественно, что в этой «критической точке» кочевые казахи проявили завидную гибкость и упорство в деле сопротивления политическому стеснению их жизни. А политическое стеснение было, в принципе, ощутимо.

Царизм упразднил ханат и ханства, превратил тореат в своих привилегированных (в отличие от остального населения) слуг, снабдив его принудительной силой российского государства. Лишь немногие из торе устояли против этого соблазна и последовали примеру Кенесары Касымова. Хан Кене, в конечном итоге, оказался прав даже в смысле политического расчёта, хотя, конечно, можно полагать, что он думал, прежде всего, о сохранении казачьей свободы своего народа.

Царское правительство к концу XIX в., убедившись окончательно в том, что ему удалось оторвать чингизидов от казачьего народа и что в степи их теперь повсеместно считают предателями казачества, лишило тореат в 1868 году всех официальных привилегий и властных полномочий. Так в Великой степи было навсегда покончено с родом Чингиса как сословием профессиональных политиков, претендующих именно на ханские места и постоянно поэтому конкурирующих между собой.

Казахское казачество навсегда потеряло в их лице и без того традиционно слабое федеральное начало. В результате такой искусной «бескровной» политики самые свободолюбивые люди в Рос-

сийской империи, известные своей степной многочисленностью, остались впредь без возможности организовать под ханским началом общенародное, государственное сопротивление каким-либо произвольным мерам царизма, например, таким, как налоговые обложения.

Казахи в XIX в. уже после 1822 года постоянно платили, хотя и небольшой, налог на скот не более 1% с хозяйства; но далее он только увеличивался. К примеру, когда в 60-х гг. русское правительство обнаружило, что оно «не в состоянии контролировать количество скота, а казахи... не указывали и десятой части своих стад» (Радлов В.В. Из Сибири... С. 343), то оно тогда ввело 3 руб. с «дыма», то есть юрты. А ведь вплоть до XIX в. Россия и не помышляла о том, чтобы напоминать своим ханам о сборе с простых казахов каких-либо налогов.

Устав 1824 года не только разъединил «белую и чёрную кость» казачьего народа, вызвав полное недоверие простых казахов к торату лишением их «права участия в выборах старшего султана», но и установил возможность огосударствления народного судопроизводства казахов (особенно вследствие ряда законоположений 1854 г.). Тем самым перестало существовать уважение казахов ко всякой форме власти. «Всякое действие со стороны колониальных органов стало восприниматься как неизбежное зло» (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 105).

В дальнейшем эта тенденция усилилась тем, что параграф 210 «Временного положения» 1867–1868 гг. уничтожил в их глазах основу правопорядка (справедливости) – частную собственность на землю. Согласно ему «вся территория Казахстана была объявлена собственностью государства (как это, в общем, обычно для устройства «Государства российского». – *Прим. авт.*). Личной собственностью считались только те земли, на которых имелись грамоты от царя» (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 111). Это было, конечно, непонятно и неприятно для казачьего чувства собственности, поэтому казах больше обращался в традиционный суд биев, чем в уездный. Хотя суд биев сделали зависимым от исполнения его решений колониальной администрацией, однако он всё ещё продолжал действовать как профессиональный юридический институт во всеобщем масштабе. Думается, это было обусловлено высоким уровнем свободного правосознания в простом народе.

Вследствие именно его бии разбирали дела единолично, на основе норм казачьего «обычного» права (Адата); при возникновении спорных ситуаций созывались волостные съезды биев. М. Красовский повествует (см. Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 115):

«Другая, любимая народом и, стало быть, действительная власть... даётся людям простым, но вполне уважающим все обычаи и права народа, совершенно подчиняющимся этим правам, — потому-то слова бия, отдавшего приказания, считаются священными против судейского решения; неиспортившийся внесённым в степь злом, порождённым нашею администрациею, казак никогда не станет апеллировать».

Как видим из этого, такой уровень правосознания очень подходит на пережиток культа Митры, бога вечной справедливости (Тенгри Чингиса). Для кочевого казаха как бы нет иного греха, кроме предательства в «тонком», правовом смысле этого слова. «О Спитама, не нарушай договора...» — умоляет Ахурамазда своего любимца-пастуха, так как не сможет защитить весь его народ от гнева Митры, который возложит ответственность за его личное, подлое преступление данного им слова (обратно в своё время не взятого) на весь взрастивший его коллектив. И кочевой казах тоже не нарушает своего предварительного согласия с третейским судом бия, чтобы не подставить под удар свой аул, аймак, род и т.д., так как в степи всегда найдутся «добровольные поборники» верховного возмездия.

А.К. Гейнс тоже писал об оставшемся влиянии биев (см. Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 115): «Суд биев (хороших людей) скор и производится на словах, он довольно справедлив и всегда бескорыстен, потому пользуется уважением не только казакóв, но и разночинцев и казакóв, из которых многие идут в суд биев».

Таким образом, до судебной реформы 1864 года «в степи сосуществуют две различные судебные системы — новая власть в виде окружных «диванов», где сосредотачиваются администрация, полиция и суд, и традиционная — без сложного делопроизводства, без бюрократических институтов, основанная на обычном праве» (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 116). После 1864 года «суд биев терял свой авторитет... при недостаточной поддержке исполнительных властей», и всё больше казахов, отчаявшись получить удовлетворение от новых биев, идут в имперские суды» (там же, с. 119), хотя ещё совсем недавно, видимо, почти любой казах хотел и мог так «юридически обставить» свой уголовный иск, что его «законным» путём передавали на «гражданское» рассмотрение невольборным, «старым биям» (там же, с. 130).

Правовая культура казахов терпела вмешательство и шариата. «Представители ислама вели бескомпромиссную борьбу против обычного права», к чему Валиханов ещё добавлял:

«Наши предания, эпосы, юридические и судебные обычаи они заклеямили позорным именем войлочной книги».

Поэтому вовсе не удивительно, что в эволюции правосознания казахов возник патерналистский культ «белого царя», который ничего общего с патриархальной, харизматической верой русских в своего царя не имеет.

Собственно казаки в казачьей империи Чингисхана составляли именно Белую Орду, а родоначальником казахских ханов был хан Золотой Орды Урус (возможно, «Орыс», то есть похожий на русского, «светлый», «белый»). Не следует забывать и то, что торееат удостаивался права быть ханами «вольных людей» только в силу своего божественного происхождения от митраистского «белого», «солнечного» света справедливости. «Белый царь», унаследовавший евразийскую империю Чингиса не только фактически, но и юридически («ярлык на великое княжение» московских князей от Золотой Орды), вполне правомерно представлялся казахам последней надеждой на торжество правосудия, а не на милость какого-либо «отца» или «батюшки». По мере того, как эта надежда к началу XX в. стала исчезать, адаптивная способность казахов стала серьёзно изменять их внутренний духовный мир. Они перестали бороться с несправедливостью, подлостью аграрного общества и, даже более того, стали успешно приспосабливаться к ней (к примеру, искусно ябедничать), что было гораздо хуже «греха непротивления» злу в виде несправедливости подлой лжи. Думается, это должно было вызывать к действию психологические механизмы «вытеснения». Иначе психическая целостность «казахской души» не была бы сохранена.

А она в этом очень нуждалась, так как в конце 60-х гг. XIX в. казачье население в своих правах и обязанностях приравнивали к сельским обывателям наряду с отменой всех «наследственных прав казахской аристократии» (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 135). Конечно же, оно не стало феодально зависимым сословием, но отождествление их с крестьянами (шаруа) должно было выглядеть оскорбительным, несмотря на снижение уровня «национально-освободительного движения».

Кстати, про последнее необходимо заметить, что оно по характеру своему было антифеодальным, а не антикапиталистическим. Это существенно отличает его как от всего национально-освободительного движения на Востоке, так и от русских революций начала XX в. Характерно в этом отношении мнение Артыкбаева (Казахское общество... С. 265) о восстании Исатая в 30-х гг. XIX в.:

«Хан Букеевской Орды Жангир (1823–1845) производил в орде ломку старого строя, насаждая феодально-поместную систему, совершенно не соответствующую формам кочевого (вернее, казачьего. — *Прим. авт.*) общежития... Боязнь... прикрепления к определённой местности и обращения в крепостное состояние делало казахов особо чуткими ко всем мероприятиям властей».

Эта «особая чуткость» отразилась в таком ярком воплощении протеста, как Махамбет Утемисов, который, соединяя в себе выдающегося поэта и храброго воина, являл собой истинный образец «свободного рыцаря степей». После него в казахской поэзии в качестве «протеста» нам известно только пессимистическое направление «Зар Заман»: «не стало больше батыров, готовых защищать свободную землю» (Дулат Бабатай).

Одним словом, мы находим в казахском национально-освободительном движении, прежде всего, антифеодальный мотив, но не антикапиталистический. К проникновению капитализма как системы индустриальных отношений казахи относились, по крайней мере, не с оружием в руках. Для подтверждения данного утверждения для начала обратимся к исследованию специалиста.

Ж.О. Артыкбаев отмечает у кочевых казахов XIX в. капитальное, «массовое строительство зимовок-жилищ и хозяйственных сооружений», «распространение сенокосения и земледелия, привязанность к рыночным центрам и городам», «развитие различных форм землепользования и землевладения» (задетое в третьей главе показание Радлова о свободном рынке земли не оставляет сомнения в индустриальном, рыночном характере этих форм), а также формирование «класса наёмных рабочих» и наёмных слуг (батраков). И всё это при том, что кочевые казахи продолжают вести казачий образ жизни (аульный способ кочевания).

Особое внимание следует уделить замечанию Артыкбаева (Казахское общество... С. 161) об адекватной реакции казахского населения на своё обнищание:

«Число отходников на промышленные предприятия в конце XIX в. среди казахов Северного и Восточного Казахстана составляло от 30 до 60% от общего числа аульного населения. Они стали работать на шахтах, приисках, рыбных и соляных промыслах. Так, особенно в горной промышленности в конце XIX в. казахи составляли 80%, только в крупной промышленности было занято до 60 000 казахов».

И эта адекватная реакция, как ни удивительно для столь «необузданного» кочевничества казачьей стадии, вполне закономерна:

наёмный труд существует лишь наряду с личной свободой и в казахском казачестве он всегда был, а иначе байства как массового явления просто не возникло бы. В этом отношении интересно, что само слово «казак» одним из своих исторически сложившихся смыслов имеет значение «батрака», «наёмного работника», одним словом, свободного и потому имеющего право наниматься человека.

Может быть, благодаря именно этому аспекту казачьей свободы казахский народ, никогда не имевший собственных городов, да и не хотевший в них жить, в XIX в., с развитием железных дорог, отличился быстрым ростом городов и городского населения. Городское население доходило даже до 10% от всего населения на начало 1890 года. Газета «Восточное обозрение» за 1889 г. даёт оценку пролетаризации казахов: «рабочих рук, готовых продаваться за бесценок, теперь уже имеется в излишке, они народились ценою разорения двух миллионов казахского народа». Учитывая эту оценку и значительное увеличение численности казахов к этому времени (около 3 млн 400 тыс. человек), можно предположить, что рабочие-казахи в этих 10% городского населения составили вполне определённую долю. Но главное то, что два «пролетарских» миллиона казахов, думается, были задействованы, прежде всего, в животноводстве. «По признанию специалистов, главными очагами зарождения капитализма было в Казахстане животноводство. В аулах эксплуатация наёмного труда значительно больше, чем в крестьянских посёлках» (Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 191).

Это признание подтверждает исконность происхождения буржуазных, проиндустриальных отношений в Казахстане. К этому имеет смысл присовокупить то обстоятельство, что «в конце XIX в. название «бай» прилагалось людям, владевшим не менее 100 лошадьми», поскольку «редко можно было встретить богачей, имеющих более 1 000 лошадей», тогда как в XVIII и в начале XIX в. баями назывались обладатели 10 000 лошадей, и такое достояние «не вызвало каких-либо сильных осложнений» (там же, с. 251).

Заключительная оценка Ж.О. Артыкбаева (с. 302) по трансформированию проиндустриального сельскохозяйственного общества кочевых казахов в современные формы капитализма однозначна:

«Ведущей тенденцией социально-экономического развития становится всё более интенсивное проникновение капиталистических отношений... Экономическое господство (т.е. господство, основанное на личной собственности, а не на общественной власти. — *Прим. авт.*) приобретало реальные рычаги благодаря исключительной концентрации скота и других средств производства в руках богатых людей».

Вполне естественно, что «интенсивность» такой трансформации традиционной структуры Казахстана в XIX в. вызвала такие негативные социальные явления, как пауперизация («джатаки») и люмпенизация («байгуши»). Поэтому свидетельство В.Г. Соколовского, исследовавшего в своё время казахский аул, так эмоционально (см. Артыкбаев Ж.О. Казахское общество... С. 302):

«Патриархально-родовые отношения при известных условиях проявляют необычайную способность приспосабливаться к своему антиподу, т.е. капитализму. Происходит нечто вроде капитализации родовых отношений, т.е. чудовищное извращение подлинной сути последних».

Соколовский, безусловно, прав в отношении характеристики капитализма как антипода патриархально-родовых отношений, потому что именно пережитки последних в аграрных обществах Востока составили немалую причину сопротивления наступлению мирового капитализма. Но он ошибся в другом: он принял казахский аул за патриархально-родовое явление, что, конечно же, неправильно, поскольку в период казачьего развития кочевничества мы имеем дело не с родами как таковыми, а с ордами свободных индивидуумов (казахские рода, племена и жузы — казачьи орды разных уровней); не с патриархализмом, а с патронимональностью (как бы «патернализмом» в западном смысле слова). Стало быть, «известные условия» Соколовского заключались конкретно в том, что он исследовал именно казахский аул, который, в принципе, по своей природе был прокапиталистическим кочевым образованием.

И если мы обратимся к более репрезентативным историческим источникам, чем специальное исследование нашего современника, то найдём более позитивные отзывы о капиталистической трансформации оригинального общества кочевых казахов. Речь идёт о свидетельствах известного ориенталиста XIX в. В.В. Григорьева, который в своей работе «Оренбургские киргизы: их честность и умение в торговом деле» (с. 36) объективно отразил точку зрения русского купца, не увлекающегося научной интерпретацией наблюдаемых процессов. Эти показания касаются всех казахов, приезжающих в Оренбург, и эти показания настолько соответствуют концепции нашего исследования, что мы их приводим в более полном порядке:

«Муку себе на зиму, обувь, холст: по-ихнему бязь, на рубаху и штаны, китайки на покрывку шуб, сукна на кафтан, котелок пищу варить и всё прочее, для хозяйства нужное, казак добывает на деньги, выручаемые продажей баранов, которых разводит в большом количестве...

В последнее время на одной Оренбургской линии продавалось казáками от 400 до 900 тысяч баранов в год, выручалось ими, стало быть, от миллиона двухсот тысяч до полутора миллиона рублей серебром на одной этой статье, потому что рослому казакскому барану, у которого до пуда сала в курдюке, т.е. в хвосте, менее трёх рублей серебром цены не бывает...

...Сверх того, издавна уже добывают себе деньгу казáки извозом, на верблюдах своих, азиатского товару, который идёт в Россию от упомянутых бухарцев, хивинцев, кокандцев и китайцев, и русского товару, который идёт к этим азиатам с нашей границы. Путиной от нас туда или оттуда будет от полутора до двух тыс. вёрст. За такую путину цена на верблюжий войлок от 16 до 18 пудов бывает, смотря по состоянию кормов в степи и другим обстоятельствам, от 10 до 15 руб. сер., и верблюдов под товаром приходит из Азии на одну Оренбургскую линию от 19 000 до 20 000 голов в год, да уходит оттуда наполовину этого числа. Рассчитать эту статью так выходит, что одни оренбургские казáки приобретают поставкою верблюдов своих под извоз купеческого товару более трёхсот тысяч рублей сер. ежегодно...

Так вот и произошло, что казáки поступили под русскую державу... («все эти азиаты их возненавидели»)... Было это сто тридцать лет назад. С тех пор много раз они бунтовали, принимались по-прежнему разорять русские пределы, резаться между собою. Оттого больше, что не были мы, приловчившись, как держать их в руках, себе на пользу и им на благо. Лет около сорока тому приловчились, наконец, и стал покой и порядок водворяться с тех пор между казаками с году на год, и стали они с году на год богатеть и уметь оттого, что порядок всякому прибытку и умению корень. И если, даст бог, пойдёт так и впредь, выйдет из казáков народ отличнейший на все руки, потому не обидел их Господь способностями: больно на всякое дело и находчивы, и переимчивы...

Когда в прошлое время... случалось им, от бедности, голодать зимою до такой степени, что придут толпами в пограничные русские деревни, и продают казáки родных детей за пуд муки, за краюху хлеба (видимо, чтобы детей спасти. — *Прим. авт.*): не до детей уж было, лишь бы самим-то отцу да матери пропитаться кое-как. И казакí, бывало, наберут казачат, вскормят их, вспоят и уму-разуму научат. Вырастут, так от русского казакá не отличишь. Теперь уж о такой отдаче детей нет и помыслу между казáками; зажиточнее стали, запасливее. Не только муки на зиму припасают теперь, запасаются и сеном для скота, сколько можно, потому что на всё ко-

личество скота своего накопить сена им не в состоянии; и лугов для того, и рук не достанет. Много скота-то держат, особливо овец... Начал народ в тишине да в покое плодиться и множиться, инда тесно ему стало даже делаться; то есть не то чтобы тесно, а уж скотоводством одним нельзя стало пробавляться, пришла пора к земле-кормилице за пропитанием прибегнуть, пахать да сеять, да убирать посеянное. ...Теперь в зауральской степи многие уже этим промышляют и порядочное количество пшеницы, ячменя, проса сеют и собирают... А куда как трудно там и завести и держать пахоту...

Великим шагом вперёд было со стороны казаков, что стали они руки к земледелию прилагать и, пожалуй, переосвоили уже по этой статье соседей своих, уральских казаков. Но ещё большие успехи сделали казаки в торговом деле, особливо живущие в восточной части зауральской степи. Тут важно то, что успехами этими обязаны они сколько сметливости своей, столько же, а может быть, и ещё более, — честности.

В былое время, и ещё очень недавно, вся степь зауральская наполнялась в летнее время мелочными (т.е. розничными. — *Прим. авт.*) торговцами из хивинцев, из наших татар, и приказчиками богатых русских купцов оренбургских и троюцких. Люд этот разъезжал по степи с одним или несколькими верблюдами, на одной или нескольких телегах, развозя по аулам нужный казакам товар, особенно красный, и променивая его на баранов, которые гнались потом на продажу в хивинские города или на Оренбургскую линию. В этой меновой торговле казаки с самого начала отношений с ними показали себя народом необыкновенно честным и стойким в данном слове.

Случалось и случается нередко, что целые рода беднеют и беднеют внезапно вследствие гибели скота их от буранов, то есть от метелей, и гололедицы. В таком положении нужный им товар поневоле приходилось и приходится приобретать не променом на наличный скот, а в долг, с обещанием уплатить его, когда поправятся. И почти примера не бывало, чтобы казак не уплатил долга, сделанного на слово, потому что народ они безграмотный и никаких расписок давать не могут. Коли не удавалось должнику поправиться и расплатиться с заимодавцем при жизни, он завещал это детям, и дети исполняли такое завещание отца как святыню при первой возможности.

Бывали случаи, что казаки, должники русских торговцев, откочевывали почему-либо из Зауральской степи в хивинские и бухарские пределы, вёрст за тысячу, за полторы тысячи. Кажись бы, уж от таких должников нельзя было ожидать никакой полочки. Нет

же: коли по каким-либо провинностям своим против начальства не могли они сами показать носу домой, так производили уплату через руки родственников или приятелей...

Неслыханное было дело, чтобы казак стал отвиливать от уплаты долга под каким бы то ни было предлогом. Такою честностью своею приобрели себе оренбургские казаки всеобщее доверие от торговцев. Между тем смекнули казаки, что мелочники, которые в степь к ним с товаром приезжают, очень уж наживаются на их счёт. Дело в том, что за товар требовались преимущественно... ягнята, но с тем, чтобы покупатель, казак, отдавал продавцу купленного последним ягнёнка не тотчас же, а через год, через два, то есть уже в виде двухгодовалого барана. Казак не находил для себя в такой сделке никакого убытку: какой ущерб был ему от того, что проданный ягнёнок оставался до поры до времени у него... корму на него ведь не припасалось — степной травой питался. Покупщик же торговцу выигрывал таким образом по сту на сто в год и более, оттого, что ягнёнок стоит много 1 руб. сер., а за двухгодовалого и трёхгодовалого барана дают два, три руб. сер. и дороже. Значит, за товар, который стоил ему примерно в 1840 г. 1 руб. сер., получал он в 1841 г. два, а в 1843 г. три р. сер. Наконец, как сказал я, смекнули казаки, в чём тут штука, и во внутренней торговле зауральской степи произошёл в течение нескольких лет коренной переворот...

Пользуясь доверием, заслуженным их честностью, сметливейшие из казаков за нужным им товаром стали отправляться в Оренбург сами и стали брать его у таможенных купцов в долг с таким условием, что в уплату за товар купцы в известный срок будут принимать от них баранов по базарной цене с надбавкой известных процентов за промедление в уплате. Затем взятым у купцов в долг товаром казаки эти стали торговать в степи уже от себя. Таким образом внутреннюю торговлю в степи со всеми от неё барышами казаки взяли в собственные руки и почти совсем уже вытеснили от туда русских и татарских мелочников.

Этого никоим образом не могли бы они достигнуть, если бы не зарекомендовали себя предварительно строгою честностью в расплатах. В настоящее время купечество оренбургское каждую зиму отпускает торговать из казаков, в кредит на помянутом условии, разного товару тысяча на триста руб. сер. Случается при этом, что купец верит товару на 200, на 300 р. сер. такому казаку, которого прежде в глаза не видывал, потому только, что он казак, и верит без всякой расписки, тогда как татарину не поверит и на 10 руб. сер. под законный документ. Выходит, что казаки сумели завести торговлю, не

имея капиталу; не имея привычки к торговому делу, сумели взяться за него так, что почти сразу одолели соперников своих в этом деле, русских и татарских мелочников. Молодцы, право, молодцы!

Но ещё удалее молодцами показали себя казаки восточной части зауральской степи. Эти издавна промышляли извозом на верблюдах азиатского товару, который идёт в Россию через г. Троицк, и русского товару, который отправляется оттуда в азиатские города Бухару и Ташкент. Как только начала успокаиваться степь и начал каждый видеть, что честно нажитого добра никто у него не отнимет, казаки эти деньги, добываемые извозом и продажей скота, стали приберегать, чтобы с капиталыцами, таким образом сколоченными, самим им пуститься в эту торговлю между Троицком, Бухарою и Ташкентом, к оборотам которой имели они уже возможность присмотреться, промышляя извозом... Сметкой Господь Бог не обидел казаков; при помощи сметки этой дело пошло у них отлично, усиливаясь с каждым годом, так что в десяток лет появились уже между казаками восточной части, в Жапасском и других родах, торговцы капиталные, торгующие на десятки тысяч руб. Это одно. Другое то... теперь значительная часть казакского скота доставляется на Ирбитскую ярмарку безо всякого посредничества торговцев и татар, самими казаками; сами казаки запасаются там русским товаром, и через казакские же руки производится распродажа его по мелочи (в розницу. — *Прим. авт.*) в степных аулах... Как обзавелись казаки денежками от караванной торговли промеж Азиею и Россиею, раскусили они и эту статью: «Зачем, говорят, уступать нам скот свой за бесценнок русским и татарам и, наоборот, брать от них русский товар втридорога? Разве не можем мы сами гонять скот свой в Ирбит и там, в Ирбите, самим закупать для себя нужный товар? Таким манером мы, почитай, сто на сто выиграем». Порассудили, да и к делу...

Но и это ещё не всё... Казаки восточной части зауральской степи сумели такое дело устроить, какого мы, русские, никак не можем уладить у себя. Завели они торговые компании на паях. Несколько казаков, сколотивших кое-какие маленькие капиталыца, складывают эти капиталыцы вместе и выбирают из среды себя одного или несколько доверенных людей поспособнее и отдают общий капитал, с тем чтобы они приумножили его торговыми оборотами, какие оказываются выгоднее. И доверенные эти, или доверенный, ведут обыкновенно дело совершенно честно, к общему удовольствию и общей выгоде пайщиков, которые и делают получаемые прибыли, каждый сообразно величине своего пая, то есть сообразно сумме де-

нег, положенной на общее дело. Важно тут, что никакого мошенничества со стороны распорядителей дела не бывает, что не возникает никаких ссор, никаких кляуз и жалоб не заводится, а идёт дело как по маслу...

И мало того, что торговые компании завелись между помянутыми казакками, завелись у них, можно сказать, свои банки, основанные на одном доверии к народной честности. Дело в том, что есть несколько казакков, которые тем или иным способом приобрели порядочные капиталы и на старости лет не желают уже принимать прямого участия ни в каких оборотах, а раздают деньги свои только под проценты. Положим, что я казак, капитала для торговли у меня нет, а тоже хочется счастья своего на этот счёт попробовать. Вот и иду я к такому капиталисту, пожалуйста мне, говорю, сто или двести руб. на год времени: возвращу вам через год с уплатою 10 или 15 процентов. Знает меня капиталист за хорошего человека и даёт просимую сумму безо всякого залога, безо всякой расписки, на честное слово, а знает за человека шаткого, ненадёжного, не даёт и под расписку. Получивши деньги, прошу принять меня пайщиком в торговую компанию; принимают меня; дело идёт, а через год получаю я на свои 100 или 200 руб. от 25 до 50 процентов прибыли; значит, отдавши кредитору своему долг мой с 15 процентов, сам я остаюсь с чистым барышом ещё от 10 до 35 процентов, то есть наживаю на занятые 100 или 200 руб. от 20 до 70 руб., с которыми опять на следующий год могу пуститься в торговлю уже на меньший, но зато собственный, мой, а не заёмный капитал. И смотришь, лет через десять, при хорошей удаче в деле, имею я уже капитал в тысячу, в полторы тысячи руб., можно сказать, ни за что ни про что; за то только, что я честный человек, а не бездельник. Понятно, что при такой лёгкости для честного человека получать деньги в ссуду и пускать их в оборот удобным образом, и честность в степи уважается, и народ богатеет со дня на день...

В том, что рассказал я вам, братцы, про казакков в оренбургской степи, много есть такого, над чем можно и должно нам призадуматься... всего лет сорок тому были они против нас дрянь-дряню, в таком несчастном положении находились, что собственных детей за кусок хлеба продавали и давали сами себя в обман каждому прощельге из татар или нашего брата; в эти же сорок лет, взявшись за ум, сами столько хлеба производить стали, что подчас уже и нам продают, и так торговое дело повернуть сумели, что в скором времени, почитай, все барыши от него из наших да в свои руки изымут.

Каким же способом достигли они этого? А таким, что стали при-
сматриваться, как это мы, которые знающее их были, ведём свои
дела; нас, значит, взяли в пример, по-нашему стали поступать, да как
разбежались по проторенной нами дорожке, так и нас, почитай,
опередили. ...А мы правду-матку молвить вовсе об этом не заботим-
ся, даём всяким иностранцам бог знает уж с которых пор нашим
добром наживаться. Это ведь, братцы, никуда не годится. Коли мы
будем все этак, спустя рукава жить, по-прежнему, не стараясь по-
равняться с немцами, французами, англичанами ни в ремесленном,
ни в фабричном, ни в торговом деле — придёт к тому, пожалуй, что
и казáки сядут нам на шею, что и им станем мы платиться за их пре-
восходство перед нами в той или др. работе... И нечего отговаривать-
ся нам... Никакой уж сподручности не было казáкам пашню завести
в своих степях, а завели же...

Из примера казáков видим также, что честность всегда под ко-
нец своё берёт; что от честности люди всегда выигрывают... а то у
нас... до того дошло, что ни за какое предприятие нельзя компани-
ей братья: из троих один уж непременно надует двух остальных.
Просто срам. Оттого не имеется и доверия, кредита нельзя никому
сделать; а без кредита всякое дело вести трудно, торговое же осо-
бенно...

И ещё бы кое-чем, кроме честности и умной подражательности,
соединённой с постоянством в стремлении к цели, можно было бы
нам позаимствовать от казáков».

Анализ данных свидетельств показывает, что общественное
устройство казахского казачества в XIX в. было рыночным не столь-
ко в силу экономической необходимости, сколько в силу культур-
ных предпосылок. Надо полагать, что казахская преданность «дан-
ному слову» была обусловлена скорее их тэнерайским воззрением
(Тенгри-Митра есть бог «соблюдения договоров», дух доверия как
основы общения), чем мыслью о «капитальной выгодности» чест-
ной репутации. Но не это главное. Главное то, что в этих показаниях
мы находим прямые указания на органичность развития в социо-
культурной среде казахского казачества своеобразных акционер-
ных форм капитала и собственного банковского дела.

Эти сложнейшие современные институты индустриального
общества непосредственно связаны с такими фундаментальными
условиями рыночной экономики, как финансовый кредит и корпо-
ративный менеджмент (в смысле образования профессионального
слоя «управляющих» акционерными и иными деловыми предпри-

ятиями с обособленным имуществом). О значении и структуре данных взаимосвязей сказано, видимо, уже достаточно в специальной новейшей литературе по экономике. Нам же следует отметить, что описанные Григорьевым операции по финансовому заёму и вложению «пая» свидетельствуют о лёгком восприятии и отличительном практическом приложении среди казахов таких чисто капиталистических понятий, как «доля участия» и «уставный фонд». Надо думать, этому в немалой степени способствовали традиции казачьей собственности, в которых умножаемое имущество даже «младшей» жены существовало как бы отдельно, то есть обособленно в объединённой собственности семьи. Именно поэтому казахское общество XIX в. по темпам индустриализации своего способа социального взаимодействия развивалось более глубже, чем само российское, хотя и отставало в промышленном росте. А стало быть, национально-освободительное движение Казахстана имело по преимуществу иной характер, чем «антиимпериалистический».

В свете этого нет ничего удивительного в том, что Казахстан создал в начале XX в. чисто буржуазное по своим либеральным ценностям правительство, Алаш-Орду, что борьба его с большевизмом была в высшей степени сознательна и что казахский народ поддерживал её, о чём свидетельствуют документы. Так, в переговорах с Алаш-Ордой советская власть, сломив сопротивление Оренбургского и Уральского казачьих войск, первым пунктом в условиях амнистирования всех казахов, «сознавших свою вину перед советской властью», выдвигала приказ Алаш-Орды по всей российской автономии «Алаш» «о прекращении всякой помощи казакáм со стороны казáков». Советская власть требовала от Алаш-Орды буквально:

«Вы: 1. Порвёте связь с казакáми и прекратите оказывать им помощь со стороны казáков, широко оповестив об этом весь народ путём «хабара» (Алаш-Орда: Сборник документов... С. 164–165).

Видя своё безысходное военное положение с поражением русского казачества и не видя иного пути приобщения к Западу, помимо «посредства русских» (там же, с. 139), лидеры Алаш-Орды передали разбитые части казачьих войск, антибольшевистский союз казакóв с казáками. Этот шаг был вызван, по-видимому, тем, что Алаш-Орда, кроме казачьего населения России, больше не видела людей, желавших активно противостоять «большевистской заразе», и считала народ России в целом безучастным к судьбе «февральской» свободы и демократии, так как он молча признал октябрьский «переворот» (там же, с. 106–107). С другой стороны, Алаш-Орда, видимо, понимала, что многочисленное казахское казачество невозможно

организовать в регулярное казачье войско для решительной войны с советской властью. Ведь этого со времён Чингисхана не удалось сделать даже царскому правительству, преобразовавшему русское казачество в казачье войско России.

Видимо, поэтому, имея в виду сохранение хоть какой-то свободы и спасение рассеянного по степи казахского народа от массовых карательных мер Красной Армии, Алаш-Орда предала разбитые казачьи войска. Но тем самым, если «лирически» вообразить действенность тэнерайских воззренческих императивов, а именно: «О Спитама, не нарушай договора...», она как бы обрекла на гибель весь свой народ, взрастивший её.

Сами же деятели Алаш-Орды, лидеры правительства автономии «Алаш», были сначала вероломно обмануты: их не включили в состав Ревкома и постановили, согласно протоколу ликвидации Алаш-Орды, «опубликовать населению в газетах, что никакого договора между Ревкомом и Алаш-Ордой не было» (там же, с. 189), а затем — они почти все были, так или иначе, репрессированы.

Чингизиды в XIX в. предали казачью свободу своего казахского народа и поплатились за это падением своего общественного положения и всенародным презрением. Казахская же интеллигенция, представляя свой народ в целом в лице деятелей Алаш-Орды, «нарушила договор» с казакáми, то есть уже с другим народом, и тем самым как бы обрекла народ союза «Алаш» на всенародную «казахстанскую трагедию», на их массовое вымирание в XX в., если мы, конечно, вообразим материальную действенность митраистского «Вечного Неба» Чингиса.

РАЗДЕЛ 2

Деформация традиционной структуры Казахстана в XX в.

Отличая преобразования традиционной структуры Казахстана в XX в. от её трансформации в XIX в., необходимо называть их деформацией, поскольку деформация означает главным образом не просто видоизменение или искажение формы, но и её разрушение. Деформация разоформляет содержание, вследствие чего сущность его теряет своё системное, формообразующее значение. И если восточное влияние русского царизма в Казахстане уравновешивалось западной ориентацией российского правительства, то восточное влияние Советского Союза на Казахстан, наоборот, усиливалось ориентацией коммунистического правительства на чисто деспотические методы осуществления промышленного развития. Советская индустриализация в отличие от российской, которая по характеру была западной, деформировала традиционную структуру Казахстана, включив тем самым казахский этнос в разряд восточных народов. Советская индустриализация как промышленное развитие восточного типа напрочь лишила традиционную структуру Казахстана формирующего, системного значения в воспроизводстве деятельности общества Казахстана как социальной системы. Конечно же, дух казачьей свободы ещё где-то был жив в народе советского Казахстана, но после «казахстанской трагедии» он играл лишь фрагментарное, если не сказать рудиментарное, значение.

Вероятно, в этом и состоит исторический смысл такого «бесмысленного» социального события, как седентарная коллективизация в Казахстане, называемая в историографии «казахстанской трагедией» 30-х гг. «Когда начинаешь осмысливать трагические события тех лет, то приходишь к пониманию, что причины их раскрываются отнюдь не через категорию «случайного», обозначенную в традиционной историографии как «ошибки и перегибы», — такова взвешенная оценка специалистов, обобщающих фактологию «казахстанской трагедии» (М.К. Козыбаев и др. Коллективизация в Казахстане... С. 31).

Если же мы обратимся к более эмоциональному мнению историка К.Г. Асанова (КПСС и КГБ в судьбе... С. 5–7), включённого в современный, больше политический, чем научный процесс, то найдём эту взвешенную интерпретационную оценку не лишённой оснований. Асанов приводит показания свидетелей с соответствующими ссылками на Госархив Казахстана (ф. 269, оп. 1, д. 1), на газету «Казахстанская правда» (№ 5, 1993), которые указывают на геноцид, на «специальный план заморить народ» казахов. Возлагая всю ответственность за этот план на КПСС и КГБ, Асанов считает:

«Перед казахским народом эта вина заключается, во-первых, в планомерном уничтожении казахской нации. По переписи 1897 г. казахи являлись третьей по численности нацией Российской империи после русских и украинцев... За первые же 16 лет советской власти численность казахов сократилась почти в 6 раз. Семимиллионная в 1917 г. казахская нация по переписи 1937 г. едва превышала 1 млн... Яркое подтверждение тому – заявление одного из руководителей Октябрьского переворота в Туркестане Ивана Тоболина на заседании Туркестанского ЦИКа (1919): «Казаки как экономически слабые *с точки зрения марксистов* (выделено авт.) всё равно должны будут вымереть...» (Рыскулов Т. Революция и коренное... С. 12). Откровеннее не скажешь. Таким образом, казахи при советской власти чуть не вымерли как нация. Конечно, всё это прежде всего прямой результат сталинско-голощёкинского геноцида, направленного на поголовное истребление казахской нации путём искусственного создания голода в 1931–1933 гг. в Казахстане. Тогда погибла половина нации, то есть 3,5 млн казахского населения. Подтверждением тому служит телеграмма Мирзояна на имя Сталина по результатам расследования этой трагедии целого народа. Самое интересное здесь то, что в те годы в нашей республике никто, кроме казахов, от голода не умирал. Следовательно, это был открытый геноцид с далеко идущими целями... Подтверждает эту мою мысль известный английский историк и писатель Роберт Конквест (Родина. 1989. № 9) в своей книге «Жатва скорби», где, в частности, было написано:

«Троцкий отмечал, что руководитель Компартии Казахстана Голощёкин проповедует гражданский мир в русской деревне (т.е. для зависимого крестьянства. – *Прим. авт.*) и гражданскую войну в ауле» (т.е. против свободного казачества. – *Прим. авт.*).

Ещё откровеннее сказал директор Челябинского тракторного завода Ловин, которого дословно цитирует автор вышеуказанной книги:

«Голод сослужил нам хорошую службу на Урале, в Западной Сибири и Заволжье (т.е. в степных областях казачества. — *Прим. авт.*) В этих районах потери в результате голода коснулись в основном враждебных нам (т.е. коммунистам. — *Прим. авт.*) народностей».

«...Но все эти факты (связанные с «красным террором». — *Прим. авт.*), достаточно печальные сами по себе, блекнут перед колоссальной человеческой трагедией казахов, — пишет далее автор «Жатвы скорби» Роберт Конквест. — ...применение теоретических построений партии к казахскому народу... привело к навязыванию нормально функционирующему социальному организму новых, *чуждых ему стереотипов* (выделено авт.) и имело катастрофические последствия. С чисто человеческой точки зрения оно приняло гибель и чудовищные страдания пропорционально даже большей части народа, чем на Украине... Причины и обстоятельства этой небывалой человеческой и экономической катастрофы, не находящей себе равных в истории какой-либо другой колониальной державы, заслуживают большего внимания со стороны западных специалистов...» (Асанов К.Г. КПСС и КГБ... С. 5–7).

Конечно, можно долго спорить о различии количественных оценок жертв «казахстанской трагедии». Но отрицать её геноцидное значение мы не имеем веских оснований. В целом эмоциональную точку зрения Асанова следует поддержать в той части, что совершенно неверным было бы связывать «вымирание» казахов в XX в. с их неприспособленностью к индустриальной цивилизации. «Традиционная» структура Казахстана как нельзя лучше, то есть традиционно, воспринимала индустриальные ценности и цивилизующие меры, связанные с ними, в отличие от остальных аграрных обществ Востока, в том числе и кочевых. Вот почему при капиталистическом развитии казахи как многочисленный этнос ещё более значительным образом увеличились в своей численности (и, может быть, в этом они тоже составили исключение среди «туземных» народов Российской империи). Именно поэтому в процессе социалистических преобразований они стали «враждебным» для социализма народом (что, конечно, закономерно) и подверглись «седентарной коллективизации», которая явилась лишь средством «советской индустриализации» в таком деле, как физическое уничтожение носителей традиционной структуры Казахстана, неисправимых почитателей «казачьей свободы».

Индустриализация вообще есть явление и «вызов» Запада, поскольку распространяет власть капитала как общественного отношения и пытается установить рынок в качестве «расширенного

способа» социального взаимодействия. Содержание индустриализации как «промышленной революции» Запада составляет отделение труда от домашнего хозяйства и превращение такого отделения в отдельный мир производства. В мире производства, как в собственном человеческом мире Деятельности, производительное потребление начинает доминировать над непосредственным, что приводит к перманентному повышению производительных сил. Капитал общества как фактор производства усложняется и увеличивается, создаёт условия для более эффективного использования природных ресурсов, требует увеличения населения и развивает организационный потенциал общества.

Как следствие, возникают всё новые и новые виды и меры материальных потребностей. Труд становится индустрией, то есть как бы из необходимости превращается в свободу, из средства в цель. Производство «юридического лица», как отделённая от личного хозяйства трудовая деятельность, организовывается по принципу частной, но ограниченной ответственности.

Наряду с частной собственностью ограниченная ответственность развила торговлю (то есть процесс свободных переговоров об условиях обмена) до такой степени, что она смогла обслуживать всё большее общественное разделение труда (производство) и обеспечивать его расширение и углубление. Теперь каждый мог принимать на себя риск личной неудачи, так как государство защищало его от полной личной ответственности перед обществом и сохраняло ему его жизненное хозяйственное пространство реального (физического), а не фиктивного (юридического), лица.

Наконец, согласно М. Веберу, дух «протестантской этики» тоже не остался в стороне и способствовал становлению уже не простого, а капиталистического товарного рынка. Торговля из процесса управления в производстве и хозяйстве превратилась в систему управления производством и хозяйством. Первоочередной обязанностью каждого гражданина буржуазного (то есть «городского») общества становится торговля. Это обстоятельство предоставляет абсолютную свободу общественному разделению труда, и препятствий для развития кооперации людей в деле преобразования природы, в принципе, не остаётся. Даже чернорабочему предоставляется свобода не трудиться: ему необходимо сначала продать свой труд подороже, то есть попасть к тому, кому он более всего нужен в данный момент.

И это всего лишь один из аспектов правового выделения в личном имуществе физического лица ещё и обособленного юридического лица. Ведь есть ещё и организационные преимущества «фик-

ции юридического лица» человека: уставный фонд как специально выделенная, производственная часть хозяйственного имущества, вызвал к жизни рынок ценных бумаг, так как чётко распределил собственность и управление в широкомасштабном массовом производстве. Но есть также и отрицательные следствия индустриализации человеческого общества, и они тоже имеют глобальный характер. Прежде всего имеется в виду экологическая проблема. Индустриализация и хозяйственная рефлексия в принципе несовместимы в рамках индустриального общества. В отличие от традиционного, индустриальное общество не вписывается в природу, а лишь безвозмездно преобразовывает её и тем самым уничтожает. Информационное общество тоже преобразовывает природу, но оно тем самым возрождает и даже развивает её. Одним словом, индустриализация как бы нарушает взаимовыгодный обмен общества с природой, лишая природу статуса свободной стороны обмена (торга).

Не менее важны социально-психологические аспекты негативного воздействия индустриализации. Индустриализация, вызвав к жизни эпоху массовых обществ (что вполне нормально и важно, так как информационное общество останется массовым), создала массовидную, хотя и свободную форму личности. Массовидная личность привела индустриальное общество в начале XX в. к такому состоянию, как «восстание масс» (термин Ортеги-и-Гассета). «Восстание масс» стало угрожать даже корням своего происхождения: индивидуальной свободе и капиталистическому рынку как способу обеспечения «массовых обществ». На волне этого восстания и возникли различные виды тоталитаризма: итальянский фашизм, германский национал-социализм и, наконец, советский интернационал-социализм как разновидность реализации коммунизма.

Коммунизм как идеал представляет собой весьма противоречивое, «маргиналистское» мировоззрение. С одной стороны, он стремится к чисто западным, индустриальным ценностям материального повышения уровня общественной жизни, но с другой — хочет достигнуть их, отрицая такую системообразующую черту индустриального общества, как свободу личности. В этом смысле социализм есть просто промышленно развитая стадия аграрного восточного общества. Коммунизм вообще, неважно какой — атеистический или религиозный, представляет собой промышленный идеал аграрного восточного общества; разрывает сознание восточных людей между двумя в корне различными системами ценнос-

тей, обрекает их на «маргинализм», на отсутствие социокультурной самоидентификации.

Весь Восток как историко-культурный способ социального существования, как метаобщность начинает включаться в глобальный процесс индустриализации, а следовательно, и индивидуализации личности человека. Это неизбежно вызвало его реакцию в виде «советской индустриализации». Он перевёл своё включение в индустриализацию в чисто восточное русло: стал включаться не в юридических лицах своих отдельно взятых индивидуумов, а в едином и единственном лице – СССР. В этом суть советской индустриализации и причина её инволюционно-революционного, а не эволюционно-развивающего характера.

Казачья свобода как главная ценность духовной, социальной и материальной жизни казахского народа, естественно, никак не вписывалась и не адаптировалась к системе советского промышленного производства. Любая структура как схема связей в организации знания является жёстким образованием и задаёт функциональное пространство деятельности. «Столкновение» структур или их пересечение всегда влечёт за собой конфликт в «клубном», «личностном» пространстве деятельности. Аграрная структура Востока в форме советского социализма была несовместима как с индустриальной свободой, так и особенно с казахьей – прототипом информационной свободы. Стало быть, исторический смысл седентарной коллективизации необходимо искать именно в «бессмысленных» акциях советской власти по одновременному приведению казахского народа и к оседлому, и к коллективистскому быту, то есть в радикальном и необратимом уничтожении критической массы носителей ценности казахьей свободы.

Седентаризация и коллективизация в Казахстане были так интегрированы, что их до сих пор невозможно различить ни актуально (по действию), ни виртуально (по идее). Оседание было условием коллективизации, а коллективизация без оседания не имела никакого смысла: ни культурного, ни политического, ни экономического. В силу этого введение термина «седентарная коллективизация» представляется вполне правомерным.

Советской индустриализации, думается, не нужны были индивидуализированные, лично свободные кочевники-скотоводы. А седентарная коллективизация, как и всё преобразование сельского хозяйства по всему СССР, была подчинена промышленному развитию Советского Союза. Механизм такого подчинения и деформация

традиционной структуры Казахстана подробно описаны и проанализированы в монографии Абылхожина «Традиционная структура Казахстана: социально-экономические аспекты функционирования и трансформации (1920–1930-е гг.)». Эта книга наиболее лучшим образом соответствует требованиям нашего исследования и избавляет нас от приведения множества фактов и их оценок. В частности, необходимо поддержать заключительную оценку связи между советской индустриализацией и седентарной коллективизацией:

«Планы гипердинамичного индустриального развития резко актуализировали так называемую зерновую проблему. Во весь рост встала задача обеспечения минимумом продовольствия миллионов рабочих и служащих, занятых в промышленности. Без крупного увеличения производства зерна становилась проблематичной также закупка технического оборудования (а индустриализация сначала строилась на основе импорта), ибо для этого требовалась валюта, а её в условиях ограниченной экспортной структуры можно было получить главным образом в обмен на хлеб. Между тем мировая экономика вступала в кризисный цикл, что сказалось на резком падении цен на зерно. Поэтому необходимый для обеспечения индустриализации объём валютных средств достигался путём наращивания продажи зерна за кордон. В условиях недостаточного развития производительных сил и факторов научно-технического прогресса... виделся только один вариант решения: экстенсивный путь посредством максимального расширения посевных площадей... В связи с этим у сталинского руководства резко возрастает интерес к необъятным земельным просторам востока страны... Картины здесь «рисовались» заманчивые... однако «омрачались» тем обстоятельством, что «годные для посева» земли служили объектом хозяйственной утилизации кочевых и полукочевых скотоводов... Степные номады с их специфическим способом производства вошли в противоречие не столько с логикой развития производительных сил... сколько с государственным курсом на всемерное расширение зернового производства во имя сверхбыстрых темпов индустриализации. Развязка конфликта виделась в форсированном и массовом переводе кочевников... на оседлые формы хозяйства и быта, то есть в срочном превращении скотоводов в земледельцев... Посредством этого предполагалось, во-первых, высвободить новые земельные площади (то есть пастбища под зерновые посевы), а во-вторых, обеспечить их субъектами хозяйствования в лице вчерашних скотоводов (там, где трудовых ресурсов не хватало бы, земли должны были осваиваться за счёт переселенцев). О том, что решение проблемы мысли-

лось именно в таком контексте, говорят официальные источники...» (Абылхожин Ж.Б. Традиционная структура... С. 223–225).

В последнем намерении прикрепить казахов к земле должно усматривать типичный процесс восточного покорения: «завоёванная» земля сама по себе не представляет ценности без прикрепления к ней зависимого населения (или рабов), без живого «придатка» к ней. Но вызывает некоторое сомнение тот факт, будто сталинское руководство питало какие-либо иллюзии относительно закрепощения казахов и немедленного приспособления казахской степи к земледелию. Тем не менее, за отсутствием значительных научных оснований, пока следует поддержать мнение Абылхожина о необоснованности «советологической сентенции о «специально запланированном геноциде» (там же, с. 194). Пока приходится считать «казахстанскую трагедию» следствием организационной некомпетентности аппарата сталинского управления, что, конечно же, никак не соответствует мнению такого авторитета в области истории «сталинского аппарата», как А. Авторханов, который во всех своих работах проводит научно обоснованную мысль об управленческом совершенстве аппарата и политическом здравомыслии Сталина (к примеру, в работах «Технология власти» или «Загадки смерти Сталина»).

Поэтому мы, имея в виду «казахстанскую трагедию», имеем право говорить пока лишь о том, что «имело место явление фатальное, ибо мобилизационно-административные и волюнтаристско-силовые методы уже по природе своей стихийны.» (там же, с. 197), то есть исторически закономерны. Вполне закономерно, что «традиционная» структура Казахстана никак не «переваривалась» советским тоталитаризмом. Она могла быть деформирована только по мере значительного уничтожения её носителей. Этносоциальная природа казахского кочевого общества сама обладала, по мнению Ж.О. Артыкбаева (Казахское общество... С. 63), существенным потенциалом ассимилирования иных элементов и, следовательно, никак не могла способствовать ассимиляции казахских стереотипов казахов.

Данный потенциал был обусловлен не столько этническим, сколько общечеловеческим преимуществом казахской свободы. Видимо, не случайно представители всех национальностей, переселённые в советский Казахстан с целью размыть ценности казахской свободы, сами стали определённо отличаться от представителей своих национальностей. Так, к примеру, для некоторой части казахстанских русских вполне очевидно их этническое (то есть поведенчес-

кое, культурно-бытовое) отличие от русских даже в самой России, не говоря уже об отличии казахстанцев-русских от русских в иных республиках СНГ (более восточных). Если бы казахи могли успешно противостоять «бессмысленной» седентарной коллективизации, то, вероятно, Советский Союз представил бы миру внутренний, вполне осмысленный «железный занавес» с Великой степью ещё в 30-е гг. Но это всё лишь «сослагательные наклонения», которые история не признаёт и не имеет. Поэтому на сегодняшний день приведённая выше точка зрения, выраженная Ж.Б. Абылхожиным, остаётся в целом наиболее взвешенной.

То же касается и всех остальных его утверждений, на которые необходимо в дальнейшем опираться, за исключением разве что неточностей, касающихся, прежде всего, «традиционности» Казахстана. В частности, речь идёт о следующей оценке (Абылхожин Ж.Б. Традиционная структура... С. 238–239):

«Пастбищное скотоводство органично вписывалось в ту экологическую нишу, которую другим системам хозяйства занять не удавалось... В своём историческом развитии кочевничество постепенно исчерпывает свой экологический и технологический потенциал и просто отмирает, ибо данная форма... имманентно не способна адаптироваться к условиям индустриального и урбанизированного общества, требованиям рыночной экономики и ценностям высоко-развитой системы потребления».

Несомненно, здесь имеются в виду, прежде всего, казахи, поскольку Ж.Б. Абылхожин, как и Н.Э. Масанов (Кочевая цивилизация...), относит их к «степнымномадам», что, как мы уже указывали, не вполне точно. Кочевые казахи были не столько групповыми номадами, сколько индивидуальными казакками. Поэтому-то они представляли собой как раз ту «форму», которая, как показал это XIX в., имманентно была способна к индустриализации. Учитывая индивидуалистический быт и свободную, а потому и эффективную систему социальных коммуникаций, можно даже сравнить Великую степь Казахстана с одним большим мегаполисом, естественно, с определёнными условностями. Казахское казачество, поэтому, не могло вынести антирыночные ценности «советской индустриализации», что вполне логично.

Повторим, что «традиционная» структура Казахстана не была традиционной. Мнение Швецова, на которое опирается наша историография в отнесении кочевых казахов к традиционному аграрному обществу номадов, как раз говорит за это. И в этом смысле Швецова правильно клеймили как «апологета байства», поскольку,

защищая казахскую самобытность, он невольно защищал и байство как основное существо экономики казахского кочевого общества. Более того, он защищал не просто рыночное кочевое скотоводство; он защищал экологические принципы и преимущества будущего информационного общества. Информационное общество обогащается так же, как и индустриальное, но оно не только не разрушает при этом природу, но и взаимно обогащает её и даже создаёт.

Этого традиционное общество делать никак не может, поскольку оно – бессознательный орган природы, который не столько органично, сколько органически вписывается в окружающую среду и, следовательно, ограниченно пользуется природой, а не преобразовывает её. Кочевые же казахи, в силу своего казачьего происхождения и исторического освоения Голодной степи (запада Великой степи), были, скорее, организатором природы, чем её органом. Про них нельзя сказать, что они «органически вписывались» в «экологическую нишу». Казахстан, в отличие от Монголии, не был «первозданной» нишей природы и представлял собой «гибкое место», куда и сбегались казахи разных народов. Именно эти «беглые бродяги», постепенно превращаясь в народ, выжили сами и оживили Голодную степь. Эта «экологическая ниша» была создана искусственно: кочевые казахи были активным субъектом преобразования гео-ландшафта и вмещающей их среды обитания, а не органичным объектом или элементом первобытной природы.

В своей статье «Природа и быт Казахстана» С.П. Швецов как раз писал об этом, указывая на неприложимость к Казахстану общей исторической последовательности охотничьей, пастушеской и земледельческой стадий:

«...В диких степях с редкими и скудными водными источниками человек может вести только скотоводческое хозяйство, притом хозяйство кочевое, то есть растительность в таких местах скудная, пригодная для корма скота относительно короткое время, и скот вынужден передвигаться за кормом с места на место, иногда на огромные расстояния... Устраните это периодическое передвижение скота – и казаху нечего в ней будет делать, так как никакое иное хозяйство здесь невозможно, и степь, кормящая теперь *миллионы* (выделено авт.) казахского населения, превратится в пустыню» (см. Абылхожин Ж.Б. Традиционная структура... С. 220).

Как видим, не вполне правы те, которые сводят производительные силы казахской степи, её возможности «прокормить» всевозрастающее кочевое население к физико-географическим параметрам «пригодных» земель (Амрекулов Н., Масанов Н. Казахстан между

прошлым... С. 11–12). Эта материалистическая точка зрения, как, впрочем, и всё мальтузианство, не учитывает «мистическую», информационную роль «невидимой руки» рынка как самой эффективной системы использования природных ресурсов: чем больше людей, тем они богаче. Чем больше становилось каза́ков, тем лучше оживала природа голодной части Великой степи. Швецов (см. Абылхожин Ж.Б. Традиционная структура... С. 221) пишет:

«Надо удивляться не тому, что казахи до сих пор сохранили кочевой быт, а тому, как они сумели при помощи кочевания овладеть сухими безводными степными пространствами и установить постоянное их хозяйственное использование... Уничтожение кочевого быта *в Казахстане* (выделено авт.) знаменовало бы собою не только гибель казахского хозяйства, но и превращение сухих степей в безлюдные пустыни».

Надо думать, что благодаря именно своему оригинальному информационному характеру общения, лежащему в основе так называемой «традиционной» структуры Казахстана, кочевые казахи организовали это «хрупкое» поддержание жизни природы и общества в Казахстане. И если мы снова обратимся к отцу русской тюркологии Радлову (Из Сибири... С. 345), то найдём, что он в своём беспокойстве за судьбу кочевых казахов XIX в. имел в виду именно это:

«Социальный строй кочевников и их правовые воззрения совершенно иные... нежели социальный строй и правовые нормы оседлых народов. Дальнейшее развитие отношений и форм существования, несомненно, должно происходить в степях само собой. Порядок, навязанный извне и основанный на пустом теоретизировании, может лишь помешать истинному прогрессу. Большая часть степей по своим природным условиям пригодна только для кочевой жизни, и если вынудить кочевников перейти к оседлости, это, безусловно, явится причиной регресса и приведёт к обезлюдению степей».

В точности это и произошло в XX в. при советской власти. Особая любовь Радлова к казахам, которых он любил именно за их общественное устройство, подсказала ему будущую трагедию «традиционной» структуры Казахстана. Интересно представить, что было бы с Казахстаном, если бы он был расположен не на Востоке. Вероятно, он повторил бы «ковбойский», дикозападный путь США (удивительная схожесть ковбойских узоров на сапогах с казахскими наводит на мысль о производной природе этнической культуры от социальной истории народа). Но как могла вообще произойти «казахстанская трагедия», если Левшин ещё в начале XIX в. указывал

на абсолютную невозможность для кого бы то ни было покорить «казачьи орды», не говоря уже о том, чтобы закрепить или привести к оседанию? Ответ на этот исторический вопрос следует, видимо, искать в природе тоталитаризма.

* * *

К «великому перелому» 1929 года восточно-политическая гениальность Сталина настолько смогла сконцентрировать государственную власть, что власть стала «всемогущей» и способной не только превратить казахов в члены «советской семьи народов», но и непосредственно управлять, манипулировать внутренним миром человека. Поэтому вполне обоснованно можно считать советский социализм классическим образцом тоталитаризма (*totus* — «безусловная, неограниченная»; *itas* — «власть, господство»). «Советское производство» было настолько масштабным, что вымерить его рост и развитие математическими экономическими моделями почти невозможно.

Но одно можно утверждать твёрдо: оно сделало даже личное непосредственное потребление человека, то есть «домашнее хозяйство», общим делом, политическим актом. Социальный контроль над личностью стал тотальным. На фоне и при условии воинствующего атеизма он отнял у человека даже внутреннюю свободу воли, то есть произвольность желания. В этом и состоит, по Оруэллу, отличие тоталитаризма от авторитаризма. Авторитаризм требует от поведения человека только безусловного послушания и следования определённому догмату, не претендуя на душевную искренность такого послушания и на постоянную, порой сиюминутную, радикальную смену догматов.

Тоталитаризм производится огосударствлением собственности: государство как строй и союз общества отнимает у личности её неотъемлемое, естественное право полностью господствовать (*dominium plenum*) над своим имуществом, даже жизненно необходимым. В силу огосударствления собственности правомочия собственности разделяются примерно следующим образом: владение объявляется принадлежностью всего народа, Советского Союза людей; распоряжение становится главным атрибутом собственности и с неизбежностью локализуется в советском правительстве (КПСС) по уровням общественных полномочий; а пользование — да и то, в лучшем случае, в смысле приближённом к пользованию плодами (*jus fructuendi*), а не аренды (*jus in re aliena*) — предоставляется массам рабски

зависимых от правительства людей, то есть распределяется между гражданами государства.

Таким образом, уничтожается торговля как всеобщий механизм социального взаимодействия и свободного, менового распределения правомочий собственности. «Кулачеству», в том числе и «байству», в таком обществе нет места. Особенно это касается «байства», так как явление «байства» означает всенародное признание (поощрение) «кулачества».

Одним словом, тоталитаризм представляет собой систему тотального рабства. При советском социализме рабство действительно занимало господствующее, а не служащее положение. Советское рабство не имеет ничего общего ни с античным, ни с домашним рабством. Оно представляет собой, скорее, патриархальное рабство, но уже в промышленной стадии развития аграрного общества. Здесь, можно сказать, заботятся именно о рабах, и здесь мы видим унижающую человека любовь к рабству и всеобщее стремление к «торжеству иждивения». Даже сам обладатель, субъект тотальной власти (единственный суверен) — сам как бы «раб рабов», поскольку, образно говоря, где все рабы — там нет господ.

Стало быть, кочевая цивилизация казахов, где «каждый ищет сам повелевать» (Левшин) и где в этом смысле все — господа и, следовательно, рабов вообще быть не может, в рамках СССР должна была исчезнуть как социальная система.

Деформацию традиционной структуры Казахстана, поэтому, одновременно составляли: уничтожение казахских нравов и быта, в том числе и исламизированного тэнэрайства; уничтожение полиархического режима патронимональной власти и, наконец, уничтожение частно-семейной собственности. Только так можно было разоформить её сущность. Коммунизм как промышленный идеал аграрного Востока должен был, прежде всего, «огнём и мечом» пройти по всей системе представлений казахского казачества, которая постоянно воспроизводила функционирование свободного и открытого общества. Именно поэтому «казахстанская трагедия» и развернулась, будучи вполне закономерным событием с исторической точки зрения.

В последующей истории уже действительно советского Казахстана мы имеем дело с действием деформированной «традиционной» структуры Казахстана со всеми вытекающими отсюда последствиями. Казахстан стал промышленно развитой республикой. Его экономический рост и культурное развитие трудно переоценить. Казахстан 60-х гг., по сути, представляет собой своеобразное «эко-

номическое чудо», по признанию даже западных советологов (Лаумуллин М.Т. Западная школа... С. 26–27).

Аргумент о «массовых жертвах» подобного прогресса в непосредственном порядке уже не работает. «Советский народ» уже сформировался как единая нация, как суперэтнос, хранящий ценности советского социализма. Сталинизм как кульминационная фаза его формирования был более не нужен. Бессменному председателю КГБ СССР Ю.В. Андропову даже пришлось, в своих политических целях, «создать диссидентство», то есть придать единичным диссидентским фактам значение «общественного движения» (Соловьёв В., Клепикова Е. Заговорщики в Кремле... С. 68–81). Одним словом, искусными оргулиями КПСС был достигнут «системный эффект»: то, что ранее представлялось искусственным, стало естественным и совершенствовалось уже по собственным законам практического развития, нарушение которых вызывало отрицательные последствия. Поэтому «советское чудо» в Казахстане 60-х гг. при отсутствии «массовых жертв» и «красного террора» необходимо однозначно признать экономическим ростом.

Видимо, аналогичные явления присутствовали и в политической, и в культурной сферах жизни. Но наше исследование, к сожалению, интересуется предмет «деформационных последствий» в советском Казахстане. Для этого необходимо обратиться к структуре советского общения.

* * *

Сущность советской социальной структуры составляет господство труда, самооценку труда как человеческой необходимости. Труд вообще (физический, прежде всего) стал главной духовной ценностью общества. Крайне оскорбительным стало считать советского человека лицом, трудящимся в силу необходимости «прокормить» себя и поэтому нанимающимся к кому-либо. Государство в этом смысле не нанимает, а оценивает так называемый «свободный» труд гражданина СССР. Этот Дух Труда и обусловил основные компоненты советской структуры общения: культ человеческой личности, тоталитарный режим «патриархальной» власти и государственную собственность.

Дух труда вызвал культ человеческой личности, поставил её над миром, природой и Богом. Культ человеческой личности определил абсолютизацию власти. Тоталитарность власти обусловила исключительную государственную собственность, то есть разделённость

собственности (разделение правомочий собственности) в государственном масштабе и, следовательно, «нераздельность» имущества советских граждан.

Естественно, такая структура общения не может успешно воспроизводить жизнедеятельность общества более трёх поколений, как показывает история (по примеру «египетских машинерий»). И хотя советский социализм невозможно было сокрушить извне, он стал разрушаться изнутри. Тоталитаризм обуславливает деградацию личности, а личность — это «атом», неделимый первичный элемент любого общества. С исчезновением индивидуальных различий в общении членов общества исчезло бы само общение и общество распалось бы. В конкретном случае советского социализма необходимо, прежде всего, указать на всеобщий процесс «маргинализации».

Маргинализм в качестве социального явления нельзя путать с какой-либо маргинальностью и уж тем более с маржинализмом как экономическим учением. Более того, сам маргинализм не столько социально-психологическая категория, сколько историко-культурная. Ведь Р.Э. Парк (Современная западная... С. 175) ввёл термин маргинализма для обозначения социально-психологических последствий именно процесса неадаптации сельских мигрантов к городской культуре, урбанизму. Человек, оказавшись на краю (*margo* — край) как сельской, так и городской культур, бессознательно становится социально опасным. Он не в силах произвести более-менее целостно культурную самоидентификацию, так как не принят ещё городским обществом, а от сельской общины уже оторвался. Он одинок. Известно, что в определённой степени страшнее смерти для человека — лишь одиночество. Недаром говорят об общении как о естественной природе человека (даже «отшельники» уходят от общения с людьми для общения с богом и природой). Поэтому вполне закономерно, что человек «злится» на общество, которое «оградилось», «отгородилось» от него.

Поэтому, будучи как бы «культурным гибридом», не определившись, каких же групповых норм поведения придерживаться, он отвергает нормы общения вообще и становится, тем самым, маргиналом. Маргинал, больше не чувствуя никакого долга, не хочет нести ответственность перед обществом. Стало быть, необходимо поддержать номиналистический подход американской социологии в том, что маргинал есть результат интериоризации конфликтующих культур. Но мы склоняемся к той точке зрения, что в случае «советской индустриализации» мы имеем дело с глобальным и массовым

процессом маргинализации, поскольку речь идёт о конфликте не социокультурных систем города и деревни, а о столкновении в душе человека историко-культурных метасистем Запада и Востока, вернее, о гигантском конфликте индустриальной и аграрной структур общения.

Массы людей в XX в. целыми регионами застревали в «бескультурном» пространстве. Возникла массовая аномия: отвергаются любые нормы общения, не говоря уже о правовых. В итоге наложения индустриального Запада на аграрный Восток, называемого советской индустриализацией, в сверхсознании восточного человека произошла «сдвижка» ценностей: иерархия его личностных ориентаций стала такой же противоречивой, как и коммунистическое мировоззрение, то есть в целом и не западной, и не восточной. Такой разрыв коллективного бессознательного расщепил сознание личности, как бы шизофренировал её.

Советский маргинализм был усугублен ещё общим отличительным свойством промышленного тоталитаризма: образно говоря, правительство хочет, чтобы народ не только подчинялся, но и глубоко верил в любые его, даже противоречащие друг другу, указания. «Творчество» человеческой психики постоянно и инстинктивно, в целях выживания, было направлено на то, чтобы искренне и полно отдаваться тому, что он ещё вчера искренне ненавидел. Советский народ искренне ненавидит Германию как фашистскую страну до пакта о ненападении, после него он относится к ней как к дружественной стране и даже находит, что «социал-демократы хуже национал-социалистов». А 22 июня он должен свято броситься в бой с «вероломным» врагом. Одним словом, настолько велика государственная власть, что человек, находящийся под ней, вынужден приспособливаться к искреннему отрицанию даже очевидных ощущений («с чувством не верить своим чувствам»). Оруэлл хорошо описал эти процессы в своём «1984», называя их «двоемыслием». Такое «двоемыслие», разрыв индивидуального подсознательного, расщепило сознание маргинала вторично, помимо первичного разрыва коллективного бессознательного между аграрной и индустриальной культурой.

Касаюсь казахстанского маргинализма как следствия советской индустриализации, видимо, мы не можем пока выделить (к сожалению, конечно) ничего особенного. Разве что здесь мировой социализм был наложен на оригинальный исторический прототип информационного общества.

В СССР восточный человек стал маргиналом, расстался с собственностью и как субъект, и как объект, то есть как бы отказался от свободы и, соответственно, выбора своей нравственности. Объектом собственности он уже не был, как это было в сельскохозяйственном аграрном обществе, но и субъектом стать не спешил, так как частная собственность предполагает управление в смысле личной ответственности как более высокой нравственности, а не в смысле наслаждения от безусловной власти и повиновения людей.

Но как тогда существовало такое общество массового маргинализма и тотального рабства без соответствующей личной ответственности? У него была своя особая система организации. Известно, что власть является не только общественной угрозой, но и общественной необходимостью. Даже «анархичные казаки» Левшина считали необходимым иметь свою ханскую власть. Следовательно, в обществе всегда и везде существовала стратификация по социальному статусу. В традиционном обществе были свои ответственные, управляющие лица. Равенство же «первобытного коммунизма» следует вообще признать нереальным. Маргинальное массовое общество тоже имело свою иерархию управления, несмотря на то, что здесь «все равны» в своём «бегстве от свободы».

Безликий аппарат заполнил собой вакуум господствующего положения. Здесь управляющие лица ни за что лично не отвечают, но с наслаждением управляют именно людьми, а не их совокупной деятельностью, поскольку сами они — тоже маргиналы.

При советском социализме господствует, таким образом, канцелярия: различного уровня бюро и секретариаты. Даже на высшем уровне его представляет Генеральный секретарь. Это не просто партократия (власть единственной партии), рождённая Лениным, а политбюрократия, выпестованная Сталиным. Бюрократия как «внутренняя партия» Оруэлла отрицает личность вообще. Даже Сталин больше любил, когда обожествляли не его, а его государственную функцию, о чём есть свидетельства «народной памяти» (Борев Ю. Сталиниада... С. 318).

В маргинальном массовом обществе господствует не власть общества, а её органы. Поэтому оно бюрократично: технические кадры единственной партии решают всё, но ни за что не отвечают; канцелярский формализм господствует, никому не служа, то есть властвует безусловно, а чиновник из бескорыстного солдата превращается в корыстолюбивого бюрократа.

Советский социализм — это действительно бесклассовое и бессословное общество. Уйдя от сословной стратификации аграрного

общества, он не пришёл к классовому разделению индустриального. И номенклатура как иерархия политбюрократических должностей сама собой стала основой социальной стратификации маргинальных масс. В реальном советском социализме на «развитой стадии» можно было выделить около семидесяти привилегированных социальных слоев. Маргинальные массы — это привилегированные слои. «Социалистический рабочий», может, был беднее «капиталистического пролетария», но он был безусловно привилегированнее в смысле социального иждивения («гарантий»). Об утопии «социальной однородности» говорить не приходится потому, что общество стало стратифицироваться по привилегиям.

Привилегии, связанные с номенклатурным уровнем, обрели в советском социализме своеобразную форму общественного псевдобогатства, поскольку даже присвоение материальных благ, в определённом смысле («власть — это собственность»), стало планироваться соответственно развитию административной пирамиды «номенклатурных сословий». И в этом смысле М. Восленский (Номенклатура... С. 138), сам будучи в прошлом относительно высокопоставленным «номенклатурщиком», точно указывал на декласированную природу номенклатуры как нового господствующего класса СССР, формирующегося из всех слоёв маргинальных масс, условно разделённых на «рабочий класс», «колхозное крестьянство» и «советскую интеллигенцию».

В советском Казахстане, таким образом, на основе деформации «традиционной» структуры развернулось в «полный рост» маргинальное массовое общество со своей тоталитарной структурой общения и стратификацией социальных привилегий. На всём протяжении советской индустриализации осуществлялись массовые миграции сельского населения в специально строящиеся для советского производства города Казахстана. Они снабжали его рабочей силой, но не создавали истинно городской, «байской», то есть буржуазной культуры. Ко всему прочему они не обеспечивались соответствующим развитием городской инфраструктуры. В частности, речь идёт о социальной сфере: детсады, школы, наука, образование, искусство и прочее. Стало быть, многие города Казахстана, как и всего СССР, были не просто маргинализированы, но значительно рурализированы, то есть в них были значительно привнесены нормы сельской жизни.

Не сельские мигранты старались имитировать стереотипы городского поведения, а сами горожане начинали подражать им. Учитывая данные обстоятельства, вести речь о действительной ур-

банизации села, об утверждении в нём городских стереотипов вообще представляется невозможным. Посёлки «городского типа» в то время, скорее всего, были просто благоустроенными сёлами и не создавали «городских» норм свободы. Всё это способствовало лишь дальнейшему забвению традиционного культа казачьей свободы и тотальному распространению культа труда.

Понятие труда в качестве центральной категории проникло даже в такую область деятельности, как экономическая наука. Постсоветская экономическая наука большей частью до сих пор мыслит труд в качестве источника происхождения стоимости и богатства. При этом это вовсе не значило, что трудолюбие стало этническим характером советской нации. Наоборот, в развитом социализме произошла существенная негласная перверзия, парадоксальный оборот ценностей: «трудиться много» стало ненормальным и даже осуждаемым явлением («хорошо трудиться» изначально было неразумным в силу онтологии социализма). В этом отношении мнение Валиханова о том, что «лучше было бы казахов оставить такими, какими они были», также подошло бы и сюда: «праздные» казахи не стали трудолюбивее, но и казачью свободу свою забыли.

Что касается кочевого скотоводства как сельскохозяйственной технологии, то, по мнению Абылхожина (Традиционная структура... С. 233–234), оно продолжало существовать в отгонно-пастбищном виде без особых изменений; разве что, будучи «колхозным», оно стало наименее эффективным, хотя и более технически оснащённым, впрочем, как и все остальные отрасли народного хозяйства. Взять хотя бы «целинную эпопею», об экономическом и экологическом вреде которой сказано уже предостаточно многими.

ГЛАВА IV

Модернизация традиционной структуры Казахстана на рубеже XX–XXI вв.

Насколько неэффективно стало функционировать советское общество к середине 80-х гг. и как закономерная перверзия его ценностей, связанная с деградацией личности, повлияла на экономический кризис (со всеми вытекающими последствиями), надо полагать, есть уже много специальных исследований. Назовём одно из важнейших. Книга С.В. Грисюка «Собственность, рынок, социализм» глубоко исследует экономическую систему социализма и избавляет нас от приведения научного доказательства сосредоточения всех советских экономических проблем на отношениях собственности. Необходимость приватизации государственного имущества и установления частной собственности в качестве доминирующей формы присвоения и господствующего правового института, в принципе, за годы перестройки стала очевидной для многих.

Но чтобы хоть как-то необратимо привить начала собственности в постсоветское время, необходимо, прежде всего, ликвидировать маргинализм, питающий массовое иждивенчество. Маргинализм же, в свою очередь, не ликвидируется, пока не установишь частную собственность как основу нравственности, справедливости и свободы. Этот заколдованный круг, видимо, и лежит в основе проблемы выхода из замкнутой цепи взаимообусловленности гиперинфляции и спада товарного производства, когда без прекращения гиперинфляции немислим подъём товарного производства, в то время как действительное прекращение гиперинфляции возможно только при подъёме товарного производства. (Товарное производство неотделимо от товарообмена, а товарообмен основан на частной собственности.)

Стало быть, именно культурная политика в этом смысле должна была быть тем решающим звеном в политике суверенного Ка-

захстана, за которое можно было бы вытянуть всю цепь проблем перехода к рынку. За время тоталитаризма все нравственные устои, присущие ему и противостоящие капитализму, стали состоянием внутреннего духа большей части и правительства, и населения Казахстана. Хотя советской структуры общения и номенклатуры как основы социальной стратификации маргинальных масс, в принципе, больше не существует, маргинальная массовидная личность со своей аномичной психологией осталась везде, в том числе в правительстве. Она трансформирует советский социализм в различные виды псевдорыночных отношений и посткоммунистического национализма. Об этом подробнее можно справиться у таких известных исследователей, как Н. Масанов и Н. Амрекулов, труды которых избавляют нас в этой главе от приведения множества фактов и оценок, поскольку соответствуют целям данной главы (речь идёт о их книге «Казахстан между прошлым и будущим», вышедшей в свет в Алматы в 1994 году).

Массовидное маргиналистское сознание правительства обуславливало, в целом, все провалы государственной политики по переходу к рынку, в том числе и дискредитацию идеи свободного рынка. Что касается маргиналистского менталитета населения, то именно оно может повернуть вспять «объективное» движение к рынку. Дело в том, что настоящая, несоветская индустриализация в Казахстане разоформляет «советское», нетоварное, производство, тем самым вызывая процессы пауперизации и люмпенизации, а не рынок свободной рабочей силы, в условиях тотального маргинализма.

Маргинальная личность не любит самоопределения, поэтому безработица ведёт её не к личностному развитию, а к выключению из общественного производства и социальной жизни. Рыночная действительность денег и правительственная некомпетентность сметает социальное обеспечение как доминирующую форму общественного богатства, что ведёт к обнищанию масс, особенно пауперизированных. Люмпенизация как деморализующий аспект обнищания интегрируется с пауперизацией и начинает представлять собой «реактивное» явление. А ведь необычайная, но пагубная популярность социалистических идей (Хайек Ф. Пагубная... С. 13) взяла своё начало именно в пауперизированных и люмпенизированных маргинальных массах.

Этническое разнообразие, увеличенное в Казахстане за годы «советских миграций», в том числе «целинной эпопеи», усугубляет данное обстоятельство ещё тем, что если ранее это разнообразие скреплялось в «единый советский народ» идеалом коммунизма, то

теперь оно действительно является просто «этнической лабораторией», опыты в которой пока ещё не определены по целям и методам. Одним словом, в посттоталитарных условиях Казахстана культурная политика должна была соответствовать всем необходимым идеологическим требованиям капитализма и в части «возрождения национальной культуры». Вместо этого национальная политика суверенного Казахстана большей частью провалилась, как и прочие «линии» государственных мероприятий, и в рамках «культурных преобразований» продолжала вносить свою лепту в «идеологическое возрождение» скрыто присутствующего в Казахстане социализма» (Нуров К.И. Как избавиться...).

Между тем как социализм в условиях постсоветского авторитаризма и псевдорынка вновь начинает обретать среди населения идеологическую силу, правительство Казахстана отказывалось от активной идеологической пропаганды, обосновывая это тем, что «рынок не имеет идеологии», «в то время как именно рынок имеет глубокую, сложную и совершенно новую для истории человечества идеологию... Рыночные нормы морали, наоборот, надо формулировать, интерпретировать и пропагандировать всеми наличными средствами в среде маргинальных масс. Ведь вероятнее всего то, что одной из главных причин затяжного политического и экономического кризиса «было недостаточное внимание к культурной политике, обеспечивающей все процессы рыночного реформирования общественного бытия соответствующим социально-психологическим сдвигом в общественном сознании» (Нуров К.И. Как избавиться...).

Практическая сущность рынка как спонтанно настраиваемой социальной системы, как тотально-универсального механизма информационного регулирования всех подсистем общества, по-видимому, совершенно неясна не только населению, но и правительству. В частности, если речь вести о предпринимательстве, то все мыслят его не как высший и основополагающий класс гражданского («рыночного») общества, открытый для всех, а как, в лучшем случае, «средний класс», что, конечно, никак не соответствует доминирующей роли предпринимательства в политике. В худшем же и распространённом случае предпринимательство представляется разрешаемым родом деятельности.

Разумеется, что «существующие на сегодня и повсеместно представления о рынке и предпринимательстве являются крайне разрушительными для всего общественного устройства Республики Казахстан». То же самое касается понятий «гражданского общества»,

«правового государства», «налога» и т.д. (Нуров К.И. О сущности рынка... С. 4). Особенный вред для рыночных реформ представляет собой незнание спекулятивной природы рынка и моральное осуждение спекуляции, в то время как именно она составляет существо стоимости и обеспечивает безотказное функционирование рынка как экономической системы (Нуров К.И. Разговор с пронизательным... С. 3–5).

В этом отношении досадным фактом является некоторая приверженность Н. Масанова и Н. Амрекулова (Казахстан между... С. 16, 128) приоритету труда в происхождении стоимости, выражающаяся, к примеру, в призыве сделать «трудовые коллективы», «непосредственных производителей» собственниками средств производства, на которых они трудятся. Большая часть общества, в том числе и мы, всецело поддерживает их научную деятельность и гражданскую позицию, признаёт их наибольшую продвинутость в понимании рынка и производительной силы обмена (там же, с. 68), но тем важнее указать и на ошибочные аспекты марксизма в их философско-методологических основаниях. Стоит только нам принять мысль о стоимостной роли труда в качестве фундамента общественного устройства, как данная мысль сама запустит необратимую программу, систему деятельности социалистической мысли.

В остальном же наши точки зрения в части направленности общественного развития не имеют значительного расхождения, о чём свидетельствует близость нашего мнения об историко-культурной самоценности частной собственности на землю (Нуров К.И. Частная собственность... С. 9) с их мнением об экономической и экологической целесообразности последней (Амрекулов Н., Масанов Н. Казахстан... С. 6–30).

Исключение составляет лишь один принципиальный вопрос: роль казахского этноса (национальности) в переходе к рынку, его культурное значение в процессах современного обновления Казахстана. Вопрос о сущности казахской идеи, о её роли и месте в деле образования этнодоминанты многонационального народа Казахстана и успешного содействия возникновению единой казахстанской нации представляет главное несоответствие данного исследования точке зрения Н. Масанова и Н. Амрекулова. Их точка зрения ёмко выражается в следующем утверждении (Амрекулов Н. Казахская интеллигенция...):

«Трагизм казахстанского суверенитета, его незрелость и преждевременность в том и заключается, что реально... казахи как сельское меньшинство казахстанского общества ещё не могут высту-

пить доминирующей силой, ведущей за собой вперёд все остальные народы по пути рынка и демократии. Наоборот, это положение их как сельского патриархального этноса тащит его назад, делает сторонником этнократического (национального) государства, препятствующего развитию частной собственности на землю и средства производства, рынка и демократического гражданского общества. Идея казахского государства объективно приводит к тому, что она выступает против исторического прогресса, частной собственности, рынка и, как это ни парадоксально звучит, работает против экономического развития и процветания казахов...».

С этим мы, в свете данного исследования, решительно не можем согласиться. Во-первых, как было показано в предыдущих главах, казахи не пережили традиционного общества и потому не являлись патриархальным этносом: даже власть «аксакала» как главы патриархии, большой семьи над личностью можно назвать патриархальной лишь условно, не говоря уже о власти биев и ханов.

Личность в казахском кочевом обществе не только не заслонялась племенем, родом, общиной и т.д., но и была в силу казачьего происхождения более свободной, чем личность индустриального общества. Казачья власть любого уровня служила её действительно общим интересам (как и современная демократия) с одним существенным отличием — у неё отсутствовал специальный аппарат принуждения. Во-вторых, не столько «парадоксально», сколько неправильно звучит то, что «идея казахского государства» выступает не только против «процветания казахов», но и против рынка (частной собственности) и против исторического прогресса. Ведь казачье происхождение и сущность «традиционной» структуры Казахстана, существование у кочевых казахов частной собственности на землю и свободного (всеобщего, непрерывного и оперативного) рынка зимних пастбищ прямо указывают на довольно прогрессивную в историческом отношении ступень общественного развития; и даже настолько прогрессивную, что традиционные прообразы казачьей нравственности и полиархического режима Казахстана могут составить в будущем культурное и политическое обеспечение нарождающегося глобального информационного общества.

В-третьих, казахи как национальность, опять же в силу своего «казачества», по определению вряд ли станут «сторонниками этнократического государства». То обстоятельство, что так называемые «южане», то есть присырдарьинские казахи, издавна подпавшие под деспотическое влияние среднеазиатских ханств и ортодоксального ислама, стали при вполне определённом содействии постноменкла-

турного правительства проявлять значительную националистическую активность, подавая пример остальным, является прискорбным фактом настоящего момента, но не составляет характерной черты казахского народа.

Показания Левшина (Описание... Ч. 3. С. 72, 163) свидетельствуют, что ещё в начале XIX в. эта субэтническая группа:

- составляла единственное, «прямое исключение» в казахском народе, платя постоянные налоги и отчитываясь перед ташкентскими правителями, которые, бывало, нарушали их право собственности и даже казнили их;
- отличалась, в силу этого, «гораздо большей скрытностью, пронырством и склонностью к подозрениям» от своих «единоплеменников, которые ничего не боятся»;
- и даже сама себя, по словам Н.И. Гродекова (см. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т. 1), «признавала узбекского племени» (скорее всего, имеются в виду кочевые шейбанидские узбеки. — *Прим. авт.*).

Неудивительно поэтому, что в настоящее время казахи до сих пор особо выделяют «Кокандско-Ташкентский», то есть «присырдарьинский» регион, в отдельный, отличный субэтнос, имеющий собственные стереотипы среднеазиатского, деспотического характера.

По сути, эта субэтническая группа под условным названием «южане» в силу среднеазиатской исламизированности и вытекающих из неё поведенческих последствий в тесном смешении со среднеазиатскими народностями образовала новый, более молодой, а потому и агрессивный этнос со своей отдельной двухвековой (как минимум) исторической судьбой. Безусловно, что современная «активность» «южан» представляет собой симптоматическое политическое явление и должна быть «нейтрализована» соответствующей активностью.

И в этом смысле пропаганда точки зрения Амрекулова о реакционности «традиционной патриархальности» казахов как раз и играет определённую «нейтрализующую» роль по отношению именно к «южанам». Но все претензии «южан» на этническое доминирование, помимо политического, не имеют сколько-нибудь серьёзного значения, поскольку даже политическое превосходство «южан» не в состоянии обеспечить в ближайшее время массового распространения их этнического стереотипа поведения.

Сама же казахская национальность, составляя на редкость единый народ по своему языку, нравственности и стереотипам пове-

дения на столь огромном пространстве и на основе столь многочисленных потестарно-политических народностей (казахских «народов-государств» в виде кочевых «племён»), вполне может и должна сыграть роль базового, титульного субстрата индустриальной и в последующем информационной казахстанской нации, единого по своим этническим признакам многонационального народа Казахстана.

Ничего ущербного для себя в этой исторической роли казахская национальность не должна видеть, поскольку и сама она, как это уже было показано, есть следствие сложения в древние и средние века совершенно «разноликих» по этническому происхождению (в том числе и тюркскому) и антропологическим чертам (в том числе и монголоидным) каза́ков, людей «свободного состояния», в единую казахскую народность, унаследовавшую свой этноним от древнего, но свободного социального состояния каза́ков. Казахская национальность есть прежде всего средство перехода названия «вольного образа жизни» от имени древнего народа к имени современной казахстанской нации, которая должна возникнуть в качестве правового государства многоэтничного и открытого общества. Именно в этом и состоит прогрессивность «казахской идеи».

Также и для других национальностей народа Казахстана не должно быть ничего обидного в том, что казахи составят основной субстрат казахстанской нации в период пока не совсем единого «переходного» народа Казахстана. Этнической доминантой казахской народности была именно казачья свобода, то есть свобода внутриполитического состояния каждого члена общества, не зависящая от этнического и социального происхождения и предполагающая не только реальное господство частной собственности и личное непосредственное влияние на государственные решения (откочёвка, игнорирование и даже нападение), но и определённое сексуальное равноправие, свободу любви. А ведь именно личная свобода является главным индустриальным атрибутом, представляя собой единственно подлинное «всеобщее благо» и общечеловеческую ценность и представляя личность в качестве универсально значимого для человечества источника информации (разнообразия).

Сами казахи до сих пор в разбирательстве своей потестарно-политической принадлежности перед «родом» своим («ру») называют имя определённого племени в качестве народа своего («ель»), так как гордое имя «казак», обозначающее, прежде всего, «свободное состояние», являлось в казахской народности всего лишь титулом простого народа, «чёрного люда» («кара сёок»).

«Казахская идея» должна дать Всеобщей декларации прав человека в Казахстане реальную историческую основу и придать свободе и открытости личности значение действенной этнодоминанты для казахстанской нации. Как этнодоминанта личная свобода и открытость должна стать стереотипным образом жизни и основой религиозных мировоззрений, заняв в казахской идее место пока ещё не набравшей силы фундаменталистской модели ислама*.

В этом отношении все рыночные преобразования постсоциалистического Казахстана должны быть завязаны, наоборот, на возрождение и восстановление традиционной структуры Казахстана в соответствии с мировыми условиями современности, а не на её дальнейшую трансформацию или деформацию.

История показала, что трансформация и деформация вызвали к жизни именно архаичные, действительно патриархальные, омертвевшие в самой традиционной структуре Казахстана элементы, в то время как культивированные традиции свободы — умалили и уничтожали. Стало быть, именно в смысле возобновления, а не просто обновления «традиционной» структуры Казахстана следует понимать современные процессы модернизации казахстанского общества. Модернизацию современного Казахстана необходимо отождествить и интегрировать с модернизацией «традиционной» структуры Казахстана; с действительным, а не так называемым возрождением национальной культуры.

Таким образом, категоричное мнение современных историков о регрессивной роли в урбанизации и индустриализации казахов как «традиционно-патриархального этноса» Казахстана, надо думать, обусловлено общим историографическим предубеждением относительно традиционных устоев Казахстана.

Это мнение направлено, скорее всего, на постсоветские, тоталитарные стереотипы патриархального характера, которые придали силу «южанскому» быту в казахском сельском населении и образовали, вкупе с маргиналистской аномией, устойчивый образ «мамбетизма», так не свойственного казахским нравам и степному, до сих пор живому «рыцарскому» духу казахов.

* Сюда же могут подойти следующие поэтические строки:

О Вечно Синее Небо, Тенгри!
Ты скрылось под яростным взором ислама,
Я знаю, ты ищешь иные пути
Туда, где свобода родилась в Степи.
О Вечно Синее Небо, Тенгри!
У нас с тобой — ещё всё впереди...

В этой своей узкой, конкретной направленности совместные труды Н. Амрекулова и Н. Масанова имеют неоценимое значение для Казахстана, но их отношение к тому, «сможет ли Казахская Идея объединить всех казахстанцев, обеспечить прочный гражданский мир» (Амрекулов Н., Масанов Н. Казахстан... С. 4), всё-таки следует признать спорным, не вполне обоснованным в научном отношении.

Казахи по историческому происхождению и социальной сущности – народ западный, хотя и существующий на Востоке. Более того, если сравнить казачий путь Дикого Востока с ковбойским путём Дикого Запада, их можно назвать «эмигрантским» народом. Отсюда их тяга именно к США. Известно, что современные, городские казахстанцы предпочитают большей частью работать именно с американскими представительствами и фирмами. Простые же американцы находят Казахстан серьёзно отличающимся от Средней Азии (в том числе и от современного Ташкента) в части вестернизации. Некоторым иностранцам Казахстан кажется более близким американскому психологическому складу, чем остальные страны СНГ, даже если они жили до этого достаточно долго в России.

Так, Келли Гага из Международного института права (Вашингтон), прощаясь с участниками двухнедельного семинара, организованного Американским юридическим консорциумом в Алматы летом 1994 года, была тронута «до глубины души», чем весьма удивила алматинцев, поскольку точно не отличалась эмоциональностью и улетаала не куда-то, а домой, в такой город, как Вашингтон. В свой повторный приезд она признала, что здесь люди так же открыты, как и американцы, но казахская открытость более глубока в смысле общечеловеческого чувства.

Да и самих авторов книги «Казахстан между прошлым и будущим» вполне можно считать традиционными казахами, поскольку они пишут:

«Мы не скрываем, что нашим идеалом остаётся западная цивилизация и, прежде всего, Америка – самая динамичная и процветающая страна, символ демократии и оплот свобод и прав самого простого человека. Убеждены, что и у суверенного Казахстана есть шансы постепенно приблизиться к этому идеалу: это и богатство природных ресурсов, и огромный экономический и научно-технический потенциал. Осознаём и страшную отдалённость отсталого Казахстана от этого идеала» (Амрекулов Н., Масанов Н. Казахстан... С. 3).

Несомненно, следует поддержать их идеал и только добавить, что Казахстан не «страшно отдалён» от него и не так отстал, по

крайней мере именно в части историко-культурных предпосылок реализации идеала США в Казахстане. Реализация свободы как идеала США как раз и составляет особый, специфический путь казахстанского капитализма. Здесь были в своё время свобода совести и торговли, частная собственность (в т.ч. на землю) и общественный договор с одним только отличием: Казахстан уже по названию своему представляется Свободной Страной. И каждый казахстанец, подобно американцу, обязан смело указывать на имя своей страны тому, кто намеревается нарушить его права, даже если это ему лично грозит неприятностями.

Модернизация «традиционной» структуры Казахстана как возрождение национальной культуры должна внести «живую струю» в правовое и экономическое преобразование постсоветского Казахстана в открытое общество, привнести моральную ответственность в личные действия казахстанцев перед оригинальной историей своей страны, объединить в единую нацию все национальности Казахстана и зарядить их стремлением и даже страстью, исполнить мировую миссию своей страны. А именно: стать в будущем культурным центром глобального информационного общества, обеспечив его в XXI в. новой нравственностью, соответствующей современным массовым телекоммуникациям.

В текущее время, когда Казахстан как никогда нуждается во введении такого фактора экономической эффективности, как политическая конкуренция, уже можно и необходимо обратиться к модернизации «традиционной» структуры Казахстана как к средству социального действия и указать, в частности, в вопросе определения типа республики и «характера государственности» Казахстана, на досоветские традиции казачьей свободы следующим образом:

«В последнее время Казахстан имел дело с глубоким политическим кризисом, вызванным затяжной очередью полных провалов в правительственной политике. И народ Казахстана до сих пор не имел возможности прекратить такое государственное правление, так как по своему государственному устройству Казахстан фактически — не республика.

Когда в Казахстане праздновалась Конституция, добросовестные граждане должны были это воспринимать как оскорбление республиканского правления свободного общества. В Конституции Казахстана отсутствовало неотъемлемое в условиях республики право гражданского населения избирать свою местную власть, что есть даже при самом жёстком президентском правлении. Отсутствовал также и импичмент, естественное и безусловное право

представителей народа выражать недоверие президенту как главе исполнительной власти. Причём его отсутствие совершенно обоснованно оправдывалось отсутствием у президента права роспуска парламента.

Если Казахстан – президентская республика, где нет должности премьер-министра, то о таком «ответном» праве не могло быть и речи. Если же – смешанная, где президент действительно обладает условным правом роспуска парламента на случай систематической неспособности последнего сформировать правительство, то главой исполнительной власти в Казахстане должен был стать премьер-министр, каковому и выражался бы импичмент. Президент же в таком случае остался бы лишь главой государства, а не правительства, обладал бы лишь номинальной властью и представительскими функциями. В противном случае система государственного управления, будучи эклектичным образованием, просто не работает, что и происходило в последнее время.

Строительство такой неэффективной системы государственного управления неразрывно было связано с процессом новой концентрации власти государства. Сейчас этот процесс в Казахстане завершён. Помимо олигархической формы правления, здесь действует жёсткий авторитарный режим. Президент является безусловной, неподконтрольной народу главой исполнительной власти, напрямую назначает не только номинального главу правительства, необходимого для политического маневра, но и глав местных администраций. И здесь речь идёт не об определённом виде диктаторского порядка или сильной власти, порой необходимом при переходе к рынку как к свободному обществу. Казахстан имеет дело именно с авторитаризмом, при котором гражданская жизнь (и прежде всего экономика) повсеместно и во всём становится зависимой от воли и власти одной авторитетной личности.

По причине опасного совмещения неэффективности и авторитарности государственного правления суверенный Казахстан может в XXI в. снова стать тоталитарным государством. В своё время по столичному ТВ президент уже говорил о нецелесообразности президентских выборов в условиях низкого уровня сознания граждан. Несомненно, что уровень развития гражданского общества в Казахстане невысок. Но это вовсе не значит, что граждан республики можно лишать их свободного избирательного права только из-за того, что кто-то решил не считать их способными на разумный выбор. Даже если это так, то они всё равно имеют это право, и отнимать его у них никто не имеет права.

Республиканский референдум 29 апреля (1995 г. — *Прим. ред.*) о продлении доверия президенту в определённом смысле должен был сделать в глазах значительной части гражданского населения государственную власть нелегитимной вплоть до XXI в. Он вполне соответствует логике современного политического процесса в Казахстане, но крайне противоречит казахстанским традициям свободы, не совсем уничтоженным советским тоталитаризмом. Казахстан буквально означает «Стан Свободных», поскольку самоназвание «казак» возникло как имя «вольного человека», независимое от его этнического и социального происхождения. Это гордое имя было титулом полиархического сообщества выходцев из различных народов, избравших свободу в качестве своей главной духовной ценности.

Нелегитимность государственного правления неизбежно должна вызвать дальнейшее ожесточение правительства и всеобщую атмосферу подозрительности, хотя народ Казахстана гордился именно своей «степной» открытостью, превосходящей даже американскую по глубине общечеловеческого чувства. Это должно вызвать противостояние государственной власти и народной воли со всеми вытекающими отсюда последствиями. В целях избежания гражданских столкновений Казахстану необходимо определиться с типом своего республиканского правления...» (Нуров К.И.*).

И так во многих других случаях правового и экономического развития Казахстана идея модернизации традиций Казахстана может оказать практическую услугу.

* * *

Исходя из всего вышеизложенного и выводов предыдущих глав, сегодня необходимо культурную политику поставить во главу угла государственной деятельности и положить в её основание Казахскую Идею превращения «ста национальностей» в единую казахстанскую нацию на основе культа личной свободы и открытости как главной духовной ценности. Подлинная свобода представляется в обществе, прежде всего, справедливостью, то есть общечеловеческим равноправием. В принципе, человеческая свобода это и есть справедливость. Почему же свобода не может стать богом казахстанцев, если справедливость свободы уже была богом у древнемонгольского и казахского казачества и действительно исповедовалась

* Ссылка на источник утеряна. Предположительно Экспресс-К, 1995 г.

в самом быту, а не в специальных храмах, то есть по-настоящему, до самой глубины души?

Свобода и правосознание — вещи неразделимые. Поэтому серьёзная и всеобъемлющая пропаганда свободного правосознания как модернизированной казачьей свободы будет первым и всё определяющим фактором как возрождения этнической культуры казахов, так и создания национальной культуры казахстанцев.

Но что есть свободное правосознание по своей сути? Какую роль оно играет в развитии Казахстана? Правосознание и свободное правосознание — тождественные понятия, но в социокультурных условиях СНГ и постсоветского Казахстана следует говорить именно о свободном правосознании, чтобы подчеркнуть главное содержание знания о праве, свободу личности в человеческом обществе. У нас даже юриспруденция, не говоря уже о государстве и гражданском населении, главным содержанием права мыслит государственное законодательство. И поэтому «некоторая» синонимичность закона и права сводит у нас всё правосудие на нет, в то время как на Западе — не нарушает.

Наше правосознание включает в себя, прежде всего, знание писаного закона как высшей нормы права; причём, как правило, не смысловое, а буквальное. Сознание же права как естественной свободы, основанной на проистекающей из неё же законности, преимущественно отсутствует вообще. Такая притупленность нашего правосознания — следствие утверждения в Казахстане за последний век различного рода порядков, никак не напоминающих собой правопорядок. В этом отношении правильно будет привести мнение Герцена, что «правовая необеспеченность, искони тяготевшая над народом, была для него своего рода школой. Вопиющая несправедливость одной половины его законов научила его ненавидеть и другую; он подчиняется им как силе. Полное неравенство перед судом убило в нём всякое уважение к законности. Русский, какого бы звания он ни был, обходит или нарушает закон всюду, где это можно сделать безнаказанно; и совершенно так же поступает правительство» (Вехи... С. 130).

Но наше правосознание есть не только следствие, но и причина отсутствия в современном Казахстане какого бы то ни было правопорядка. Поэтому величайшая ошибка — в ходе правовой реформы заменять внедрение свободного правосознания механическим реформированием судебных и правоохранительных органов. Следует изменять, прежде всего, не механизм деятельности правоохранения и правосудия, а концептуальные основы их отправления.

Свободное правосознание народа и органов суда играет решающую роль в реализации такого идеала политического устройства, как правовое государство. Внутренняя свобода политического состояния граждан действительно является причиной всех остальных свобод, но только в том случае, если «в массе населения постоянно живо сознание свободы, если оно всегда направлено на все реалии этой свободы и люди заботятся о том, чтобы её сохранить» (Ясперс К. Смысл и назначение... С. 76). Это во-первых. Во-вторых, свободное правосознание, содержащее в себе концепцию естественного права, позволяет правосудию совершаться практически всегда, поскольку суд отправляет его не только путём ссылки на нормы права, но и путём их отыскивания в среде сложившегося общественного правосознания или путём основания правила, которое, как гласит, к примеру, швейцарский Гражданский кодекс от 1907 г., «он установил бы, если бы был законодателем» (Вехи... С. 149). При этом такое, пусть не представительное, правотворчество судьи является действительно авторитетным, а не произвольным, так как опирается на то, что стороны спора, вынося спорные вопросы на решение суда, доказывают своё право на основе объективной нормы права, даже если её точного описания нет в законодательстве. Последнее возможно только в случае рассмотрения законодательства как формы выражения права, а не его содержания. Таким образом, свободное правосознание народа и его судебных органов живо и активно питают друг друга.

Вот почему правовые реформы в Казахстане должны предполагать исследование, разработку и внедрение в сознание гражданского населения и органов государства именно свободного правосознания. Свободного, к примеру, от произвола государственного законодательства.

Наше так называемое правосознание ещё может понять принцип законности, который предполагает главенство закона над государством, его создавшим, и последовательное проведение его в жизнь без всяких целесообразных исключений. Но принцип правозаконности просто не вписывается в рамки нашего восприятия, поскольку устанавливает соответствие законодательства праву. Ни наше правосознание, ни наше государство не могут помыслить право иначе, чем свод законов, порождающих право как таковое; не могут представить себе право в качестве высшей справедливости. Более того, некоторые юристы даже кичатся тем, что они разделяют справедливость и право. Мол, справедливость — это то абстрактное, чем нельзя руководствоваться в правоотношениях, а право — это

вполне конкретные законы, которые можно и нужно использовать в отправления правосудия. Более того, слова «справедливость» мы не находим в некоторых юридических словарях даже просто в качестве синонима равноправия и правосудия. Видимо, наша юридическая наука оставила это слово на откуп философским и этическим словарям. Так или иначе, у нас мало кто решающим образом отождествляет справедливость и равноправие и мало кто может представить себе право как совершенство правосудия, как его идеал, которому законы государства должны соответствовать, даже учитывая реалии конкретных исторических условий. Одним словом, простой принцип, что законы сами должны быть справедливыми, прежде чем они будут справедливо применяться, никак не соответствует нашему менталитету.

Поэтому-то в современном Казахстане любое беззаконие может твориться при помощи закона, и законодательное оформление последних выборов – яркий тому пример.

Между тем для нас понимание правозаконности намного труднее и важнее понимания законности, так как правозаконность подчёркивает жизненную необходимость абстрактного характера законодательства. Сейчас такие слова, как «абстрактный» и «теоретик», повсеместно стали ругательными в противоположность словам «конкретный» и «практик». А между тем абстрактность законов важна как в экономическом, так и в юридическом смысле. Это хорошо показал Хайек в своей книге «Дорога к рабству» (с. 176).

Действительно формальным правилом может быть только в абстрактной формулировке, которая сообщает людям заранее, какие действия предпримут власти в ситуации определённого типа, и не содержит конкретных указаний на место, время, лицо и т.д. Она лишь описывает обстоятельства, в которых может оказаться каждый, и найти их полезными с точки зрения своих целей. Такое различие между формальным правилом (то есть юстицией) и конкретным установлением «по существу дела» подобно разнице между дорожным правилом и приказом, куда и как ехать. Отсутствие правозаконности нарушает у людей непрерывность ожиданий. А между тем именно на основе неё ими принимаются сколько-нибудь значимые экономические решения. Знание, что при таких-то условиях государство будет действовать так-то, необходимо всякому, кто строит какие-то планы; если же государство стремится направлять действия индивидов, предусматривая их конечные результаты, то его законы обретают характер конкретных указаний и, следовательно, являются непредсказуемыми. Чем больше государство планиру-

ет, тем труднее планировать индивиду и тем быстрее экономика летит в пропасть. И, наоборот, правозаконность является безотказным механизмом экономического роста нации: поскольку законы государства прогнозируемы и сформулированы безотносительно к каким-либо непредсказуемым обстоятельствам, постольку их могут применять совершенно разные люди для совершенно различных целей, умножая общественное благосостояние.

И то, что мы действительно не знаем, каким будет результат применения таких правовых законов, заставляет нас формулировать их так, чтобы они были как можно более универсальными, как можно более полезными и выгодными для всех, не включая «абстрактное общество», то есть для всей совокупности индивидуальных волей, и не были бы отражением советского «баланса между интересами «общества» и личности».

Не менее важным для свободного правосознания представляются моральные доводы в пользу правозаконности. Если государство действительно предвидит последствия своих действий, это значит, что оно лишает права выбора тех, на кого эти действия направлены. Подлинны законы должны создаваться так, чтобы они могли работать в неизвестных заранее обстоятельствах. А значит, результаты их действия нельзя было знать наперёд. В этом и только в этом смысле законодатель должен быть беспристрастным, не иметь ответов на вопросы, для решения которых надо подбрасывать монету.

Казахстанское законодательство в этом отношении безнравственно, проникнуто такого рода расплывчатыми формулировками, как «не запрещённые законодательством»; закрепляет за соответствующими компетентными лицами и органами полномочия действовать произвольно в законном порядке. Мнение, что законодательная власть не ограничена в издании законов, обусловлено превратным пониманием и использованием демократии, укрепились в силу невероятного заблуждения, что праву ничто не угрожает, пока все действия власти санкционированы законом или народом.

Ведь дело не в том, являются ли действия правительства юридически оформленными. Тот факт, что кто-то действует на легальном основании, ещё ничего не говорит о правомерности его действий. Поэтому принцип правозаконности должен составлять основу правового механизма законодательства, иначе даже Конституция может противоречить свободе.

Когда мы говорим об авторитарном, тоталитарном и вообще несвободном обществе, нельзя наивно иметь в виду, что там от-

сутствуют законы и правительство действует нелегально. Нет, речь идёт просто о том, что закон может санкционировать любой произвол, что действия органов власти — законны, «но не правозаконны». Свободы без закона быть вообще не может, поэтому речь идёт не о противоречии закона свободе, а о конфликте между законами двух типов: правозаконном и законном по существу дела.

Принцип правозаконности устанавливает абстрактность законодательства, направляя его тем самым против произвола законодателей и правительства, подвергая правовому регулированию, прежде всего, государство, в противоположность нашей привычке говорить о «правовом регулировании предпринимательства», торговли, экономики и т.д. Да, он ведёт к экономическому неравенству, однако он не предполагает замысла или умысла обречь конкретных людей на конкретное положение. Он вместе с принципом законности устанавливает равноправие, а там, где есть равноправие, нет места никакому равенству.

Правозаконность без признания прав человека, как и законность без правозаконности, оказалась бы ущербной. Поэтому свободное правосознание включает в себя также и принцип безусловного действия неотъемлемых прав личности, собственно человеческих прав. Сейчас во всём мире, а в Казахстане особенно, есть тенденция выхолостить смысл понятия прав человека. Последнее понимают очень расширенно, включая в его перечень различного рода гражданские права, женские, этнические и даже такие «права личности», которые ведут, в конечном счёте, к нарушению прав человека и к их незнанию. Поэтому теперь лучше говорить про человеческие права, говоря о правах человека, поскольку права человека стали синонимом прав личности вообще. На самом деле только неотъемлемые права личности являются основными и принадлежат ей естественно в силу того, что она, помимо своих личных, групповых и гражданских достоинств, обладает формой человеческого существования, является человеком.

Человеческие права составляют основу свободы личности в человеческом обществе, так как они, хотя и относятся к каждой личности конкретно, никак не связаны с какой-либо одной непосредственно. Их перечень ограничен, но они суть правового государства и начало новой нравственности, нравственности третьего тысячелетия. Человеческие права не зависят от границ и законов государств, они должны действовать повсеместно, и, безусловно, их обязаны соблюдать все люди и правительства, ибо нарушение их есть преступление против человека, против изначально существующего

единства человечества и, следовательно, против любого всеобщего понятия типа Бога (если именно человеческая форма действительно создана по его «образу и подобию»).

Прежде всего, к человеческим правам относятся:

- свобода слова;
- свобода веры (совести);
- свобода собраний и передвижения;
- право на индивидуальные предпочтения («поиск счастья»);
- право на жизнь и неприкосновенность тела;
- право на собственность;
- право на равное правосудие
- и право на участие в жизни общества.

Все остальные человеческие права входят в эти или будут их дополнять. Комментарии, видимо, необходимы следующие.

Право на индивидуальные предпочтения главным образом означает наличие у человека определённой сферы собственного произвола, непосредственно связанной с данной от рождения индивидуальностью его личности. Это право защищает границы той самой негативной свободы, которая позволяет ему:

- постоянно искать и пытаться счастья в своей личной жизни;
- изолироваться от других тогда, когда он этого хочет;
- придерживаться своей собственной нравственности
- и осуществлять по собственной воле позитивную свободу, стремящуюся к открытости взаимного общения.

Право на собственность не означает, что кто-то обязан предоставить человеку имущество. Просто личность по своей человеческой природе может, безусловно, господствовать над своим имуществом, и прежде всего над своим телом, способностями и достоинствами.

Право на участие в жизни общества гарантирует, что власть правительства основана на согласии народа, им управляемого, что политическая свобода каждого гражданина тайно и в равной мере избирать свою власть на альтернативной основе обеспечивает всю прочую свободу человеческой личности.

Таким образом, принцип безусловного действия человеческих прав устанавливает, что закон регулирует вовсе не всё. Наоборот, он ограничивает область деятельности властей, однозначно описывая ситуации, в которых они могут вмешиваться в деятельность индивида; если нельзя сказать более категорично, не имеют права не вмешиваться, особенно в случае нарушения человеческих прав.

Но наше правосознание, в том числе и передовое, напротив, само неизменно ищет правовую базу для какой-нибудь сферы отно-

шений, которая «ну никак» ещё не зарегулирована так называемыми законами. А наше государство снисходительно издаёт законы и нормативные акты по отношению к той области прав, которые мы и так имеем. Мы хотим их защитить, а у нас их отнимают по нашей же наивной просьбе установить их отдельным законом.

В этом отношении всё ещё уместно будет привести мнение Кистяковского из сборника статей «Вехи»:

«Тенденция к подробной регламентации и регулированию всех общественных отношений статьями писаных законов присуща полицейскому государству, и она составляет отличительный признак его в противоположность государству правовому. Наше правосознание на стадии полицейской государственности, все типичные черты которой отражаются в склонности к формализму и бюрократизму. Наша бюрократия — продукт правосознания нашей интеллигенции».

Такая абсолютная вера во всемогущество уставов и принудительных правил основана, видимо, на нашем отрицании необходимости компромиссов, если только они не связаны с личными отношениями и не носят скрытого характера. «Игнорируя всё внутреннее (интуитивное) право, наша интеллигенция считала правом только те внешние, безжизненные нормы, которые так легко укладываются в статьи и параграфы писаного закона; в правовой норме наша интеллигенция видит не правовое убеждение, а лишь правило, получившее внешнее выражение» (Вехи... С. 144—148) — так адекватно Кистяковский отразил наше поразительное пристрастие к государственному законодательству и неприятие человеческих прав в качестве фундамента естественного права.

Необходимо различать естественное право и естественные права, хотя они тесно между собой связаны. Под естественными правами подразумеваются права человеческой личности, естественно ей присущие как человеку. В то время как естественное право представляет собой более широкое понятие, включая в себя естественные права в том числе.

Естественное право, помимо юридической школы, представляет собой ещё и общую основу правового регулирования общественных отношений, которая, используя писанные законы и даже отдавая им предпочтение, может, по большому счёту, обходиться и без них, поскольку предполагает происхождение права не из государства как «искусственного тела народа», а из естественной социальной природы человека. Очень многие величайшие умы пытались объяснить эту неизменную общечеловеческую сущность права, этот неуловимый

идеальный закон, постоянно подверженный угрозе нарушения со стороны какой-либо властной силы или конкретной исторической формы права.

Они пытались это сделать, чтобы защитить право в качестве идеального закона, который трудно описать, но легко обнаружить, потому что все его чувствуют; чтобы, как ни менялось бы государство с его правовыми механизмами, правосудие торжествовало в самых непредвиденных обстоятельствах.

Даже Конституция США, как классический пример общественного договора, описывая такой механизм практической реализации свободы, как разделение и равновесие властей, взаимно зависящих друг от друга и контролирующихся друг друга, перестала бы играть роль Основного Закона в правовом государстве, если бы этот идеальный неписанный закон, то есть естественное право, перестал бы работать в качестве исходного пункта совершения правосудия.

Дело в том, что концепция естественного права объединяет все элементы свободного правосознания и правового государства в единую систему правоотношений, вдыхает в них жизнь. Ближе всего, на наш взгляд, к истинному объяснению принципа естественного права был Гуго Гроций. Он подразумевал, что право существует не в силу произвола «войны всех против всех», когда «человек человеку — волк», а в силу общительной направленности человека, существующей даже во время такой войны в качестве естественной природы человека. Согласно признанию этой естественной и природной склонности человека к общению, ради которого человек готов отдать даже собственную жизнь, можно решать все возникающие споры и регулировать все конфликты, которыми так полно свободное общество.

Та аксиома, что человек, в отличие от животного, не причинит вреда, ущерба или иного зла своему ближнему только потому, что это ему выгодно и полезно, позволяет на основании знания того, что противно человеческой природе, определить степень правоты спорящих сторон почти наверняка, даже если этот спор не предусмотрен писанным законом.

Вся коллективная мудрость концепции естественного права может быть сформулирована для пропаганды свободного правосознания следующим образом: «все люди рождаются свободными и равными в своих правах, так как от рождения наделены Богом разумом и совестью; поэтому они должны поступать по отношению друг к другу в духе братства и взаимопонимания», ибо человек человеку — друг.

Именно из естественного права должна проистекать любая конкретно-историческая законность, любое писаное законодательство, посредством которого осуществляется справедливость, потому что естественное право как система равноправия имеет своей целью достижение свободы как единственного и подлинного всеобщего блага, без которого человек перестаёт быть человеком. Все остальные «всеобщие блага» отнимают у нас свободу посредством превращения писанных норм права в единственную основу правосудия.

К сожалению, концепция естественного права никак не включена в наше передовое правосознание, которое, хотя и ставит право выше государства, всё-таки предполагает его происхождение из государства. У нас так и говорят: «государство и право». Поэтому наши юристы тщетно пытаются уследить за всем сонмом примитивного, но, тем не менее, противоречивого законодательства; вынуждены быть узкими специалистами, видя в правовом государстве только лишь господствующее действие закона, без обязательной цели обеспечения им человеческих прав и свобод личности в обществе.

Если развить мысль К. Ясперса, правовым является государство, в котором действует свобода, основанная на законах, и законность, проистекающая из свободы, в котором законы принимаются и изменяются только правовым путём, то есть посредством согласия всех заинтересованных сторон.

Конечно же, надо признать, что у нас на общем пренебрежении к свободе, на сознании её бессилия и ненужности воспитывались целые поколения. Что иного и быть не могло, так как у нас, как писал Розанов, собственность выросла из «выпросил» и «подарил» и поэтому никогда не мыслилась как частное владение, да и вообще владение. И наша юриспруденция, и наше законодательство в силу своей социокультурной обусловленности до сих пор считают распоряжение главным правомочием собственности, не придавая владению никакой определяющей роли в качестве сферы абсолютного, титульного и безусловного господства отдельного полномочного лица.

А между тем право как система справедливости, единственно ведущая к свободе, имеет своим исходным пунктом именно частное владение как безусловную экономическую власть личности. Иначе в праве не было бы необходимости, ведь оно устанавливает свободу посредством разграничения интересов и строительства компромисса среди множества индивидуальных волей, а без частного владения как материального проявления индивидуальной свободы этих волей просто не было бы как таковых.

Дефектность нашего частного права проистекает из этого исторического наследства. Наш свод гражданских законов был архаичен, кодекса торгового права нет, как и тогда, когда об этом писал Кистяковский. У народов естественного права (к примеру, англичан и кочевых казахов) это вызвало в своё время развитие стройной системы неписаного права и гражданского судопроизводства. У нас же, в наше время, это вызывает развитие стройной системы угрожения криминальным «судом». Кстати, понятие суда у нас в советское и постсоветское время всегда несло в себе угрозу расправы. Всё это исторически сложившееся зло, определяющее низость нашего правосознания, безусловно, необходимо признать.

Но нельзя успокаиваться на этом признании. Если мы осознали это зло, то с ним нельзя больше мириться. Недостойно мыслящих людей говорить: «Мы развращены и будем развращаться, пока не устранят развращающие нас причины». Нам следует напрячь все силы своей мысли, чувства и воли, чтобы освободить своё сознание от пагубного влияния неблагоприятных условий. Задача в том, чтобы пробуждать правосознание и вызывать его к жизни и деятельности. Об этом писал Кистяковский в защиту права (Вехи... С. 155).

С чего же начать пробуждение в Казахстане свободного правосознания? Как это ни странно — с литературы. Здесь хочется поддержать Кистяковского во всём. Напряжённая деятельность сознания, неустанная работа мысли в каком-либо направлении всегда получают своё выражение в литературе. В этом смысле разработка правовых идей в нашей литературе является показателем нашего правосознания. У нас нет ни одного, ни советского, ни постсоветского трактата, этюда о праве, которые имели бы общественное значение. А между тем литературную разработку правовых идей мы обязаны провести уже только для того, чтобы они обрели тот внешний облик и ту определённую формулу, которые бы сделали их прекрасными, эластичными и удобными для распространения в массе гражданского населения. И новое обращение к «традиционной» структуре Казахстана должно сыграть в этом немалую роль, ведь недаром казахский родоправитель назывался бием, а не беком и не беем, то есть судьёй, а не князем.

Можно возразить, что нам незачем самостоятельно вырабатывать идеи свободы и неприкосновенности личности, конституции и правопорядка, что они развиты в деталях и поэтому остаётся их только заимствовать. Но ведь заимствовать их недостаточно. Надо пережить их, быть всецело охваченным ими. Как бы стары они ни были, в известный момент их всеобщего переживания они будут

новыми для гражданского населения, желающего конституировать себя в качестве политической нации (гражданского общества); они совершают творческую работу в сознании народа, ассимилируются и претворяются с другими специфическими элементами общественного сознания, приобретая своеобразную национальную окраску, так как нет одних и тех же идей свободы личности; наконец, они возбуждают волю нашего народа к активности.

Несмотря на то, что личность в советское время у нас заслонялась родом, семьёй, общиной и обществом, у нас можно найти богатую, разностороннюю разработку идеала личности. Но советское общество никогда не выдвигало правовой личности, которая, с одной стороны, дисциплинирована правом как системой общения, а с другой — свободно пользуется своими правами. Нам необходимо литературное воплощение идеала правовой личности. Здесь нельзя ссылаться на то, что это бесполезно, что мы всё равно никогда не уважали право как культурную ценность и не видели в нём значения свободы. Это не вполне правильный взгляд на народ Казахстана, большинство жителей которого раньше составляло казахское казачество и русское казачье войско. Русскому и казаху в Казахстане и вообще казахстанцу должны быть не совсем чужды «юридические начала», они просто стёрты советским социализмом и тесно слились с этическими. Они готовы к развитию, так как существуют у них глубоко внутри, а это самое главное.

Ведь, определяя внешнее поведение человека, правовые нормы, однако, сами не являются чем-то внешним, поскольку живут, прежде всего, как внутренние элементы нашего духа, подобно этическим нормам, и только будучи применёнными в жизни, они обретают и внешнее существование, а обретя его, становятся лучшей школой внутренней свободы.

Казахстан, по большому счёту, составлял культурное ядро оригинальной евразийской империи, организованной ещё Чингисханом на основе принципов свободы. Правление в ней было мягким, торговля — свободной, а законность — вполне правовой. Эта империя, которую условно называют монгольской, в отличие от всех прошлых и будущих мировых держав, просуществовала несравнимо долго, трансформировалась в Российскую империю, сохранив за собой все основные этногеографические параметры. Причиной тому служило то, что она принесла подданным ей народам самоуправление, единство и невиданную даже по сегодняшним временам свободу вероисповеданий. Впоследствии дух свободы остался особенно крепок и жив среди казаков и казачков. Исторические исследования Левшина

однозначно решили проблему этимологии этнонима «казак». Он не подлежит переводу и означает, прежде всего, «свободное состояние» человека, который вооружён и ведёт аульно-кочевой образ жизни, завещанный Чингисханом.

Люди «свободного состояния» не только составляли основу личной гвардии Чингиса, но и выдвигались в военно-политическую элиту. Выдвигались не по этнической и сословной принадлежности, а по духовным качествам своей личности, которые выпестовывались поколениями и несли в себе ценность независимости от материальной обусловленности жизни.

Исходя из того, что Казахстан традиционно, даже по своему названию, являлся Казакстаном — «страной свободных», мы должны говорить его народу о его свободе: о том, что сейчас она снова теряется и теряется, как всегда постепенно; о том, что наши законы и выборы превращаются в видимость волеизъявления народа; о том, что у нас препятствуют возникновению влиятельной оппозиции как обязательному признаку свободного общества, не дают прессе играть роль публичной разведывательной службы гражданского общества (даже самые дерзкие газеты вынуждены подыгрывать повсеместно возникающему культу личности); наконец, о том, что фактическая несменяемость власти, как бы мудра она ни была, вызывает принципиальное недоверие. Не говорить свободному народу о преступлении его свободы — преступление перед свободным народом и свободой.

Следует приобщать всех людей к знанию свободы, чтобы они научились самостоятельно размышлять и осознавать свою волю. Поэтому, помимо литературы, свободное правосознание должно быть разработано у нас на уровне истории и философии Казахстана.

Философское определение свободы в нашем обществе особенно важно, поскольку, как отмечал Ясперс, все люди и народы, правительства и партии ссылаются на свободу, однако в понимании, что же есть она и каков путь к ней, все они расходятся. Настоящая же свобода совпадает с внутренне присущим человеку стремлением к истине. Поэтому она означает желание действовать не по собственному произволу и не из слепого повиновения, а посредством тех ограничений, которые мы, как индивидуумы, налагаем на себя совместным пониманием и формированием воли. Поэтому она требует глубины человеческого общения, непредвзято воспринимающего изменения, и никогда не достигается полностью.

Свобода требует, чтобы ничего не было упущено. Всё, что существует, должно обрести своё право, так как условием свободы

является предельная широта, преисполненная жизни со всеми её плодотворными и неограниченными противоречиями. Поэтому свобода всегда связана с разумом, безгранично открытым к объединению взаимоисключающих этик и рассуждений ума.

Свободой нельзя владеть в одиночку, так как она нематериальна, и, следовательно, её невозможно обособить и присвоить. Вот почему мир личности жертвует своей застывшей и пустой свободой во имя той свободы, которая возникает в мире общения. Искать истину — это значит постоянно быть готовым к открытому обществу (общению) и ждать этого от других, говорить обо всём так, чтоб не щадить и не обидеть, если тебя действительно слушают. Даже жестокая борьба в условиях свободы является борьбой любви. Там, где действует свобода, не может быть чего-то неправильного.

Свободу необходимо пропагандировать как новую религию, как глобальную идеологию и нравочение человечества третьего тысячелетия. Внедрение же свободного правосознания в жизнедеятельность общества должно осуществляться посредством практического самовоспитания народа, то есть через создание населением свободных и ответственных за свои действия коммунальных управлений. Такая повседневная практика в узкой сфере жизни отдельного гражданина приучит последнего лично отстаивать свою личную свободу и видеть в этом свой долг перед обществом, будет удерживать приобретённое чувство и знание свободы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выводы настоящего исследования, с одной стороны, встречают активное противодействие научного мира, а с другой — они хоть как-то объясняют резкое отличие Казахстана от Азии и Востока, особенно в части либерализма. Будут ли приведены систематические доказательства в пользу их опровержения или не будут, так или иначе нам представляется важным ознакомить общественность с предполагаемым развитием исторической мысли.

История человечества как единый всемирно-исторический процесс индивидуализации личности и развития свободы делится не столько на общественно-экономические формации, сколько на традиционный, аграрный, индустриальный и информационный этапы развития. В основе данного деления лежит не рост производительных сил, а способ социального взаимодействия. И именно по данному критерию кочевую цивилизацию Казахстана никак невозможно отнести ни к традиционному, ни к аграрному этапу исторического развития общества.

«Традиционная» структура Казахстана являлась семиотической схемой связей между тэнерайской верой в справедливость свободы, полиархическим режимом «общественного договора» и безусловным приоритетом частно-семейной собственности. Она тем самым выражала и сохраняла казачью свободу, характеризующуюся, прежде всего, единством крайней индивидуалистичности и социальной направленности на тесное и открытое общение. Ярким примером этого единства были батыры — одинокие рыцари степей, ищущие только славы в народе. Таким образом, она напоминала механизм функционирования, скорее, не традиционного, а оригинального информационного общества.

Оказывается, казахский этнос издревле составляли кочевые общины древнегерманского типа, того самого, который и дал начало Западу, англосаксонскому миру свободы. Сведения Цезаря (Записки о гальской войне) прямо указывают на тождество не только кочевого быта, но и нравственных ценностей древнегерманцев и казаков (кочевых казахов). В частности, речь идёт об общем пре-

зрении к земледелию, а также любви к индивидуальной свободе и праздному безделью. Казачья свобода как сущность традиционной структуры Казахстана представляла собой уникальное социальное явление и сложилась в результате казачьего происхождения такой политической общности, как Казахстан.

Казачье происхождение Казахстана означает формирование этноса не на автохтонной основе родоплеменных отношений, а на основе потестарно-политического общественного договора между совершенно различными, «пёстрыми» антропологическими и этническими элементами, которых поначалу объединяло лишь «свободное состояние» их социального достоинства (статуса).

Этноним «казак» имеет древнее тюрко-монгольское происхождение и однозначный смысл «вольного образа жизни», проистекающего, согласно Бартольд, от бегства в безлюдную степь и разрыва со своей социальной средой, а именно: со своим родом, племенем и государством. Такого рода концепция казачьего происхождения Казахстана позволяет отнести начало казахской государственности или, точнее, потестарно-политической общности казаков не к XV в., как это обычно принято, а как минимум к X–XI вв., когда Фирдоуси и Порфиородный упоминают о «Казакии» и «казацких» ханах.

К XIII в. казачество распространилось на восточную часть Великой степи (Монголию) и приобрело в лице Чингисхана основателя своей мировой империи, называемой «монгольской» в честь народа, из которого он был родом, и племена которого «преследовали» его по причине неприятия аульного способа кочевания. Аульный (казачий) способ кочевания был «одиночным», «бродяжим», «богатым», одним словом, индивидуальным порядком общежития и поэтому нуждался в ликвидации хотонно-куренного (коллективного) образа великостепенного быта в целях всеобщей безопасности казачества.

Чингис был убеждённым противником родоплеменного деления кочевого населения. События, связанные с его жизнью и деятельностью, с его возвышением в качестве объединителя «казачьих шаек степных батыров и вообще бродяг», составивших роды и племена нового типа (орды разного таксономического уровня), отразились в народной этногонии «Алаш» как акт создания в Великой степи государства типа «общественного договора». Древнемонгольская кочевая империя представляла собой, таким образом, владычество людей «свободного состояния» («длинной воли»), казачью империю. Правотворчество и правосудие были отделены от ханской власти, в компетенции которой осталось только правоприменение и правоохранение.

Но и исполнительная власть была, в свою очередь, строго разделена на гражданскую, военную и налоговую администрации. Стереотипное же, совершенно не соответствующее действительности восприятие Чингиса как «кроважидного восточного деспота» создано историками исламского толка. Так называемое «монголо-татарское иго» благотворно повлияло на самобытное развитие и объединение Запада и Востока, на культурное и экономическое сотрудничество присоединённых к Великой степи стран. Оно не вмешивалось в их «самоуправление». Поэтому их население осталось лично зависимым сословием, за исключением, конечно, того, которое имело мужество подняться в казачество, то есть в степные области. Золотая Орда их не возвращала.

После распада своей империи казачество как высшая стадия кочевничества постепенно локализовалось в Казахстане и обрело более выраженные формы антропологических характеристик и этнического самосознания, хотя сами казахи вплоть до последнего времени относили себя по-прежнему к разным народам. На первый вопрос «Какого ты народа?» гордо отвечали названием своего казачьего племени, причисляя себя к казахам как к классу «свободных» в само собой разумеющемся порядке. Казахстан как союз казачьих орд действительно представлял собой «Соединённые Штаты» кочевых «народов-государств», постоянно конкурирующих между собой этнополитических объединений. Поэтому каждый современный казах до сих пор знает или слышал почти наперечёт имена всех иных важнейших племён и родов казахов в отличие от народов, действительно переживающих родовые отношения как кровно-родственные.

Каждый казах до сих помнит, какого он «племени», не в силу патриархальных пережитков, а просто потому, что это его гражданская национальность.

Таким образом, сущность «традиционного» Казахстана как своеобразного государства составляла свобода именно внутривосточного состояния его членов, которая несовместима с феодализмом и патриархатом и которая после присоединения к России постоянно убывала, пока не была окончательно уничтожена в советское время. Поэтому все исторические преобразования «традиционной» структуры Казахстана в XIX в. следует называть трансформацией, поскольку «традиционная» структура Казахстана видоизменялась и по форме искажалась, но сохраняла при этом свою сущность и с успехом приспособлялась как к западной индустриализации российского правительства, так и к восточным императивам русского царизма.

Соответственно этому, с одной стороны, и без того многочисленный народ казахов значительно увеличился, а с другой — он стал обретать патриархальные черты восточного характера, которые существовали в нём лишь как элементы этноразличных архаизмов.

В XX в. все исторические преобразования «традиционной» структуры Казахстана следует называть деформацией, поскольку в советское время «традиционная» структура Казахстана разоформлялась и разрушалась в своей сущности, сопровождаясь, с одной стороны, массовыми жертвами казахского населения, а с другой — «стиранием» и «растворением» ценностей казачьей свободы в массовых миграциях аграрного по своему мировоззрению населения из иных советских республик.

Казахстан превратился в часть СССР, то есть аграрного восточного общества на промышленной стадии развития. Исторический смысл «казахстанской трагедии» 30-х гг. состоит в том, что седентарная коллективизация в Казахстане была организационным средством советской индустриализации в деле ликвидации казачьего образа жизни, несовместимого с коммунистическими (тоталитарными) ценностями маргинального массового общества. После «казахстанской трагедии» Казахстан действительно становится советской республикой.

Коммунизм, промышленный идеал аграрно-восточного общества, преломляясь в «коллективном бессознательном» «советского народа» как глобальный историко-культурный конфликт индустриального Запада и аграрного Востока, расщеплял массовидное сознание маргинальной личности и создавал тем самым условия установления советской структуры общения с выделением труда как главной ценности и номенклатуры как реальной основы социальной стратификации «бесклассового и бессловного» общества.

Тоталитарность же советского управления, в свою очередь преломляясь в «индивидуальном подсознательном» маргинальной личности как конфликт между непосредственными ощущениями и опосредованными инстинктом самосохранения эмоциями, тоже расщепляла её сознание. Таким образом, массовая маргинализация «советского народа» представляла собой не столько переход от сельской культуры к городской, сколько «застревание» в бескультурном пространстве между объектной и субъектной парадигмами собственности.

Историческая функция советской индустриализации состояла в промышленном развитии аграрного Востока. Поэтому субъектом советской индустриализации было государство, а не множество

частных лиц. Советская индустриализация в этом смысле и представляла собой процесс массовой маргинализации советского общества.

Все указанные процессы аграризации казахов настолько полно развернулись в советском Казахстане второй половины XX в., что в настоящее время даже научно обоснованное классифицирование «традиционной» структуры Казахстана как структуры не традиционного и не аграрного, а оригинального открытого общества, больше похожего на индустриальный и информационный этапы развития человечества, кажется научному миру «диким» и «абсурдным».

На современном этапе, когда Казахстан переходит к рынку, а мировое сообщество — к информационной стадии своего развития, с необходимостью возобновляются, самовоспроизводятся «информационные» элементы «традиционной» структуры Казахстана, но этот процесс правовой и экономической модернизации постсоветского Казахстана отягчается, с одной стороны, посттоталитарной политикой государства, а с другой — так называемым «возрождением национальной культуры», в основе которого лежит экспансия аграрно-восточных императивов субэтнической группы «присырдарьинских» казахов, условно называемых «южанами».

А ведь «присырдарьинский» или, вернее, «ташкентско-кокандский» субэтнос ещё до XX в., по свидетельству современников, подпал под влияние среднеазиатского деспотизма и иногда даже прямо отчитывался перед Ташкентом, чем и отличался от всех прочих кочевых народов Казахстана.

Народ Казахстана имеет в настоящее время по преимуществу авторитарный менталитет, но нельзя примиряться с этим и приспособливаться к этому. Напротив, следует активно исследовать, формулировать и пропагандировать нормы свободного правосознания и рыночной морали, увязывая их с досоветской исторической спецификой Казахстана. Соединяя правовую и экономическую модернизацию постсоветского Казахстана с возрождением и обновлением, осовремениванием экономических, политических и культурных ценностей казахской свободы, можно добиться вполне рабочей модели внедрения и развития открытого информационного общества в Казахстане, обеспечить условия образования единой, неэтнократичной казахстанской нации — новой, по сути, во всей мировой истории гражданской общности, исповедующей общечеловеческую религию свободы и претендующей поэтому на роль центра будущего глобального информационного общества.

Список использованной литературы

I. Архивные документы, статистические и документальные сборники
Алаш-Орда: Сборник документов / Сост. Н. Мартыненко. Алма-Ата: Айкап, 1992. 192 с.

Древние германцы. Сборник документов. М.: Соцэргиз, 1937. 160 с.

Хрестоматия по истории средних веков. X–XV вв.: В 3 т. / Под ред. С.Д. Сказкина. М.: Соцэргиз, 1963. Т. 2. 751 с.

Редкий фонд НБ РК

Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей: В 3 ч. СПб., 1832. 401 с.

Редкий фонд ЦНБ НАН РК

Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племён и народностей и сведения об их численности // Отд. отг. из «Живой старины». Вып. III. Ч. IV. СПб., 1896. 486 с.

Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1864. Ч. 2. 498 с.

Григорьев В.В. Оренбургские киргизы: их честность и умение в торговом деле» // Народная беседа. 1864. Кн. 1.

Харузин А.Н. Киргизы Букеевской орды: Антрополого-этнологический очерк. Вып. I. М., 1889. 486 с.

Он же. К вопросу о происхождении киргизского народа. Кн. XXVI // Этнографическое обозрение. М., 1895. 54 с.

II. Документы КПСС и Компартии Казахстана, нормативные акты

КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Политиздат, 1986.

Конституции буржуазных государств. М.: Юрид. лит., 1982. 407 с.

III. Периодическая печать

Газеты:

Караван

Бизнес-клуб

Желтоксан

Экспресс-К

Журналы:

Вопросы истории

Вопросы методологии
Вопросы философии
Мысль
Одиссей
Шахар

IV. Общая и специальная литература

Абылхожин Ж.Б. Традиционная структура Казахстана. Социально-экономические аспекты функционирования и трансформации. Алма-Ата: Гылым, 1992.

Авторханов А.Г. Загадки смерти Сталина. Барнаул: АКИ, 1993.

Акимбеков С.М. История степей: феномен государства Чингисхана в истории Евразии. Алматы: Центр Азии, 2011. 640 с.

Амрекулов Н.А., Масанов Н.Э. Казахстан между прошлым и будущим. Алматы: Берен, 1994.

Амрекулов Н. Казахская интеллигенция: испытание суверенитетом // Караван. 1994, 25 июня).

Антология экономической классики: В 2 т. М.: Эконов, 1993. Т. 1.

Артыкбаев Ж.О. Казахское общество в XIX в.: традиции и инновации. Караганда: Полиграфия, 1993.

Асанов К.Г. КПСС и КГБ в судьбе казахской нации // Желтоксан. № 13–14.

Бартольд В.В. История Казахстана с древнейших времен до наших дней: Очерк. Алматы, 1993.

Безменова Н.А. Очерки по теории и истории риторики. М.: Наука, 1991.

Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.

Борев Ю. Сталиниада: мемуары по чужим воспоминаниям с историческими притчами и размышлениями автора. М.: Книга, 1991.

Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв.: В 3 т. / Пер. с франц. М.: Прогресс, 1992. Т. 3.

Булгаков С. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.

Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений: В 5 т. Алма-Ата: 1984–1985 гг.

Вамбери Г. История Бохары или Трансоксании. СПб., 1873.

Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.

Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. (Репринтное воспроизведение издания 1909 г.) М.: Новое время, 1990.

Владимирцов Б.Я. Монгольские литературные языки // Зап. Института востоковедения АН СССР. Л., 1932.

Он же. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и хахасского наречия. (Лен. вост. инст.). Л., 1929.

Он же. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: АН СССР, 1934.

Вопросы историографии и источниковедения Казахстана. Алма-Ата, 1988.

Восленский М. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. М.: Советская Россия, 1991.

- Восток—Запад*. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988.
- В человеческом измерении*. М.: Прогресс, 1989.
- Грисюк С.В. Собственность, рынок, социализм. Алма-Ата: КазГПУ, 1990.
- Гумилёв А.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: ЛГУ, 1989.
- Он же. В поисках вымышленного царства. М.: Клышников-Комаров и К, 1992.
- Он же. Хунну: Степная трилогия. СПб.: Тайм-аут — Компасс, 1993.
- Он же. Древние тюрки. М.: Клышников-Комаров и К, 1993.
- Есмагамбетов К. Что писали о нас на Западе. Алма-Ата: Қазақ университеті, 1992.
- Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
- История Казахстана с древнейших времён до наших дней: Очерк*. Алматы: Дауир, 1993.
- История Казахстана и Центральной Азии: Учебное пособие / Абусейтова М.Х. и др.* Алматы: Дайк-Пресс, 2001. 616 с.
- Каган М.С. Системный подход и гуманитарное знание. М., 1990.
- Калиновская К.П. Скотоводы Восточной Африки в XIX—XX вв.: хозяйство и социальная организация. М.: Наука, 1989.
- Канетти Э. Человек нашего столетия / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990.
- Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. Алматы: Евразия, 1993.
- Карамзин Н.М. История Государства российского: Т. IX. Ч. II.
- Кенжалиев З.Ж., Даулетова С.О. Казахское обычное право в условиях советской власти (1917—1937). Алматы: Гылым, 1993.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан. Летопись трёх тысячелетий. Алматы: Рауан, 1992.
- Ковалевский С.Д. К вопросу о понятии «военная демократия» // Средние века. М., 1983. Вып. 46.
- Козин С.А. Сокровенное сказание. М.; Л., 1941.
- Козыбаев М.К., Абылхожин Ж.Б., Алдажуманов К.С. Коллективизация в Казахстане: трагедия крестьянства. Алматы: ИИиЭ АН РК, 1992.
- Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. Алматы: Гылым, 1993.
- Кудайберды-улы Ш. Родословная тюрков, казахов, киргизов. Династии ханов. Алма-Ата: Дастан, 1990.
- Кычанов Е. Жизнь Тэмуджина, думавшего покорить мир. Алматы: Жалын, 1992.
- Лао Цзе. Дао дэ цзин. Книга о Пути и Силе. Новосибирск: ВИКО, 1992.
- Лаумуллин М.Т. Западная школа среднеазиеведения и казахстаники. Алматы: Гылым, 1992.
- Лэм Х. Чингис-хан, император всех людей.
- Маркс К. Экономические рукописи 1857—1861 гг. (первоначальный вариант «Капитала»): В 2 т. М.: Политиздат, 1980. Т. 1. Ч. 1.

- Маршалл А. Принципы политической экономии. М., 1990.
- Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевнического общества. Алматы: Социнвест, 1995.
- Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1989.
- Монголо-русский словарь. / Сост. А.В. Бурдуков. М.: Госиздат, 1940.
- Муқанов М.С. Этнический состав и расселение казахов Среднего джуза. Алма-Ата, 1974.
- Неусыхин А.И. Общественный строй древних германцев. М., 1929.
- Нурланова К. Символика мира в традиционном искусстве казахов // Кочевники. Эстетика. Алматы: Гылым, 1993.
- Нуров К.И. Понятие о традиционной структуре Казахстана // Теоретико-методологические проблемы истории Казахстана. Алматы: КазГНУ им. Аль-Фараби, 1993.
- Он же. О принципах свободного правосознания // Модернизация: мировой опыт и Казахстан. Ч. 2 (ИПК КазГНУ – Независимый ун. «Туран»). Алматы: Туран, 1995.
- Он же. Как избавиться от социализма // Экспресс-К. 1994, 4 ноября).
- Он же. О сущности рынка и предпринимательства // Бизнес-клуб. 1992. № 19.
- Он же. Правовая и экономическая модернизация традиционной структуры Казахстана. Алматы: Гылым, 1995. 203 с.
- Он же. Разговор с проницательным обывателем // Бизнес-клуб. 1993. №5.
- Он же. Частная собственность на землю. Зачем она независимому Казахстану? // Бизнес-клуб. 1994. № 10.
- Ортега-и-Гассет. Что такое философия? М.: Наука, 1991.
- Оруэлл Д. 1984. Эссе разных лет. М.: Прогресс, 1989.
- Парк Р.Э. Современная западная социология. М., 1990.
- Политическая система-94. Республика Казахстан: опыт экспертного исследования. Алматы: ЦГИ, 1994.
- Постижение. Социология. Социальная политика. Экономическая реформа. М.: Прогресс, 1989.
- Потанов А.В. Очерк истории Ойротии. Новосибирск, 1933.
- Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника: / Пер с нем. М.: Наука, 1989.
- Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1989.
- Рыскулов Т. Революция и коренное население Туркестана. Ташкент, 1925.
- Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука, 1974.
- Советская историческая энциклопедия. / Под ред. Е.М. Жукова. М.: Советская энциклопедия, 1965. Т. 7.
- Серовайский Я.Д. Структурно-логическая схема как форма руководства работой студента над докладом по истории средних веков // Средние века. Вып. 51. Отд. отт. М.: Наука, 1988. С. 243–253.

Он же. Структура феодальной собственности в XI–XII вв. Алма-Ата: КазГУ им. Кирова, 1978.

Современная западная социология. М.: Политиздат, 1990.

Соловьёв В., Клепикова Е. Заговорщики в Кремле: от Андропова до Горбачёва. М.: Московский центр искусств, 1991.

Темирғалиев Р. Настоящая история Казахского ханства. Караганда: Гласир. 324 с.

Он же. Эпоха последних батыров (1680–1780). Алматы: Print-S. 290 с.

Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата: Гылым, 1991.

Тойнби А. Дж. Постигание истории / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1991.

Тримингэм Ж.С. Суфийские ордены в исламе / Пер. А.А. Ставиской. М.: Наука, 1989.

Турсунов Е. Единство эстетического опыта кочевых и некочевых народов // Кочевники. Эстетика. Алма-Ата, 1993.

Тынышпаев М. История казахского народа. Алматы: Қазақ университеты, 1993.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1986. Т. 2.

Франкл В. Человек в поисках смысла / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990.

Хайек Ф.А. Дорога к рабству / Пер. с англ. М.: Экономика, 1992.

Он же. Пагубная самонадеянность. М.: Новости, 1992.

Хазанов А.М. «Военная демократия» и эпоха классовобразования // Вопросы истории, 1983. Вып. 46. С. 198–212.

Хара-Даван Э. Чингиз-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк монгольской истории XII–XIV вв. Алматы: Крамдс-Ахмед Яссави, 1992.

Хейне П. Экономический образ мышления / Пер. с англ. М.: Дело, 1993.

Хёйзинга Й. НОМО LUDENS. В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерл. М.: Прогресс, 1992.

Цезарь Г.Ю. Записки о гальской войне.

Цинман М.З. Методологические проблемы типологии отношений собственности у кочевников. Алматы: Гылым, 1992.

Щедровицкий Г.П. Проблемы методологии системного исследования. М.: Знание, 1964.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М.: Политиздат, 1985.

Юдин В.П. Центральная Азия в XIV–XVIII веках глазами востоковеда. Алматы: Дайк-Пресс. 384 с.

Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991.

Диссертацияның авторефераты

Нұров Қанат Ильяұлы

Қазақстанның дәстүрлі құрылымын құқықтық және экономикалық модернизациялау (XIX-XX ғғ.)

Зерттеудің нысаны, тақырыбы және хронологиялық шегі

Үсынылып отырған жұмыста Қазақстан қоғамының ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрлі құрылымының XIX-XX ғасырлардағы қайта жаңғыруы зерттеліп отыр. Сол себептен де зерттеу тақырыбындағы «Қазақстанның дәстүрлі құрылымын құқықтық және экономикалық тұрғыдан модернизациялау» мәселесін тек құқықтық және экономикалық қана емес, тарих ғылымдарының проблемасы деп қарастырған жөн. Жұмыстың тақырыбының өзі де дәстүрлі құрылым дегенде Қазақстанның құқықтық және экономикалық модернизациясының тарихи-мәдени аспектілері зерттелгенін көрсетеді.

Зерттеудің тәжірибелік өзектілігі

Қазақстан Республикасындағы қазіргі заманғы нарықтық қайта құрулар бұл тақырыптың өзекті екенін егжей-тегжейлі түсіндіруді қажет етпейді. Қазіргі Қазақстанның мәдени, саяси және экономикалық өміріндегі жаппай дағдарыстың белгілі бір дәрежеде нарықтық реформалар кезінде елдің тарихи-мәдени ерекшелігін жеткілікті түсінбегендіктен және оны есепке алмағандықтан деуге болады. Посткеңестік Қазақстанның өзіндік «айрықша жолы» бар екені күн сайын айтылып жатса да, кеңестік кезеңге дейінгі дәстүр туралы айтпағанның өзінде, күні бүгінге дейін Қазақстанның кеңестік кезеңдегі дәстүрі, оның сипаты, яғни шиеленісі мен қайта қорытылуының мәнін ешкім есепке алғысы келмейді. Ал тарих ғылымы элеуметтік оқиғалардың барысы мен элеуметтік институттар құрылымында менталитет сабақтастығының тәжірибелік рөлі бар екенін көрсетіп отыр. Егер қазіргі заманда Қазақстанды реформалау кезінде барлық нарықтық қайта құрулар оның тарихи-мәдени ерекшелігіне негізделсе, бұл ерекшелік заманауи тәсілдермен ұштастырыла отырып пайдаланылса, нарықтық жүйеге өтудің тиімділігі мен мәнін ешқашан жоймайтыны күмән тудырмас еді.

Мәселенің ғылыми маңыздылығы мен зерттелу деңгейі

Мәселенің ғылыми маңыздылығы назар аударуға тұрарлық, себебі бұл мәселе тарихнамадағы жаңа әрі тың бағыт. Мәселенің дұрыс қойылуының өзі әлі толыққанды жетілдірілмеген. Ал оны шешудің жолдары туралы айтудың өзі артық. Қазақстанның дәстүрлі құрылымы дегеннің не екені, ал оның модернизациясы дегеннің қандай мағынаны білдіретіні бүгінгі күнге дейін нақтылы анықталмаған, сол себептен де бұл терминдерді ғылыми айналымда анықтамасы бар түсінік ретінде пайдалану мүмкін болған жоқ. Олар әр кезде әртүрлі мағынада қолданылғандықтан, белгілі бір мақсаттардың шеңберінде олардың анықтамасы да көлемі мен мазмұны жөнінен әртүрлі болды.

Оның үстіне дәстүрлі құрылымның тарихи мәнін қайта ұғумен байланысты дәстүрлі құрылымның өзін зерттеу, біздің пікіріміз бойынша, тарихнамада сирек кездесетін құбылыс. Бұған осы сала бойынша арнайы зерттеулердің саны саусақпен санарлық екенін айтсақ та жеткілікті. XIX ғасыр бойынша Ж.О. Артықбаевтың «Қазақ қоғамы: дәстүр және инновациялар» (Қарағанды, 1993) монографиясы ғана бар. Ал XX ғасыр бойынша Ж.Б. Абылхожиннің «Қазақстанның дәстүрлі құрылымы: қызметінің әлеуметтік-экономикалық аспектілері мен трансформациялар (1920-1930 жж.)» (Алматы, 1992) атты еңбегі бар. Сондай-ақ, Н. Масанов пен Н. Әмреқұловтың бірлесіп жазған «Өткен шақ пен келешектің арасындағы Қазақстан» (Алматы, 1994) атты еңбегін де белгілі бір дәрежеде біздің назарымызды аудартқан арнайы зерттеуге жатқызуға болады. Өйткені, онда Қазақстанның XX ғасырдың соңындағы дәстүрлі құрылымының қайта құрылуы туралы аз да болса айтылады.

Көріп отырғанымыздай, Қазақстанның дәстүрлі құрылымын модернизациялау тарихнамасы тым жұтаң, зерттеу жұмыстары өте аз. Ал Қазақстанның дәстүрлі құрылымы туралы тарихнаманың бай екендігінде дау жоқ. Бірақ, Ж.О. Артықбаев: «Қазіргі қазақ қоғамын этноәлеуметтік және шаруашылық-мәдени тұрғыдан жан-жақты зерттеген екі-ақ кітап бар. Біріншісі XX ғасырды қамтыған Ж.Б. Абылхожиннің «Қазақстанның дәстүрлі құрылымы» кітабы да, екіншісі – А. Күзенбайұлының жоғары оқу орындарына арналған «Қазақстанның революцияға дейінгі тарихы» оқулығы», – дейді (Ж.О. Артықбаев. Қазақ қоғамы: дәстүр және инновациялар. Қарағанды, 1993. 19-бет). Жалпы алғанда, Артықбаевтың айтып отырғаны дұрыс. Дегенмен, тарихнамада қазақ қоғамының дәстүрлі құрылымын XVIII ғасыр мен XX ғасырдың бас кезінде Толыбеков, Зиманов, Марков, Кішібеков секілді айтулы ғалымдардың зерттеп, өз еңбектерін жариялағанын естен шығармаған жөн. Бұл қатарға Қазақстанның дәстүрлі құрылымын суреттеген Н.Е. Масановтың «Кочевая цивилизация казахов: основы жиз-

недеятельности номадного общества» (Алматы, 1995) кітабын қосуға да болады. Өкінішке қарай, жоғарыда аталған арнайы зерттеулерге жан-жақты тоқтала алмаймыз. Себебі, бізді дәстүрлі құрылымның өзі емес, оның модернизациясы қызықтырады.

Ал модернизациялау бойынша жазылған өте сирек еңбектерге сүйенсек, Қазақ дәстүрлі құрылымын модернизациялау тарихын ғылыми зерттеудің тұрақты әрі орнықты тенденция ретінде қалыптасқанын айта аламыз. Зерттеушілердің барлығы бірдей дәстүрлі Қазақстанның регрессивтілігі мен тарихи артта қалушылығын мойындайды. Есесіне, оның қайта құрылуы прогрессивтілікпен сипатталады әрі тарихи тұрғыдан ақталған деуге болады. Қазақ дәстүрлі құрылымындағы мәдени және экологиялық құндылықтар айрықша айтылады, ал патшалық Ресей мен Кеңес одағының осы құндылықтарды қасақана есепке алмауы қатаң сынға алынады. XIX-XX ғасырлардағы дәстүрлі құрылымның қайта құрылуы модернизация деп атала бастады. Егер өнертану ғылымындағы модернизм терминінің қалыптасқан анықтамасына сүйенетін болсақ, ол заманауи кейіпке ену, қазіргі заманға лайықтану, қоғамды жаңарту дегенді білдіреді. Тіпті, оның ақыры қайғылы аяқталса да.

Бастапқы кезеңде біздің зерттеуіміз де жоғарыда аталған жалпы тарихнамалық тенденциялардың құрсауында қалды. Қазақстан тарихының теориялық және методологиялық мәселелері бойынша өткен республикалық жоғары оқу орындары арасындағы конференцияда жасалған баяндамада «табиғи апаттарға және Ұлы даланың ресурсына деген тәуелділікті жеңіп шығамыз деген ой қазақтардың түсіне де кірмегені» айтылды. Онда: «Өнегелі басымдық ретінде Ұлы даланы жандандыру дәстүрлі қазақ құрылымының алғашқы негізгі элементі болатын», – делінді (Нұров Қ.И. Понятие о традиционной структуре Казахстана // Теоретико-методологические проблемы истории Казахстана. Алматы, 1993). Бұл пікір қазіргі ғылыми ойдың дамуына негіз болғанына қарамастан, ол тікелей тарихи мәліметтерге негізделмеген. Тарихнаманы басты назарға ала отырып дерек көздерін барынша мұқият зерттеген уақытта ғана тарихи шындықты түсініп, оның мүлдем басқа екеніне көзің жетеді. Атап айтқанда, отырықшы қазақтар шектеулі табиғи қорға тәуелді болды, ал табиғи қорды арттыру көшпелі қазақтардың болуымен байланысты еді. Оның дәлелі ретінде ғылыми жұмыста бірқатар дәйектер келтіреміз. Бұдан шығатын қорытынды, көшпелі қазақ қоғамы табиғатқа қатысы жөнінен тек дәстүрлі және аграрлық қоғамнан ғана емес, индустриалдық қоғамнан да жоғары тұратын. Қалай болғанда да, дәл осы көзқарас тұрғысынан алғанда оның дәстүрлі емес екені анық.

Күні бұрын қалыптасып қойған түсініктерден туған басқа пайым-пікірлеріміз туралы да осыны айтуға болады: «Далада шоғырланған көне билік орталықтандырылған болғанның өзінде де, қазақ көшпелі қоғамының меншігін тек ортақ дүние ретінде ғана мойындады... Өндірістің көшпелі тәсілдері үшін және оның салдарынан мүлік биліктен бөлек қарастырылмайтын. Сонымен бірге, жеке тұлғалардың шынайы шаруашылық қызметінде экономикалық билік сияқты әлеуметтік шарт ретінде қабылданбайтын... Қазақстанның дәстүрлі құрылымы, яғни ұштаған – Ұлы даланың рухы, патриархалды билік және рулық немесе тайпалық мүліктен трады. Ал оның функциясы Ұлы даланың табиғатына қызмет етуге негізделеді» (Нұров Қ.И. Понятие о традиционной структуре Казахстана // Теоретико-методологические проблемы истории Казахстана. Алматы, 1993).

Бұл қорытынды сұлулық пен ақиқаттың өзінің табиғаты жөнінен әртүрлі категория екендігінің айқын мысалы. Сұлулықтың көмегімен дәлелі аз сөйлемдер жетілдіріліп, ғылыми аксиома ретінде «мәңгілікке» жол тартады. Дерек көздеріне сүйенсек, көшпелі қазақ қоғамындағы билік патриархалды деуге келмейді. Ол одан гөрі полиархиялық дегенге келеді. Бұл тарихи деректің индустриялық өркениеттің тарихи прогресі жолындағы қазақ дәстүрлі құрылымының артта қалғандығына қатысты біздің түсінігімізді қалай өзгертетінін Гуманитарлық зерттеулер орталығының директоры (Алматы), тарих ғылымдарының кандидаты С.В.Грисюктің пікірінен білуге болады. Ғылыми айналымға полиархия терминін енгізген ол былай деп жазады: «Саяси жүйенің полиархиялық түрі (полиархия) онтологиялық жағынан да, гносеология тұрғысынан да әлі нақтыланбаған. Алайда, адамзат қоғамының заманауи даму тенденцияларын зерттеген уақытта гносеологияның саяси ұйымы негізінен осы бағытта дамып жатқанын көреміз. Полиархия биліктің деконцентрациясымен сипатталады. Айтары жоқ, билік өкілеттілігінің көп бөлігі азаматтық қоғамның элементтеріне тиесілі. Мемлекеттік институттар шын мәнінде қоғамға аса қажет міндеттерді ғана атқарады. Бұл типтегі саяси жүйенің негізі жеке бастың тәуелсіздігі және сонымен байланысты жеке құқықтар мен бостандықтардың басымдығы. Полиархия – саяси жүйенің қалыптасып келе жатқан түрі. Ол болашақ ақпараттық қоғамның саяси негізін құрайды» (Политическая система-94: опыт экспертного исследования. Алматы: ЦГИ, 1994).

Бұдан шығатын қорытынды, қарым-қатынастың дәстүрлі құрылымына негізделген көшпелі қазақ қоғамының саяси жүйесі дәстүрлі, аграрлық, индустриалды қоғамдағыға қарағанда, әлдеқайда прогрессивті болған. Қалай болғанда да, бұл тұрғыдан да оның дәстүрлі емес екені анық.

Көшпелі қазақ қоғамындағы мүлік құқығы бөлінбеген, сондықтан оның экономикалық өсімі консервацияланбаған. Бұл Шығыс үшін өте тосын жайт.

Дәстүрлі қазақ құрылымында мүлік жалпы тайпаға ортақ болмаған, әркімдікі өзіне тиесілі болған. Яғни, отбасылық болған. Сондықтан да көшпелі қазақ қоғамында мүлік жеке-дара болған. Ал қазақ жерінің атадан балаға мирас болып келе жатқаны жерге туыстық не тайпалық одақтардың қожалығы деген түсінікті білдірмейді, ежелгігермандық *ager publicus* деген түсініктен туса керек. Яғни, үлес түріндегі «акционерлер мүлкі» іспетті, ол ережеге сай жеке адамдардың малының санына қарай бөлінетін болған. Ал қазақтың «рулары мен тайпалары» қандас туыстардың одағы емес, еркін индивидуумдардың одағы болған. Сондықтан да олар көшпелі қазақ қоғамындағы жеке меншік, соның ішінде жерге меншік институты ретіне дамыған.

Осылайша, дерек көздерін тікелей зерттеу нәтижесінде өзіміздің жеке көзқарасымызды өзгертіп қана қоймай, мәселенің жалпы мәнісін де қайта қарауымызға тура келді. Атап айтқанда, қазақ қоғамының XIX-XX ғасырлардағы тарихи қайта құру кезеңіндегі Қазақстанның дәстүрлі құрылымының орны мен рөлін қайтадан ой елегінен өткізуге тура келді.

Ғылыми жаңалығы

Ұсынылып отырған зерттеудің ғылыми жаңалығы мәселенің мүлдем басқа тұрғыдан қарастырылып, жаңа қырынан қойылуында: XIX-XX ғасырлардағы қайта құру кезеңіндегі Қазақстанның дәстүрлі құрылымының модернизациясы дегенде тек тәуелсіздік алғаннан кейінгі кезеңдегі Қазақстанда болған нарықтық қайта құруды қарастырған жөн. Ал Ресей мен КСРО-ның өркениетке бастау жолындағы іс-шараларын трансформация және деформация деген жөн. Өйткені, семиотикалық мазмұны жөнінен Қазақстанның дәстүрлі құрылымының мазмұны дәстүрлі қоғамның құрылымына мүлдем сай келмейтін. Керісінше, осы күнге дейін қалыптасып біте алмай отырған ғаламдық ақпараттық қоғамның, қарым-қатынастың постиндустриалды құрылымының нормалары кездесетін.

Зерттеудің мақсаты мен міндеттері

Зерттеудің мақсат-міндеттерін мәселенің дәл осылай қойылуы аясында қарастыру керек. Жұмыстың басты мақсаты – адамзат дамуындағы Қазақстанның дәстүрлі құрылымының тарихи функциясын анықтау. Осыған орай төмендегідей міндеттерді алға қойдық:

- Дәстүрлі құрылым деген түсінікті тарих ғылымына тиесілі термин ретінде талқылау;

- Қазақстанның дәстүрлі құрылымының пайда болуы мен мән-маңызын зерттеу;
- XIX-XX ғасырлардағы Қазақстанның дәстүрлі құрылымындағы қайта құрулардың сипатын зерттеу және олардың салдары;
- Тарихи-мәдени ерекшеліктерді, Қазақстанның нарықтық қатынастар бағытындағы дәстүрлі құрылымының қайта жаңғыруын ескере және есепке ала отырып, Қазақстанның құқықтық және экономикалық модернизациясының жалпы үлгісін (жобасын) жасау.

Жұмыстың құрылымы

Жұмыстың құрылымы толықтай алға қойылған міндеттерді камтиды және жұмыс төрт бөлімнен тұрады. I бөлім «Дәстүрлі құрылым: проблема және әдіс-тәсіл» деп аталады. Ол тарих ғылымының категориялық-түсініктік аппаратын маркстік емес жүйемен құруға бағытталған. II бөлім «Қазақстанның дәстүрлі құрылымы» деп аталады, ол екі тармақтан тұрады. Олардың бірі Қазақстандағы казачестволық тектің ұжырымдамасымен байланысты да, екіншісі Қазақстанның мәдени, саяси және экономикалық өмірінде казактардың бостандық құндылығының пайда болуына талдау жасаумен байланысты. III бөлім «Қазақстанның дәстүрлі құрылымының трансформациясы және деформациясы» деп аталады, ол да екі тармақтан тұрады. Олардың бірі XIX ғасырдағы Қазақстан өміріндегі казактардың еркіндігін бұрмалайтын өзгерістердің тарихи процесс ретіндегі сипатымен байланысты. Екіншісі Қазақстандағы казактар бостандығының тарихи жойылу процесі ретіндегі деформация туралы. IV бөлім «XX-XXI ғасырлардағы Қазақстанның дәстүрлі құрылымының модернизациясы» деп аталады. Ол тәуелсіз Қазақстанның құқықтық және экономикалық реформаларында казактың дәстүрлі бостандықтарын жаңғырту процесінің тарихи тұрғыдан аса қажет екенін көрсететін модернизацияны сипаттайды. Сондай-ақ, бостандықты казак ұлтының ең басты құндылығы және этнодоминант ретінде қалыптастыру тәсілдерін іздейді.

Методологиялық негізі

Бұл жұмыста біз ең алдымен бүкіләлемдік тарихи зерттеудің методологиясын басшылыққа алдық. Оны автор осы зерттеу жұмысын жүргізу үшін С.В.Грисюктің (Алматы, Гуманитарлық зерттеулер орталығы, Алматы басқару мектебінің лекциялары, 1993) философиялық түсініктерге ақпараттық-жүйелік тұрғыдан қарау тәсілі бойынша тарих ғылымының теориясы ретінде жасап шыққан. Сондай-ақ, Г.П.Щедровицкийдің (Мәскеу, Мәскеу методологиялық үйірмесі, Калининград жоғарғы басқару мектебінің лекциялары, 1990) жалпы

ғылыми ережелерге жүйелі ой қызметі тұрғысындағы әдіс-тәсілдері басшылыққа алынған.

Я.Д.Серовайскийдің (Алматы, Қазақ Ұлттық университеті, 1988) нақты тарихи зерттеулерге қатысты методологиялық нұсқаулары да маңызды жетекші рөлге ие болды. Оның дәстүрлі пікірін Қазақстанның жетекші тарихшылары қазіргі кезге дейін жоғары бағалайды.

Қазақстандық құқық мектебінің негізін қалаушы Л.В.Дюковтың (Алматы, Алматы басқару мектебінің лекциялары, 1993) идеялары да маңызды рөлге ие болғанын атап айтқан жөн.

Б.П. Изъящевтің (Алматы, АБМ лекциялары, 1993) айтулы теологиялық түсіндірмелерінің де үлкен көмегі болды, әсіресе діни ілімді эзотериялық тұрғыдан қарау тарихы мен теориясы бойынша жәрдемі көп болды.

Экономика тарихын зерттеу бойынша жалпы маржинализмнің (А. Смит, А. Маршалл) және маржиналистік постулаттар Ф. Хайек пен П. Хейненің концептуалды рөлін айрықша атап айту маңызды.

Зерттеудің этнологиялық көзқарасы бойынша Л.Н. Гумилевтің (ЛМУ, 1989) этникалық тарих теориясын аса сақтықпен айтуға болады.

Дерек көздерінің негізі

Зерттеу жұмысына негіз болған басты тарихи дерек көздерін сипаттай келе, деректануға заманауи тұрғыдан қарағанымызды ескерту маңызды болар деп есептейміз. Ол бойынша тарихи дерек көздерінің қатарына қандай да бір әлеуметтік оқиғаның анық-қанықтығын көрсететін кез келген мәтін немесе талдау материалдары да жатады.

Бұл әсіресе тарих ғылымындағы іргелі зерттеулерге қатысты. Ол бойынша, дерек тек бірінші қолдан ғана алынады. Бірақ, Гумилевтің сөзімен айтсақ, ал алғашқы дерек көзінің «тұтқынына» түспегендер болуы тиіс. Олардағы тарихи мәліметтер өңделіп, жинақтала қорытылып қана емес, сыни тұрғыдан да беріледі. Кейде олар алғашқы дерек көздеріне қарағанда тартымдырақ көрінеді, себебі олар көп жағдайда шындықты бұрмалап беруі мүмкін немесе тарихи-мәдени жағдайларға бағынышты болған болуы ықтимал.

Бұл орайда біз 1934 жылы шыққан Б.Я. Владимирцовтың «Моңғолдардың қоғамдық құрылысы. Моңғол көшпелі феодализмі» атты классикалық еңбегін дерек көзі ретінде пайдалануымыз заңдылық деп есептейміз. Бұл еңбегі туралы автор өзінің әйелі Лидияға былай деген екен: «Мұндай кітапты жазып шығудың қаншалықты ауыр екенін және қандай еңбек екенін екінің бірі түсіне бермейді. Бұл кітап тек сын материалы ретінде пайдаланылып қана қоймай, моңғолдың тарихы бойынша ғылыми шығармашылық жұмыстардың тууына да негіз болуы керек».

Борис Яковлевич өз зерттеуінің деректік маңызын жақсы түсінген сияқты. Өйткені, ол туралы қазанамасында С.Ф.Ольденбург Борис Яковлевичтің «ең бірінші кезекте тарихшы» екенін айтады (КСРО ҒА Хабарлары. 1932. №8. 668-бет), керемет моңғолтанушы, лингвист әрі филолог екенін екінші қатарға қояды.

Борис Яковлевичтің Петербург университетінің моңғол факультетінде Котвич және Руднев сияқты атақты профессорлардан дәріс алғанын да ескерсек, ғалымның көптеген материалдарды бірінші қолдан алғанын аңғаруға болады. Сондай-ақ, қисынға келмейтін жайттардың да оған таныс болғанын мойындаған жөн. Атап айтқанда, ежелгі моңғолдардың далалық тұрмысына байланысты кеңестік кезеңге тән ежелгі феодалдық дегендей түсініктердің қайтадан екшелгені, кеңестік тарихнамаға қайшы келетіндіктен жасалған қорытындыларға баса назар аударылғаны да анық.

Борис Яковлевичтің еңбектерінде келтірілген мәліметтер Қазақстанның дәстүрлі құрылымының пайда болуы мен мән-маңызын қайтадан ой елегінен өткізуде маңызды рөл ойнады, Шыңғыс ханның империясы мен қазақ хандары арасындағы байланысты қайта бағалауға да мүмкіндік туғызды.

Зерттеу жұмысында пайдаланылған аса құнды дерек көздері ретінде Ш.Уәлихановтың, Н.А.Аристовтың, А.Н.Харузиннің, А.И.Левшиннің, В.В.Радловтың және басқалардың еңбектерін айтуға болады. Өйткені, бұл авторлар кейінгі заманда өмір сүрген қазақ тарихының куәгерлері. Алайда, олардың келтірген мәліметтерінің күні бүгінге дейін тек ғылыми ереже ретінде ғана қабылданатынын, ондағы мәліметтерді терең талдаудан өткізудің орнына, сынға алу басым екенін де ескерген жөн.

Әсіресе, Левшин мен Радловтың көпшілікті мойындатқан іргелі еңбектерін атап айтқан жөн. Левшиннің көшпелі қазақтарға қатысты жағымсыз көзқарасы (В.И.Ванштейннің сөзі бойынша, «шовинистік тұрғыдағы» ойы) оның жағымды пікірлерінің құнды екенін көрсетеді, яғни оған сенуге болады деген сөз. Ал Радловтың теріс пікірлеріне деген сенімділік жоғары, себебі ол ХІХ ғасырдағы қазақтарға ерекше оң көзбен қараған.

Тарихи мәліметтерді келтіру тұрғысынан алғанда, А.Авторханов, М.Восленский, Н.Масанов пен Н.Әмреқұлов, Ж.Артықбаев, Ж.Абылжолдин сынды заманауи авторлардың зерттеулері туралы айтуға болады.

Жұмыстың апробациясы

Бұл зерттеудің нәтижелері 1993 жылы өткен (21-22 маусым) «Қазақстан тарихының теориялық-методологиялық проблемалары» атты республикалық ғылыми конференцияда және 1995 жылы өткен

(20 сәуір) «Модернизация: әлемдік тәжірибе және қазіргі Қазақстан» атты республикалық ғылыми-тәжірибелік конференцияда баяндалған.

Жұмыс Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың тарих және этнология кафедрасында каралып, келешекте дамытуға ұсыныс жасалған.

Негізгі мазмұны

Бұл зерттеудің нәтижелері бір жағынан ғылыми әлемнің белсенді қарсылығын тудыруы мүмкін. Екінші жағынан, жұмыстың нәтижесі Қазақстанның Азия мен Шығыстан өте үлкен айырмасы бар екенін, соның ішінде либерализм жөнінен оларға еш ұқсамайтынын түсіндіреді. Оларды теріске шығаратын жүйелі дәлелдемелер бола ма, жоқ па, оны тап басып айту қиын. Алайда, біз үшін қоғамды тарихи ойдың болашақтағы дамуымен таныстыру маңызды.

Жеке тұлғаны индивидуализациялау және бостандықты дамыту жөнінен адамзат тарихы бүкіләлемдік тарихи процесс ретінде тек қоғамдық-экономикалық формацияларға ғана бөлінбейді, ол дамудың дәстүрлі, аграрлық, индустриалды және ақпараттық кезеңдеріне жіктеледі. Бұл бөліністің негізінде өнеркәсіптік күштің артуы жатқан жоқ, әлеуметтік қарым-қатынастың тәсілдері жатыр. Дәл осы критерий бойынша Қазақстанның көшпелі өркениетін қоғамның тарихи дамуының дәстүрлі кезеңіне де, аграрлық кезеңіне де жатқызуға болмайды.

Қазақстанның «дәстүрлі» құрылымы бостандықтың әділетті екеніне сенетін тәңірлік діннің, «қоғамдық келісімнің» полиархиялық режимінің және жеке отбасылық мүлік басымдығының арасындағы байланыстан тұратын семиотикалық кесте секілді болды. Ол сонымен бірге қазақтық бостандықтарды да білдіріп, сақтап келді. Ол еркіндік шектен тыс индивидуализммен және тығыз әрі ашық қарым-қатынастың әлеуметтік бағытымен сипатталатын. Бұл бірліктің жарқын көрінісі – халықтан тек атақ-абырой күтетін дала батырлары. Құрылым осылайша дәстүрлі емес, шынайы ақпараттық қоғамның қызмет ету механизмдерін еске түсіретін.

Қазақ этносы ежелден ежелгігермандық көшпелі қауымдардан тұрған деген пікір бар. Яғни, Батыстың бастауы болған бостандықтың англосаксондық әлемі болған көрінеді. Цезарь келтіретін мәліметтер ежелгі германдықтар мен казактардың (көшпелі қазақтар) тек көшпелі салтты ұстануда ғана емес, адамгершілік құндылықтар тұрғысынан да ұқсас екенін көрсетеді. Атап айтқанда, олардың екеуі де жер бөлінісіне қарсы болған, керісінше жеке бостандықты жақсы көрген, мағынасыз бос жүріске әуес болған. Қазақстанның дәстүрлі қоғамының мәні ретінде қазақтық бостандық бірегей әлеуметтік құбылыс тудырған және Қазақстан сияқты саяси қоғамның қазақтық тегі нәтижесінде қалыптасқан.

Қазақстанның қазақтық тегі этностың байырғы ру-тайпалық қарым-қатынас негізінде емес, түрлі антропологиялық және этникалық элементтерден тұратын потестарлы-саяси қоғамдық келісім негізінде пайда болғанын білдіреді. Оларды бастапқыда әлеуметтік мәртебесінің «бостан» болуы ғана біріктірген.

«Қазақ» этнонимі ежелгі түрік тілінен алынған, мағынасы «еркін өмір салты» дегенді білдіреді. Бартольдқа сенсек, ол өзінің әлеуметтік ортасынан, яғни тайпасынан, әулетінен және мемлекетінен қол үзіп, айдалаға безіп кету дегенді білдіреді. Қазақстандағы қазақтар тегінің мұндай тұжырымдамасы қазақ мемлекеттілігін, дәлірек айтсақ қазақтың потестарлы-саяси қауымын қазір айтылып жүргендей XV ғасырға емес, кем дегенде X-XI жатқызуға мүмкіндік береді. Бұл Фирдоуси мен Порфирородныйдың «Қазакия» мен «қазақ» хандары туралы айтатын кезі.

XIII ғасырға қарай казачество Ұлы даланың шығыс бөлігіне (Моңғолия) тарады да, Шыңғыс ханның өз империясының негізін қалауына алып келді. Ол өз империясын туған ұлтының атымен – моңғол империясы деп атады. Ол уақытта моңғол тайпасы көшпелі ауылды қабылдамауы себепті Шыңғыс ханның соңына шам алып түскен болатын. Ауыл болып көшіп-қону салты жалғыз-жарым, қаңғып жүру дегенді білдіретін; ондағы тәртіп жатақтағыдай болатын, сол себептен де жалпының қауіпсіздігі үшін жұрт болып көшіп-қонуды тоқтату қажеттілігі туған.

Шыңғыс көшпелілердің ру-тайпаға бөлінуіне жан-тәнімен қарсы болды. Шыңғыс ханның өмірімен және қызметімен байланысты оқиғалар, оның бүкіл «дала батырлары мен қаңғып жүргендердің барлығының» басын қосуы жаңа типтегі тайпаны дүниеге алып келді (олар түрлі деңгейдегі орда сияқты болатын). Дәл осы жайт ұлттық «Алаш» қозғалысының әрекетінен байқалды, Алаш қайраткерлері Ұлы далада «қоғамдық келісім» түріндегі мемлекет құрған болатын. Заң шығару және сот ісі хан билігінен тыс болатын, хандық билік тек қана құқықты сақтауға және оны пайдалануға тиіс болатын.

Атқарушы биліктің өзі де азаматтық, әскери және салық әкімшілігі деп бөлінетін. Шыңғыс ханның «шығыстағы озбыр, зұлым» ретіндегі тұлғасына бұл мүлдем сәйкес келмейді, себебі ондай түсінікті ислам тарихшылары қалыптастырған. «Моңғол-татар езгісі» Батыс пен Шығыстың өзіндік дамуына және бірігуіне, Ұлы далаға қосылған елдердің мәдени және экономикалық әріптестік орнатуына үлкен ықпал етті. Олардың «өзін-өзі басқару» ісіне ешқандай да кедергі жасалған жоқ. Сол себептен де олардың халықтары жеке-жеке тәуелді қауым болып қалды, енді біреулері далаларға жайылып, империяға берілді. Алтын орда оларды қайтармады.

Империя құлағаннан кейін көшпелі өмір салтының ең жоғарғы сатысы ретінде казачество біртіндеп Қазақстанда шоғырлана бастады және антропологиялық сипат пен этникалық таным айқындала бастады. Бірақ, қазақтардың өздері соңғы кездерге дейін өздерін түрлі халықтарға жатқызып жүрді. «Қай халықтың өкілісің?» деген сауал қойылғанда, олар алдымен өз тайпасын айтатын, ал «қазақ» дегенге «бостан» жоғарғы тап ретінде қарайтын. Түрлі қазақ ордаларынан тұратын Қазақстан шын мәнінде көшпелі «халықтар мен мемлекеттердің» «Құрама Штаттары» болатын. Ондағы этносаяси бірлестіктер өзара бәсекелес болатын. Осы себептен де, қазірге дейін әрбір қазақ қазақтардың барлық негізгі тайпалары мен руларын біледі немесе естіген. Ал «қандық-туыстық» қатынаспен қалған халықтарда олай емес. Қазірге дейін әрбір қазақ өзінің ру-тайпасын біледі, бұл тайпалардың байырғы болуына емес, мұны өздерінің азаматтық ұлты ретінде санағандықтан деп түсіну керек.

Сондықтан да, «дәстүрлі» Қазақстанды өзіндік бет-бейнесі бар мемлекет ретінде қалыптастырған оның мүшелерінің ішкі саяси еркіндігі дегуге негіз бар. Ол феодализммен де, патриархатпен де қабыспайтын, тек Ресейге қосылғаннан кейін біртіндеп бәсеңдеді де, кеңестік кезеңде біржола құрыды. Сол себепті де Қазақстанның «дәстүрлі» құрылымының XIX ғасырдағы барлық қайта құруларын трансформация деп атауға болады, өйткені Қазақстанның «дәстүрлі» құрылымы түр жағынан да, мазмұн жағынан да өзгерді. Бірақ, сөйте тұра өзінің мәнін жоғалтқан жоқ, ресейлік үкіметтің батыстық индустриализациясына да, орыс патшалығының шығыс императивіне де тез бейімделгені содан.

Осыған орай онсыз да көп қазақ халқының саны айтарлықтай көбейді. Ал екінші жағынан олар байырғы шығыстық ерекшелікті тапты, бірақ бұл ерекшелік архаизмнің элементтері секілді болды.

Қазақстан «дәстүрлі» құрылымының XX ғасырдағы барлық тарихи қайта құруларын деформация деп атаған жөн, өйткені кеңестік кезеңде Қазақстанның «дәстүрлі» құрылымы өзінің мәнін жойып, формасын өзгертті. Оған бір жағынан қазақ ұлтын жаппай қырып-жою себеп болса, екінші жағынан қазақы бостандық құндылықтарын «өшіру» және «жою» әсер етті. Бұл құндылықтарды басқа кеңестік республика тұрғындарын аграрлық мақсатта жаппай миграция жасау есебінен жойды.

Қазақстан дамудың өнеркәсіптік кезеңіндегі аграрлық шығыс қоғамы ретінде КСРО-ның бір бөлшегіне айналды. Отызыншы жылдардағы қазақ ұлтының басынан өткен қайғылы жағдайдың тарихи мәніне үңілетін болсақ, Қазақстандағы жаппай ұжымдастыру саясаты кеңестік индустриализацияның қазақы өмір салтын жою үшін жасаған әрекеті екенін түсінеміз. Өйткені, олардың өмір салты мен

таным-түсінігі маргинал қоғамның кеңестік (тоталитарлық) өмір салтымен қабыспайтын. Басынан өткен трагедиядан кейін Қазақстан шын мәнінде кеңестік республика болып қалды.

Аграрлық шығыс қоғамындағы өнеркәсіптік идеал ретінде коммунизм «санасыз ұжымдық» «кеңес халқын» индустриалды Батыс пен аграрлы Шығыстың арасындағы ғаламдық тарихи-мәдени қақтығыс ретінде қалыптастырды, жаппай маргиналдық тұлға деген танымды сіңірді. Сол арқылы кеңестік қарым-қатынас құрылымын басты құндылық еңбек деп білетін, ал номенклатураны «тапсыз» әлеуметтік қоғам қалыптастырудың негізі деп түсінетін жағдай қалыптастырды. Кеңестік басқару жүйесіндегі тоталитаризм де біртіндеп маргинал тұлғалар қалыптастырып, олардың тікелей түйсігі мен өзін-өзі сақтау инстинктінің арасында шиеленіс тудырып, саналарын өзгертті. Осылайша, «кеңес халқын» жаппай маргиналдандыру ауылдық мәдениеттен қалалық мәдениетке көшіріп қана қоймай, меншіктің объект және субъект парадигмалары арасындағы беймәдени кеңестікте «шиырлап» қалуға да себеп болды.

Кеңестік индустриализацияның тарихи қызметі аграрлық Шығысты өнеркәсіптік тұрғыдан дамыту болатын. Сол үшін де кеңестік индустриализацияның субъектісі мемлекет емес, толып жатқан жеке тұлғалар болды. Осы жағынан да ол кеңес қоғамын жаппай маргиналдандыру процесін көрсететін.

Қазақтарды аграрландырумен байланысты бұл процестердің барлығы кеңестік Қазақстанда ХХ ғасырдың екінші жартысында үлкен қарқынмен жүрді. Соның салдарынан Қазақстанның «дәстүрлі» құрылымын дәстүрлі де емес, аграрлы да емес, шынайы ашық қоғам ретінде сипаттайтын ғылыми негізделген жіктеменің өзі ғылым әлемі үшін «ақылға сыйымсыз» сандырақ болып көрінеді.

Қазіргі кезеңде Қазақстан нарықтық қатынастарға өтті де, әлемдік қауымдастық өз дамуының ақпараттық кезеңіне аяқ басты. Осыған орай Қазақстанның «дәстүрлі» құрылымының ақпараттық элементтері қайта жаңғырып, бой көрсете бастады, бірақ посткеңестік Қазақстанның құқықтық және экономикалық модернизациялану процесі өте ауыр жүруде. Оған бір жағынан мемлекеттің посттоталитарлық саясаты себеп болса, екінші жағынан «ұлттық мәдениеттің жаңғыруы» себеп. Ал оның негізінде Сырдария маңы қазақтарынан тұратын субэтникалық топтың аграрлық-шығыстық императивіне экспансиясы жатыр. Шартты түрде оларды «оңтүстік тобы» деп атайды. Алайда, жаңа заман тарихшыларының көрсетуіне қарағанда, Сырдария маңы қазақтары, дәлірек айтқанда «Ташкент-Қоқан» субэтносты ХХ ғасырға дейін-ақ орталықазиялық озбыр саясаттың ықпалына түсіп, кейде тіпті тіке-

лей Ташкенттің алдында есеп беріп отырған, олардың Қазақстандағы барлық көшпелі халықтардан айырмашылығы да сонда.

Қазіргі кезде Қазақстанның халқы авторитарлық менталитеттің үстемдігіне ие, алайда оған көндікпеу керек және бейімделудің де қажеті жоқ. Керісінше, еркін құқықтық саны мен нарықтық моральды белсенді түрде зерттеп, қалыптастырып, насихаттау керек және оны Қазақстанның кеңестік кезеңге дейінгі тарихи ерекшелігімен байланыстырған жөн. Қазақстанның құқықтық және экономикалық модернизациясын жаңғырумен және жанарумен біріктірсек, қазақтардың еркіндігінің экономикалық, саяси және мәдени құндылықтарын бүгінгі заманға лайықтай аламыз. Ал оның көмегімен Қазақстандағы ашық қоғамның күнделікті пайдалануға қолайлы үлгісін енгізуге және дамытуға болады. Сондай-ақ, әлем тарихында бүкіл адамзатқа ортақ діни бостандықты ұстанатын, бірыңғай білім алуды қамтамасыз ететін, сол себепті де болашақ ғаламдық ақпараттық қоғамның орталығы рөлін атқара алатын жана қазақстандық ұлтты қалыптастыруға мүмкіндік туады.

The Author's Dissertation Abstract

Nurov, Kanat Il'ich

The Legal and Economic Modernization of the Traditional Structure of Kazakhstan (19th to 20th Centuries)

Research Object, Subject and Chronological Frameworks

This essay investigates the historical transformations of Kazakhstan's 19th- and 20th-century society's traditional structure, which has developed over the course of many centuries. Therefore the problem, stated as "the legal and economic modernization of the traditional structures of Kazakhstan," should be interpreted as a historical-scientific problem, and not simply a legal or economic one. Indeed, the prominence of "traditional structure" within the title of this work testifies to research on the specifically historical-cultural aspects of the legal and economic modernization of Kazakhstan.

Practical Urgency of Research

In light of modern market transformations in the Republic of Kazakhstan, a detailed explanation of the urgency of the given problem is presented as superfluous. Pervasive crisis in the cultural, political and economic life of contemporary Kazakhstan, it appears, has largely been defined by incorrect understanding and an absence of an account of the crisis' historical-cultural specificities within market reforms. Although the "special path" of post-Soviet Kazakhstan is widely discussed, until now few people have paid attention to defining the meaning of the Soviet, and especially pre-Soviet, traditions of Kazakhstan, or their intertwined and melded character. In fact, the practical role of this continued mentality in the process of social events and in the structures of social institutions is already well-known in historical science. If, in the modern reformations of Kazakhstan, all market transformations were adapted to Kazakhstan's historical-cultural specificities, were tied to them and even used them, then, possibly, the irreversibility and efficiency of market transition would assume an unquestionable character.

The Scientific Significance and Degree of Scrutiny of This Problem

The scientific significance of the proposed problem is of an important character, as this problem appears to be a completely new direction in historiography. Even the general raising of the problem has still not been cultivated fully, let alone the authorization to do so. What needs to be understood beyond Kazakhstan's traditional structure is that, under its modernization, to date, its appropriate form has not been defined, nor could the given terms be used in a scientific turn as evidence of fulfilled concepts. Ideas about their application have been wide-ranging, and their definition within the frameworks of any kind of thought has varied in scope and substance.

Moreover, research of traditional structure in conjunction with the historical perception of its transformations, in our opinion, appears to be a rarity in historiography. So, we can name, in principle, only a few special investigations into this area. With regard to the 19th century we deal with the monograph of Zh.O. Artykbaev, "Kazakh Society: Traditions and Innovations," (Karaganda, 1993), and concerning the 20th century – the monograph of Zh.B. Abylkhozina, "The Traditional Structure of Kazakhstan: Socio-economic Aspects of Functioning and Transformation from the 1920s to the 1930s" (Alma-Ata, 1992). The joint work of N. Masanov and N. Amrekulov, "Kazakhstan between the Past and Future" (Almaty, 1994), we also can, by definition, of course, relate to the special investigations interesting to us, insofar as it also relates in some way to the transformation of Kazakhstan's traditional structure at the end of the 20th century.

It is apparent from this that the historiography of the modernization of Kazakhstan's traditional structure itself represents a rather meager index of historical research inquiries. Undoubtedly richer is the historiography of the most traditional structures of Kazakhstan, although Zh.O. Artykbaev reckons, "Today the point of the matter is that traditional Kazakh society in its ethno-social and economic-cultural hypostasis manifests itself in two books. The first is Zh.B. Abylkhozin's 'The Traditional Structure of Kazakhstan,' which spans the chronological frames of the 20th century, and the second is a textbook for institutions of higher education, 'The History of Pre-Revolutionary Kazakhstan,' by A. Kuzenbayuly" (Zh.O. Artykbaev, "Kazakh Society: Traditions and Innovations. Karaganda," 1993, p. 19). On the whole, this statement could be supported, if, in the historiography of the traditional structure of Kazakh society from the 18th century to the beginning of the 20th century, the works of Tolybekova, Zimanov,

Markov, Kshibekov and other serious researchers had been noted in their own time. Only quite recently did N.E. Masanov's book come to light, a book that dealt with the description of Kazakhstan's traditional structure – "Nomadic Civilization of the Kazakhs: Foundations of Vital Functions of Nomadic Society" (Almaty, 1995). Unfortunately, we cannot give sufficient attention to the examination of these special research projects, as we are more interested not so much in the traditional structure as its modernization.

As to a historiography of its modernization, proceeding already from this scant historiographical material, we can verify the establishment of stable tendencies in the scientific study of the history of the modernization of Kazakhstan's traditional structure. All researchers acknowledge the regression and historical backwardness of traditional Kazakhstan and, accordingly, the progression and historical correctness of its transformation. While the cultural and ecological merits of the traditional structure of Kazakhstan are often emphasized, the transformations and influence of tsarist Russia and the Soviet Union are subjected to sharp criticism as part of the felonious oversight of these merits. All of the transformations of the traditional structure in the 19th and 20th centuries came to be called modernization. If modernization comes from the established art history term, then it signifies *aggiornamento*, the entry into contemporaneity, as they say, a renewal of society, however tragic.

At the initial stage, the given research did not evade the captivity of fixed general historiographical tendencies. In a paper at the national interuniversity scientific conference on the theoretical-methodological questions of the history in Kazakhstan, it was stereotypically and completely groundlessly contended that "Kazakhs did not even conceive of transcending their dependency on the calamities and resources of the Great steppe. The personification of the Great steppe as a moral priority was the first basic element of Kazakhstan's traditional structure" (Nurov K.I. "The Notion of the Traditional Structure of Kazakhstan//Theoretical and Methodological Problems of Kazakhstan's History," Alma-Ata, 1993).

As if this allegation did not comply with the evolution of an existing scientific idea, it is not substantiated by direct indications in sources of historical data. Only by means of the unbiased study of sources along with a cautious account of historiography can you start to understand and see completely the other side of historical reality. In particular, it is not nomadic Kazakhs who depended on the limitation of natural resources, but it is the growth of natural resources that depended on

the nomadic Kazakhs, the evidence of which we bring to this given work's definitive arguments. Consequently, Kazakh nomadic society in terms of a relationship to nature was loftier than not just traditional and agrarian society, but also industrial. Somehow, though, society was probably in any case already not traditional.

The same can be said about our other assertions of the universally accepted type: "Patriarchal authority by virtue of fixity, in spite of the fact that in the Steppe such authority was decentralized, and divided the property of the Kazakh nomadic commonality, taking it only generally... For the purpose of and owing to the nomadic way of manufacture (technology), property ideally is not separated from authority and in the actual economic activities of individuals does not form by means of social conventionality economic authority... The traditional structure of Kazakhstan itself possessed a semiotic triad of the great steppe spirit, patriarchal authority and clan-tribal properties, the function of which were to act as guidance to social organization, in the sense of service to the nature of the Great steppe" (Nurov K.I. "The Idea of Kazakhstan's Traditional Structure//Theoretical-Methodological Problems of the History of Kazakhstan." Alma-Ata, 1993).

The given generalization is a vivid example of how beauty and truth are a bit different as categories, by their very natures. Namely, by means of beauty, the expressive perfection of unsubstantiated hypotheses receives "eternal life" as scientific axioms. As it is known, at the very least, according to sources, authority in the nomadic society of Kazakhs can be called patriarchal. Moreover, it most likely can be considered polyarchal. How much this historical fact changes our conception of the relative backwardness of Kazakhstan's traditional structure on the path of the historical progress of an industrial civilization is possible to see from the opinion of the director of the Center of Humanities Research (Almaty), PhD in History S.V. Grisyuk. Having entered into a scientific turn with the term polyarchy, he writes, "The polyarchal type of political system (polyarchy) today has not yet been affirmed ontologically or epistemologically. However, the study of the modern lines of progress of human society convincingly testifies to the fact that the proceeding political organization is evolving mainly in that direction. Polyarchy is characterized by decentralized powers. Elements of civil society belong to, undoubtedly, a large part of plenary powers. State colleges fulfill only really socially necessary functions. As a basis of this type of political system, the sovereignty of the individual issues forth, and related to it, the priority of personal rights and freedoms. Polyarchy is becoming a type of political system. It forms the

political foundation of the information society of the future. (Political System-94: The Experience of Expert Research. Almaty: Ts.G.U., 1994).

Following from this, concerning political means, nomadic Kazakh society with its traditional structure of communication was similarly more progressive than traditional, agrarian and industrial society. Somehow, in this respect, it was probably, in any case, more than simply traditional.

The position that powers of property in Kazakh nomadic society have not been divided fully conforms to this circumstance, and consequently, its economic growth was not preserved at all, and that is certainly extremely unusual for the East.

Ownership in the traditional structure of Kazakhstan was not generally clan-tribal, but private, familial or, as it became acceptable to say with regard to Kazakh cattle, private-familial. Therefore, in Kazakh nomadic society there was a place for separateness of asset, but not a separateness of ownership to it. What concerns the notorious clan-tribal ownership of Kazakh land is that it reminded one more of the ancient Germanic **ager publicus** than the ownership of closely related unions. It was simply public hypostasis, private-family ownership, as if it were longitudinal “shareholder assets,” which were distributed, as a rule, according to the quantity of existing cattle among private persons, that is, among separate members of the clan and tribe. Concerning the most Kazakh concept of “clans and tribes,” they were, more likely, unions not of blood relatives, but of free individuals; therefore they allowed the institution of private ownership in general and of land in particular to develop so strongly in Kazakh nomadic society.

Thus, the direct study of sources has led us to a fundamental review of both our own point of view and the generally accepted posing of research questions, to an indispensability of a new conception of roles and places of the traditional structure of Kazakhstan in the historical transformation of 19th- and 20th-century Kazakh society.

Scientific Novelty

The scientific novelty of the research presented consists, thus, of an output on a completely different problem construct. The modernization of the traditional structure of Kazakhstan in the research of the transformation of the 19th and 20th centuries only allows for the consideration of the transformation of Kazakhstan’s sovereign period. However, the civilizing measures of Russia and the USSR should be called mainly transformation and deformation, just as, by its semiotic content, the traditional structure of Kazakhstan did not at all suit

the structure of traditional society, and, to the contrary, flaunted the norms of global information society, which to this day have not been advanced by the postindustrial structure of society.

Objective and Research Questions

They should be considered in the framework of precisely this proposed problem. The main goal of this work came about with the definition of the historical functions of Kazakhstan's traditional structure in the progress of humankind. As per this goal, the following primary objectives have been established:

- The examination of the concept of traditional structure as a term of historical science;
- Research into the origin and essence of Kazakhstan's traditional structure;
- An investigation of the character of transformations of the traditional structure of Kazakhstan in the 19th – 20th centuries and their consequences
- The general development of the model (project) of the legal and economic modernization of Kazakhstan in view of and in connection to its historical-cultural specifics, with the revival of the traditional structure of Kazakhstan in the direction of market transformations.

The Research Structure

The structure of this work fully reflects its goals and will consist of four chapters. Chapter 1, "Traditional Structure: The Problem and Method," is oriented by a non-Marxist system of the categorical-conceptual apparatus of historical science. Chapter 2, "The Traditional Structure of Kazakhstan," has two sections, one which is connected to the construction of the conception of the **Kazak** origin of Kazakhstan, and the other to the analysis of the manifestation of the value of **Kazak** freedom in the cultural, political and economic life of Kazakhstan.¹

¹ Editors note: the author's use of the word "kazak" throughout the text is related to an older word in various Turkic languages, which, depending on the language, might also be rendered as "qazaq" or "kazakh." We have chosen to use the transliteration "kazak" here to distinguish it from the ethnonym "Kazakh" and will render all uses of it in bold. This word signified a group or individual that had stepped beyond tribal or clan authority and that existed outside of established structures of power. In the Moghul Empire, for example, young men, as a rite of passage, were required to spend a certain period of time living on their own beyond the clan or tribe; this period was known as "kazaklyk." This term is directly related to the origin of the Kazakhs as an ethnic group, as its first Khans, Kirei and Zhanibek, were labeled kazaks for rebelling against and stepping outside the authority of Abu'l Khaiyr Khan.

Chapter 3, “The Transformation and Deformation of the Traditional Structure of Kazakhstan,” also has two sections, one of which is related to the characteristics of transformation as a historical process that distorted **Kazak** freedom, specifically in the life of Kazakhstan in the 19th century, and the other to the characteristics of deformation as a process of the historical elimination of **Kazak** freedom in Kazakhstan. Chapter 4, “The Modernization of the Traditional Structure of Kazakhstan at the Turn of the 20th and 21st Centuries,” relates to the characteristics of modernization as a historically necessary process of the revival of Kazakh traditions of freedom in the legal and economic reforms of sovereign Kazakhstan, with consideration of the means to the establishment of freedom as the main value and ethno-dominance of the Kazakhstan nation.

Methodological Foundation

In the given work we were guided, above all, by the methodology of world-wide historical research, which has been specifically developed by the author for the carrying out of the given research as a theory for historical science on the basis of the philosophical pillars of the information-system approach of C.V. Grisyuk (Almaty, the Center of Humanities Research, Lectures of the Almaty School of Management, 1993) and general scientific positions of the systemic-thought functioning approach of G. P. Shchedrovitskovo (Moscow, the Moscow Methodological Circle, Lectures of the Kaliningrad Higher School of Management, 1990).

G.D. Serovaisky’s methodological directives on concrete historical research (Alma-Ata, Kazakh State University, 1988), the traditional opinion of which leading historians of Kazakhstan have valued, have played a considerable role also.

It is necessary to note the special role of the ideas of the founder of the Kazakh school of law L.V. Dyukova (Alma-Ata, lectures of the Almaty school of management, 1993), whose knowledge in the field of the theory and history of law has been acknowledged for a long time in the Republic of Kazakhstan.

The authoritative theological elucidations of B.P. Iz’yashchev (Alma-Ata, lectures A.Sh.U., 1993) doubtless provided help, especially regarding the theory and history of esoteric aspects of religious doctrines.

In economic history research, it is important to emphasize the conceptual role of marginalism in general (A. Smith, A. Marshall) and the marginalist postulates of F. Khaiek and P. Kheine in particular.

Regarding the ethnological aspects of our research, L. N. Gumilyov's theory of ethnic history (L.G.U., 1989) should be mentioned, although with a known degree of caution.

Resource Base

Characterizing the main historical sources upon which the given work leans, we consider it important to point out the modern approach in source study, according to which it may be included in the category of historical sources any text, the analysis of which establishes the reliability of this or that with regard to a social event.

It especially concerns the fundamental research in historical science, strictly using the rules of citing authors of primary sources, but not falling, in the expression of Gumilev, "into their captivity." The historical data in those fundamental works is not only strategically generalized and subjectively processed, but also critically assessed, which makes them even more representative of actual socio-political structures and relations than primary sources, the authors of which have often been interested in the distortion of actual facts or conditioned by historical and cultural circumstances.

In this sense we quite rightfully used as a source B.R. Vladimirtsov's classic work, the 1934 edition of "The Social Order of the Mongols. Mongolian Nomadic Feudalism." About it, the author himself told his wife Lydia: "Few understand, what work and what pressure is necessary to write such a book... Let this book serve as material not only for criticism, but also for creative scientific work in the field of Mongol history."

It is thought that Boris Yakovlevich quite understood the bibliographic value of the work, just as S.F. Ol'denburg, in an obituary dedicated to him, noted: He was not only a fine Mongolist, linguist and philologist, but "he was a historian, first and foremost" (*Izvestia* A.N. USSR. 1932. No. 8. Page 668). Considering, moreover, that Boris Yakovlevich studied among such famous professors of the Mongolian department of Petersburg university as Kotvich and Rudnev, it is necessary to note the sensibleness of their work with a great amount of historical material from primary sources, as well as the logical reconstructions by them not relating to this material, but typically Soviet characteristics of ancient Mongolian steppe life as pre-feudal and "bowing" before this "certain" conclusion, dangerously contradicting Soviet historiography. In particular, this concerns the oppositions to **aul** and **kuren** ways of nomadism and masked the extermination of the ancient Mongolian **Kazak** population in the history of Mongolian nomadic feudalism.

The knowledge presented by this work has played a leading role in the reconsideration of the origin and essence of the traditional structure of Kazakhstan, in the reassessment of the ties between the **Kazak** empire of Genghis Khan and the Kazakh khanates.

It is possible to relate the research of Ch.Ch. Balikhanov, N.A. Aristov, A.N. Kharuzin, A.I. Levshin, V.V. Radlov and others to the category of representative sources used in the given work, in so far as the named authors were contemporaries, witnesses and eyewitnesses to Kazakh history; although their data for some reason until now have been occasionally received only as scientific hypotheses and have been subjected to their appropriating criticism, instead of being analyzed as evidence.

It is particularly interesting to examine Levshin's and Radlova's acclaimed and fundamental works. Levshin's generally negative, and in the words of V.I. Vanshtein, even "chauvinistic" attitude toward nomadic Kazakhs makes his positive assessments of some aspects of Kazakhs' way of life more trustworthy and convincing. The same relates to Radlov, whose negative appraisal of aspects of Kazakh society render the historical data used in his argument more trustworthy in view of his "undisguised" sympathy toward Kazakhs of the 19th century.

Regarding reduction of the historical information it is also possible to mention the research of more modern writers: A. Avtorkhanov, M. Voslensky, N. Masanov and N. Amrekulov, Z. Artykbaeva and Z. Abylkhozhin.

Approbation of work

The results of the given research have been reported at the all-republic scientific conference of 1993 (held June, 21-22), "The Theoretical-Methodological Problems of the History of Kazakhstan" and at the all-republic scientifically-practical conference of 1995 (held April 20), "Modernization: World Experience and Modern Kazakhstan."

The work has been reviewed by the departments of Kazakhstani history and ethnology at Kaz.G.U. Al'-Farabi and has been recommended for further progress.

Basic Theses

The conclusions of the present research, on the one hand, encounter the active opposition of the scientific world, and yet on the other hand, they still manage to explain the sharp distinction of Kazakhstan from Asia and the East, especially with regard to liberalism. Whether or

not it will lead to systematic proof to be used in their refutation, it is obviously important to us to acquaint the general public with the prospective development of this historical idea.

The history of humankind as a unified, worldwide historical process of the individualization of personhood and the development of freedom is divided into not so much socioeconomic structures as traditional, agrarian, industrial, and information stages of progress. The basis of this proposed division lies not in the growth of productive forces, but in the capabilities of social interoperability (interaction). And specifically, by the given criterion the nomadic civilization of Kazakhstan can in no way lead to either a traditional or agrarian stage of historical social development.

The “traditional” structure of Kazakhstan was a semiotic framework of connection between the **tengeri** faith in the equity of freedom, a polyarchical regime of “the public contract,” and an unconditional priority of private-family property. In that way, the structure expressed and preserved **Kazak** freedom, defining, above all, a united regional individualism and a social orientation toward narrow but open association. Vivid examples of this unity were the **batyrs** – the solitary knights of the steppe, seeking only glory in the populace. In this way, unity brought to mind a mechanism of functioning, not of a traditional, but more specifically, of an original information society.

It seems the Kazakh ethnos from the earliest times was made up of nomadic communities of the ancient Germanic type, that which gave rise to the West, to the Anglo-Saxon world of freedom. Caesar’s reports (notes about the Gaul War) directly highlight similarities not just in the nomadic life of the ancient German peoples and the Ka’zakh (nomadic Kazakhs), but also in their moral values. In particular, it is a question of the general contempt for agriculture, as well as the love of individual freedom and idleness. **Kazak** freedom as the essence of Kazakhstan’s traditional structure represented a unique social phenomenon and developed as a result of the Kazak origin of such a political generality as Kazakhstan.

The **Kazak** origin of Kazakhstan means the formation of ethnos not on an autochthonous basis of clan-tribe relations, but on the basis of a continually negotiated-political public contract between the wildly different “motley” anthropological and ethnic elements, which were, from the beginning, united only by the “free state” of their social dignity (status).

The ethnonym “or Kazakh” has an ancient Turkic origin and unequivocal sense of “a free way of life,” resulting, according to Bartold,

from flight in the deserted steppe and a break from their own social environment, namely from their clan, tribe and state. Such a concept of the **Kazak** origin of Kazakhstan allows the beginning of Kazakh statehood or, more specifically, the contested-political generality of Ka'zakhs, to start, not from the 15th century, but as is generally understood, from at least the 10th through 11th centuries, when Firdouci and Porfirorodny remember "Kazakhii" and "Kazakh" khans.

By the 13th century the **Kazaks** had extended across the eastern part of the Great steppe (Mongolia) and acquired it on behalf of Genghis Khan, the founder of his own world empire, named "Mongolian" in honor of the people from which it came and the tribes which "pursued" it owing to their aversion to the **ayl** way of nomadism. The **ayl (Kazak)** way of nomadism had been "solitary," "vagrant," "rich," in sum, an individually ordered communality, and therefore required the liquidation of the indigenous (collective) image of the Great steppe way of life with a view of the general security of the **Kazaks** or Kazakhs.

Genghis was a staunch opponent to the clan-tribe division of the nomadic population. The events connected to his life and activity, and to his eminence as a unifier of "the **Kazak** gangs of **batyrs** and general vagrants," consisting of clans and tribes of a new type (a horde of a wide-ranging taxonomic level), who were reflected in the national ethnogenesis "Alash" as an act of the creation in the Great steppe of a state type of "public contract." The ancient Mongol nomadic empire thus represented the sovereignty of people of a "free state" ("long will"). Lawmaking and justice had been separated from Khan authorities, in which competence remains only in law enforcement and protection.

But executive authority was also, in turn, strictly divided into civil, military and tax administrations. The stereotypical perception of Genghis as a "blood-thirsty eastern despot," which was not in keeping with reality, was created by historians of Islamic persuasion. The so-called "Mongol-Tatar yoke" favorably affected the original development and association of the West and East, and the cultural and economic cooperation of the countries associated with the Great steppe. It did not interfere with their "self-management." Therefore, their population remained a personally dependent social group, except, of course, that which had the courage to cave to the **Kazaks** of the steppe regions. The Golden Horde did not return them.

After the collapse of its empire the **Kazaks** as the highest stage of nomadism gradually localized in Kazakhstan and assumed more expressed forms of anthropological characteristics and ethnic consciousness, although the Kazakhs themselves up to the last related

themselves as before to different people. With regard to the first question of “What kind of people are you?” they proudly responded with the name of their **Kazak** tribe, reckoning themselves as Kazakhs as a class of “free people” as if such order goes without saying. Kazakhstan as a United States of the **Kazak** hordes really represented the “United States” of the nomadic “people-states,” constantly competing with themselves as ethnopolitical associations. Therefore every modern Kazakh up until now knows or has heard almost all the names of the major tribes and clans of Kazakhs without exception, in contrast to other people, completely experiencing ancestral relationships like blood-related ones. All Kazakhs remember their “tribes,” and not by virtue of patriarchal vestiges, but simply because it is their civil nationality.

In this way, the essence of “traditional” Kazakhstan as a self-forming state was built upon the freedom of the particular, internal political condition of its members - a state which was incompatible with feudalism and patriarchy and which, after accession to Russia, continually declined until it was obliterated once and for all during Soviet times. Therefore, all historical transformations of the “traditional” structure of Kazakhstan in the 19th century came to be called transformed, in so far as the “traditional” structure of Kazakhstan had been altered and its form distorted. Still, it kept its essence and successfully adapted to the Western industrialization of Russia’s government, as well as to the Eastern imperatives of the Russian empire.

According to this, on the one hand, numerous Kazakh peoples have significantly increased without it. On the other hand, it began to find patriarchal features of the Eastern character, which existed in it only as elements of various ethnic archaisms.

In the 20th century all historical transformations of the “traditional” structure of Kazakhstan should be named deformation, in that in Soviet times the “traditional” structure of Kazakhstan was reformed and collapsed in essence – accompanied, on the one hand, by mass victims of the Kazakh population, and on the other – the “deletion” and “dissolution” of values of **Kazak** freedom in the massive migrations of an agrarian population in light of the population of other Soviet republics.

Kazakhstan became a part of the USSR, as an agrarian eastern society at the industrial stage of progress. The historical idea of “the Kazakhstani tragedy” of the 1930s maintains that the sedentary collectivization in Kazakhstan was the organized means of Soviet industrialization in the business of liquidating the **Kazak** way of life,

which was incompatible with the communist (totalitarian) values of the marginalized, mass society. After “the Kazakhstani tragedy” Kazakhstan became a valid Soviet republic.

Communism, the industrial ideal of agrarian-eastern society, was reflected in the “collective unconscious” of the “Soviet people” as a global, historical, and cultural conflict of the industrial West and the agrarian East, which split the mass consciousness of marginal persons and created those very conditions of the establishment of the Soviet structure of discourse with the allocation of work as the main value and the nomenclature as the actual basis of social stratification of a “classless” society. The totalitarianism of Soviet management, in its reflection of the “individual subconscious” of marginalized persons as a conflict between direct feelings and mediated by instincts of self-preservation, also split its consciousness. Thus, mass marginalized “Soviet people” represented not so much a transition from rural culture to urban, but the “seizing” of the uncultured space between objective and subjective paradigms of property.

The historical function of Soviet industrialization consisted of the industrial development of the agrarian East. Therefore, the subject of Soviet industrialization was the state, and not a set of private persons. Soviet industrialization in this sense also represented itself as the process of the mass marginalization of Soviet society.

All specified processes of the agrarianization of Kazakhs were so fully developed in the Soviet Kazakhstan of the second half of the 20th century, that even now the scientifically proved classification of the “traditional” structure of Kazakhstan as structures, not traditional and not agrarian, but of an original and open society more similar to the industrial and information stages of humankind’s progress, seems to the scientific world “wild” and “absurd.”

At the present stage, Kazakhstan is transitioning to the market, as the world community – at the information stage of its own progress, out of necessity renews, self-replicating informational elements of the “traditional” structure of Kazakhstan. However, this process of the legal and economic modernization of postsocialist Kazakhstan is aggravated, on the one hand, by the post-totalitarian policy of the state, and on the other – hand by the so-called “revival of national culture,” at the heart of which lies the expansion of agrarian-Eastern imperatives of the subethnic group of pre-Syr Darya Kazakhs, arbitrarily named “Southerners.” And in fact the pre-Syr Darya, or, more accurately, “Tashkent-Kokand” subethnos up to the 20th century, under the testimony of contemporaries, has fallen under the influence of

Central Asian despotism and sometimes has even directly reported to Tashkent, rather than distinguishing itself from all the other nomadic peoples of Kazakhstan.

The people of Kazakhstan now have the advantage of an authoritative mentality, but it is impossible to reconcile with it and adapt to it. On the contrary, it is necessary to actively investigate, formulate, and propagandize norms of free legal justice and market morals, coordinating them with the pre-Soviet historical specificities of Kazakhstan. Tying the legal and economic modernization of post-socialist Kazakhstan to revival and renewal, and to modern economic, political and cultural values of Kazak freedom, it is possible to achieve quite the working model of the introduction and progress of open society in Kazakhstan, to provide the conditions of united reform, a non-ethnocratic Kazakhstan nation – new, as a matter of fact, in all of the world history of civil society, professing the universal religion of freedom and laying claim to the role of the center of the global information society of the future.

Рецензия на рукопись книги К.И. Нурова «Казакстан: национальная идея и традиции»

Согласно устоявшимся научным парадигмам, понятие «традиционная структура» симметрична определению «традиционное общество». Под ним классифицируются дорыночные социумы, выстраивающие свое бытие строго в плоскости исторически заданных и неизменных социально-экономических и социокультурных матриц, т.е. в совокупности стереотипов, обретших сакральный статус традиции

Традиционные структуры могут достаточно быстро изменить свое сущностное социально-экономическое качество под воздействием рыночных трансформаций. Однако последние не способны столь же быстро и радикально трансформировать довольно стойкие проекции аграрно-традиционного массового сознания, которые способны воспроизводиться на протяжении не одного демографического поколения.

Реалиями, как это убедительно демонстрирует исторический опыт, является и то, что стремительная модернизация очень часто оборачивается, точнее, сопровождается ревитализацией (оживлением) былых канонов и императивов традиционной структуры.

Понятно, что игнорировать этот феномен нельзя. Более того, следует не забывать, что любой исторический опыт (а былые традиционные структуры часть его) всегда позитивен. И прежде всего в том смысле, что он дает богатейший мыслительный материал, подводящий к рассуждениям о настоящем. А это актуально, поскольку сегодня наше общество, вступившее на крутые извивы своего развития, обращается к истории с тем, чтобы, в числе прочего, найти в ней опору в своих попытках разобраться в сложнейших явлениях и процессах, ибо, как справедливо напоминает выдающийся мыслитель Клод Леви-Стросс (Структурная антропология. М., 1983. С. 19–20), «только взгляд на историческое развитие позволяет взвесить и оценить элементы настоящего в их внутренних взаимоотношениях».

В данном контексте становится понятным, что история традиционной структуры Казахстана несет в себе весьма рентабельный, с позиции сегодняшнего дня, дискурс. Особенно когда общество находится в поисках национальной идеи, способной консолидировать социум, эффективно мобилизовать его на нынешние и грядущие модернизационные устремления. И здесь, повторяем, как никогда востребованы исследовательские изыскания, которые апеллируют к прошлому не просто с целью его уточнения, пересмотра или констатации, но со стремлением обнаружить и обосновать тот позитив, который может быть продуктивно интегрирован в настоящее.

Контрарное противопоставление «традиционные структуры — современные структуры», с его категоричностью и безальтернативностью, как видится это сегодня, достаточно тупиковая парадигматика (последние события в странах Магриба дают очевидный повод к этому).

В рукописи книги К.И. Нурова дается масса интересных наблюдений, способных учитываться в современной практике развития нашего общества. Можно соглашаться или не соглашаться с некоторыми положениями его книги, но историческая наука — это, как замечали еще ее классики, спор без конца, без которого она обречена на застой и догматику. Но любая попытка выдвинуть некие пионерные идеи, если, конечно, они исходят от профессионалов, а не от любителей от истории, должна восприниматься думающей аудиторией. Тем более что (здесь мы вновь это подчеркнем) автор рукописи пытается увидеть и проанализировать в прошлом (традиционная структура) то, что, возможно, приемлемо в настоящем. Достаточно рационально, с научной точки зрения, он в заключение рукописи пишет: «Соединяя правовую и экономическую модернизацию постсоветского Казахстана с возрождением и обновлением экономических, политических и культурных ценностей казахской (казахской. — Прим. Ж.Б.) свободы, можно добиться вполне рабочей модели внедрения и развития открытого общества в Казахстане...».

Думается, книга окажется полезной для развертывания и обсуждения новых аспектов дискурса по поводу национальной идеи. Именно в связи с этим мне представляется необходимость ее издания.

31.01.2011

Рецензия на рукопись книги К.И. Нурова «Казакстан: национальная идея и традиции»

Работа построена на анализе фактологических материалов по традиционному хозяйству, социальному, политическому устройству традиционного казахского общества XIX – начала XXI века, на основе работ Б.Я. Владимирцова, Ч.Ч. Валиханова, Н.А. Аристова, А.Н. Харузина, А.И. Левшина, В.В. Радлова, Н. Масанова и Н. Амрекулова, Ж. Артыкбаева, Ж. Абылхожина и др.

Не секрет, что историческая наука нынче переживает не самые лучшие времена. Действительно, многие методические приемы и методологические ориентиры исторической науки нынче требуют принципиального пересмотра, отчасти безнадежно устарели. Но нельзя сказать, что историческая наука переживает глубокий кризис. Достижения есть и в части накопления эмпирического материала, и в части анализа и исторических обобщений.

Точка зрения автора относительно этапов естественно-исторического развития человечества состоит в разделении хода истории по типу социального взаимодействия. Причем делается попытка совмещения типов общественно-экономических формаций и типов социального взаимодействия и на этой основе деления истории человеческого общества на традиционное, аграрное, индустриальное и информационное общества.

Мысль автора: «Просто кочевничество как социальная культура и отдельная, как бы «параллельная» отрасль человеческой истории имеет собственную эволюцию и развитие: от пастушества через номадизм к казачеству». Это интересное суждение. Но здесь сравниваются не совсем совместимые понятия. Ведь кочевничество – хозяйственно-культурный тип, а казачество – это этно-, социокультурная общность со своим особым образом жизни. Поэтому вряд ли будет правильно такое построение.

В свое время известный немецкий философ, теоретик культуры О. Шпенглер, резко выступив против традиционного в историографии европоцентризма и «монотонной картины однолинейной мировой истории», широковещательно назвал свою концепцию локальных

цивилизаций «коперниковским переворотом» в трактовке всемирной истории. Вообще, концепция плюрализма и внеисторической многолинейности культурно-исторического процесса была выдвинута в трудах Шпенглера, Тойнби, Сорокина, Данилевского и др.

Концепция автора, в той или иной мере, своими идеями многолинейности развития человеческого общества примыкает к неоеволюционистским взглядам западной школы этнологии.

Исследователь, как и представители британской социальной антропологии, вслед за А.Р. Рэдклифф-Брауном важное значение придает изучению социальных систем, точнее, социальных структур как основного объекта научного исследования.

Работа построена, частично, на анализе значения этнонима «казах». Автор приводит его различные интерпретации в виде как «наездник», «кочевник», «передовой воин», «степняк», «бродяга», «удалец», «скиталец», «беглец», «свободный», «вольный человек».

Основная стержневая идея, проходящая красной нитью через всю работу – казачество (что и составляет суть менталитета казахов) – является моделью, образцом свободолюбия, природной чистоты, добропорядочности, открытости, прирожденного интернационализма и т.п. и необходимых, недостающих в современном мире положительных качеств. Это, мне кажется, отчасти верно. И действительно, некоторые из указанных качеств у казахов проявляются ярче, чем у многих других этносов.

По утверждению автора, «казахья свобода, как сущность традиционной структуры Казахстана, имела место и пронизывала все основные системы казахского кочевого общества: культуру (систему быта), политику (систему управления) и экономику (систему хозяйства)»... и «что «дикая свобода» была связана с «кочевой жизнью» вовсе не прямым образом и сама по себе составляла наивысшую ценность в иерархии ценностных ориентаций казахов как казахьего народа».

Вообще, я согласен с автором, когда он говорит, что «этнической доминантой казахской народности была именно казахья свобода, то есть свобода внутривнутриполитического состояния каждого члена общества, не зависящая от этнического и социального происхождения и предполагающая не только реальное господство частной собственности и личное непосредственное влияние на государственные решения (откочевка, игнорирование и даже нападение), но и определенное сексуальное равноправие, свободу любви». Но преувеличивать роль этого, в большей степени психологического фактора вряд ли правомерно.

В работе по вопросу происхождения казахского (казаческого) этносоциального организма проглядывает идея гиперболизации субъективных психологических факторов. По биопсихическому детерменизму вся жизнь общества понимается как производное от поведения отдельных индивидов, в каждой культуре доминирует какой-то один психологический принцип, определенный импульс, склонность, идея, цель, которая объединяет в единое интегрированное целое поведение индивидуумов в данном обществе. Автор утверждает, что особая склонность казаков к свободе и определяет особенности их культуры. Рассматривая общество как механическое соединение отдельных индивидов, бихейвиористы видят в поведении этих индивидов основной фактор, основную причину исторического процесса. Такая идея, на мой взгляд, проглядывает и в данной работе. В этом отношении отдельные идеи автора данной книги сближаются с субъективно-идеалистической концепцией И. Хэллоуэлла и других этнопсихологов США, точка зрения которых близка к волюнтаристской концепции, которые видят причину общественного развития в свободной воле отдельных личностей.

В условиях даже раннего казачества полной свободы личности быть не могло. Полное обособление индивида тогда было равнозначно его гибели. В условиях кочевого хозяйства индивид мог существовать, только объединившись в общину, где результаты труда каждого принадлежали всем. Следствием этого и вместе с тем необходимостью сохранения данной общины была крайне жесткая регламентация жизнедеятельности составляющих общину индивидов.

Автор до конца не смог доказать, чем именно, какими культурными явлениями мотивируется, программируется, функционирует и развивается активность казаков в борьбе за свою свободу. В работе способы человеческой деятельности (поведения) часто лишь постулируются, без должного обоснования. В этом отношении его подходы близко напоминают концепцию одного из наиболее влиятельных представителей антропологии США Дж. Стюарда, который характеризует культуру как совокупность способов поведения, социально передающихся из поколения к поколению благодаря научению.

В вопросах личной свободы надо было бы обращаться к работам Э. Ликок, к историко-материалистическим схемам поведенческой психологии З. Фрейда, к теории интегративных уровней, к трудам советского психолога Л.С. Выготского.

Заслуживает одобрения интерпретация модернизации традиционной структуры Казахстана в XIX веке. Касательно положительных и отрицательных сторон модернизации традиционной структуры Казахстана в составе России писали многие, и автор данной работы, в основном, излагает общеизвестные вещи. Причем, как и его предшественники, он так же мало внимания уделяет духовной стороне порабощения и трансформации традиционной структуры Казахстана. А они имели место, причем глубокое влияние оказали на трансформацию и модернизацию нравственных устоев традиционного общества. Я вполне согласен с мнением автора о том, что «традиционная структура Казахстана, следовательно, в XIX в. была, скорее, трансформирована (трансплантирована) как в положительном, так и в отрицательном смысле. В положительном — она успешно приспособила свой оригинальный «индустриально-информационный» характер к европейским индустриальным формам жизни: личная свобода, атрибут индустриального общества, в ней уже была... В отрицательном — ей пришлось приспособиться заодно и к восточным условиям российского бытия: столкнуться и испытать на себе административные методы управления, повсеместность проникновения исламского просвещения и моральных норм «оседлого» аграрного быта, а также значительное обнищание».

Далее исследователь верно заключает: «Казахи, конечно, не исчезли как общество и не деградировали как личности, более того, они значительным образом умножились и приобщились к общемировой культуре через посредство присоединения к России. Но указанная трансформация их духовной культуры стала «первой трещиной» в казахской системе нравов и быта; обеспечила условия дальнейшей трансформации их политической жизни, что для казахского образа жизни имеет уже критическое значение. Естественно, что в этой «критической точке» кочевые казахи проявили завидную гибкость и упорство в деле сопротивления политическому стеснению их жизни. А политическое стеснение было, в принципе, ошутимо».

Что касается аналитических суждений автора по поводу модернизации традиционной структуры казахов при советской власти, то она очень правильно оценивается как деформация: «Отличая преобразования традиционной структуры Казахстана в XX в. от ее трансформации XIX в., необходимо называть их деформацией, поскольку деформация означает главным образом не просто видоизменение или искажение формы, но и ее разрушение. Деформация разоформляет содержание, вследствие чего сущность его теряет свое

системное, формообразующее значение... Советская индустриализация как промышленное развитие восточного типа напрочь лишила традиционную структуру Казахстана формирующего, системного значения в воспроизводстве деятельности общества Казахстана как социальной системы».

В рецензируемой работе сама система и составляющие традиционной структуры Казахстана специально не анализируются по отдельности, в этом вопросе автор отсылает читателя к трудам Абылхожина, Масанова и др. Надо было бы начинать именно с этого. В этом отношении автору можно было бы порекомендовать хорошо ознакомиться с трудами структуралистов, в особенности не помешало бы обратиться к методам структурного анализа К. Леви-Строса, которая высоко оценивается мировой этнологической и социологической наукой.

Относительно модернизации традиционной структуры Казахстана конца XX — начала XXI в. я совершенно не разделяю взгляды автора. Это касается вопросов современной структуры власти, фактической функции ветвей власти, свободы личности, демократических прав и т.п.

Я не согласен с концепцией автора, который вслед за Харузиным утверждает антропологическую, этнокультурную неоднородность казахов. На самом деле в генетическом отношении совершенно однородных этносов почти не бывает. Действительно, территория Казахстана, по крайней мере с эпохи бронзы (XVIII—X вв. до н.э.), была той территорией в Евразии, где происходили интенсивные процессы этнических взаимодействий, взаимопроникновения, взаимовлияния. Этот процесс все больше усиливался в эпоху раннего железного века, в тюркский период. Монгольское завоевание не оказало существенных влияний на этнический состав, характер и направление этнокультурных процессов. Мне не совсем понятны мысли автора, связывающие казахскую (казахскую) свободу с «людьми длинной воли» Чингисхана.

Мне импонирует несогласие автора рецензируемой книги с мнением Н. Масанова и Н. Амрекулова, которые в свое время утверждали: «Трагизм казахстанского суверенитета, его незрелость и преждевременность в том и заключается, что реально... казахи как сельское меньшинство казахстанского общества еще не могут выступить доминирующей силой, ведущей за собой вперед все остальные народы по пути рынка и демократии. Наоборот, это положение их как сельского патриархального этноса тащит его назад, делает сторонником этнократического (национального) государства, препят-

ствующего развитию частной собственности на землю и средства производства, рынка и демократического гражданского общества». Идея казахского государства объективно приводит к тому, что она выступает против исторического прогресса, частной собственности, рынка и, как это ни парадоксально звучит, работает против экономического развития и процветания казахов...».

Дискутируя с Н. Масановым и Н. Амрекуловым по достаточно принципиальному вопросу «о роли казахского этноса (национальности) в переходе к рынку, его культурного значения в процессах современного обновления Казахстана, в вопросе о сущности казахской идеи, о ее роли и месте в деле образования этнодоминанты многонационального народа Казахстана и успешного содействия возникновению единой казахстанской нации, К.И. Нуров утверждает: «Сама же казахская национальность... вполне может и должна сыграть роль базового и титульного субстрата индустриальной... казахстанской нации, единого по своим этническим признакам многонационального народа Казахстана... Ничего ущербного для себя в этой исторической роли казахская национальность не должна видеть... Казахская национальность есть прежде всего средство перехода названия «вольного образа жизни» от имени древнего народа к имени современной казахстанской нации, которая должна возникнуть в качестве правового государства многоэтнического и открытого общества. Именно в этом и состоит прогрессивность «казахской идеи».

Очень отрадно, что автор поднимает вопрос о «казахской идее». По моему мнению, государствообразующее, языкоопределяющее, культуроопределяющее начало казахского этноса будет иметь место еще долго. А что касается понятия «казахстанского народа», то я это воспринимаю как понятие гражданско-политико-социально-экономического смысла, а не этническое. Это понятие примерно аналогично имевшему в советское время место термину «советский народ». Действительно, к концу 70-х годов XX века сформировались определенные первоосновы новой исторической, социально-экономической, политико-идеологической общности, как «советский народ». Я не исключаю, что в условиях суверенного Казахстана через определенную историческую перспективу сложится новая социально-экономическая, политико-идеологическая, гражданско-ментальная историческая общность «народ Казахстана». И в этом многоаспектном, духовноконсолидационном процессе, который выражается в формировании общегосударственного единого языка, единой в своей основе национальной культуры, менталитета роль

казахского этноса как государствообразующей титульной нации будет все больше возрастать. Но при этом казахский этнос должен будет нести историческую ответственность за сохранение социально-экономических прав, национальной культуры, этнических традиций всех этносов Казахстана.

Проблема маргинализма в нынешних условиях действительноности Казахстана, на мой взгляд, приобретает несколько иной смысл, чем в свое время думали Н. Масанов, Н. Амрекулов, в том числе и автор данной книги. В настоящее время сельское население неплохо адаптируется к городской жизни, городской среде. Ибо в большинство крупных городов с 90-х годов XX столетия происходила очень активная миграция сельского населения. В настоящее время, по моим грубым подсчетам, больше половины населения городов республиканского и областного значения составляют бывшие сельские казахи (я сюда отношу и тех казахов, кто в городе проживает уже немало времени, но в первом, частично и во втором поколении). Они с собой привнесли в городскую среду немало традиционных ценностей, таких, как гостеприимство, открытость, честность в какой-то мере, готовность к взаимопомощи, взаимоподдержке и т.п. Правда, рыночная жизнь за очень короткий срок существенно меняет менталитет и сельского жителя, в целом народа. Сейчас нет того «береке» (вообще, я затрудняюсь найти точный перевод, даже аналог этого слова в русском языке) между не то что соседями, одноаульчанами, а даже кровными близкими родственниками. Это благодаря вредному влиянию восхваляемого автором данной работы дикого закона рынка, частной собственности как основы нравственности, где нет ни родственников, ни настоящих друзей, ничего свято ценного, кроме его величества денег, капитала, куклы богатства. Я нынче больше боюсь и опасуюсь этого!!!

Мне кажется, в нынешних условиях, и в недалеком будущем, есть опасение стать маргиналами (или типа такого социально опасного слоя) исконно городских жителей, особенно потомства казахов, не знающих своего языка, своих обычаев и традиций. Тенденция развития исторических, этнокультурных, языковых процессов такова, что через определенное время знание казахского языка (конечно, наряду с английским и, возможно, и русским языками), обладание традиционно казахским менталитетом (в его прогрессивных формах и содержаниях, о которых и пишет автор книги) станет предметом гордости, признаком востребованности казахстанским обществом, продвинутой по казахстанским ценностным меркам. И в этих условиях казахи, потерявшие содержательную часть «ка-

зачества», будут переживать, теряться в неопределенности их будущности. С одной стороны, они хотят верить в то, что эти меры по расширению и усилению роли государственного языка, исконно положительного нравственного казахского менталитета — политика временная, с другой — они видят и чувствуют, как общество в целом повернулось лицом к этой государственной стратегической политике. Короче, они сейчас в недоумении, в ожидании чего-то опасного для их личной свободы и места в управленческой иерархии. В настоящее время, на мой взгляд, опасность маргинализма висит над этой категорией казахской молодежи.

Вообще, по-хорошему нельзя противопоставлять русскоязычных и казахоязычных казахов. Это невыгодно прежде всего нам, казахам. Они ведь представители одного-единственного в мире этноса — казахов. Их и в России, в Америке, во Франции и в Африке будут принимать прежде всего за казахов, если даже они в сто раз лучше выучили их язык, приспособились к их обычаям и т.п. Я думаю, по большому счету обе эти группы казахской молодежи равно ответственны перед историей за судьбу своего народа, суверенного Казахстана.

В настоящее время у руля исполнительной власти, идеологической системы, большого бизнеса сидит потомство городских во втором и третьем поколении казахов. Они росли и воспитывались в условиях советской системы, поэтому по объективным и субъективным причинам выросли, становились далеко не казахами, за исключением их широкого лица и узких глаз. В этом отношении вспоминается утверждение Харузина об антропологической разнородности казахов, точку зрения которого поддерживает и автор. Насколько мне известно, по авторитетному заключению казахского антрополога академика О.И. Исмагулова, казахский этнос по своим основным антропологическим параметрам представляет собой единый антропологический тип. Поэтому вряд ли можно согласиться с утверждениями того же Харузина, Левшина и других (на мнениях которых автор книги отчасти строит свою концепцию), что казахи или протоказахи сформировались из «сброта, шайки», выходцев из различных этнических групп. Поэтому приводимые в книге мысли Харузина и других исследователей о «конгломератном» происхождении казахов, о «происхождении казахов из сбродных, так сказать, случайных элементов», о том, «что в казакском народе нет ничего коренного и цельного» — это научно не обоснованные, к тому же тенденциозные рассуждения. К.И. Нурову они нужны были для доказательства «концепции о своеобразном пути» складывания казах-

ского народа. На самом деле эти мысли не заслуживают никакого серьезного внимания и уважения. Вроде не соглашаясь с Харузиным, автор книги тотчас же отмечает: «Но ведь именно это (этническая разношерстность. — Прим. А.Т.) и составляет этническую особенность казахской народности или, вернее, национальности: Казакстан был местом «беглецов» (Диким Востоком, то есть подобным Дикому Западу местом «мировой эмиграции») на протяжении, вероятно, тысячелетия еще до XIII в., если не более, и в определенном смысле оставался таковым и после XIII в.»

Объективно получается, книга, апологетически провозглашая свободу личности, которая стоит выше свободы группы людей, этнической или другой общности, объективно становится апологетом анархии, в лучшем случае американской или прозападной формы демократии. Это не наш путь развития, это не наша демократия свободы личности. Человек, как только выделился из животного мира, животного стада, стал жить по законам человеческого общежития. Законы общежития определенным образом работают и в животном царстве. А в человеческом обществе нет и не может быть полной свободы личности, ибо человек, живя в обществе, должен соблюдать определенные правила общежития, выполнять их, подчиняться им. Так было тысячелетиями. А по концепции автора книги получается, что предки казахов — беглецы, бродяги, неповиновенные, люди длинной воли — сотнями лет осваивали пустыющие, никому ненужные голодные степи, жили сами по себе и на какой-то стадии развития «договорились» и создали государство. Приведем выдержку из книги: «Это уже страна, в которой численность разбойников достигла такого размера, что «весь этот сброд беглецов» больше не может существовать в виде шаек и банд степняков, находящихся в естественном состоянии «войны всех против всех». Даже в преступном мире возникают свои обычаи и законы, своя нравственность, свое общество. Почему же мы должны отказывать в этом естественном моменте казакам X в., тем более что они были несравненно многочисленнее, объединены единой исторической судьбой и беглым социальным происхождением, и, тем более, что они — выходцы из разных народов, живущие на свободе, а не преступники, заключенные в тюрьму». ...Таким образом, «общественный договор» как правовой идеал был реально осуществлен в истории человечества впервые не на Диком Западе в XVIII в., а на «Диком Востоке» уже в XI в., то есть намного раньше и при отсутствии технологических достижений XVIII в.». «Теорию общественного договора» при создании государства или потестарно-по-

литических институтов выдвигали этнологи Запада еще в XIX веке. Рассматривая вопрос возникновения и функционирования государства на Востоке, Маркс также допускал возможность определенного договора между главами соседних и родственных общин. Но все эти концепции, на современном уровне развития исторической науки, серьезно не воспринимаются. На самом деле проблема происхождения и становления потестарно-политических институтов, институтов управления и власти намного сложнее и требует системного подхода и анализа.

Обратим внимание на следующий тезис автора: «Интересным в высшей степени представляется здесь тот факт, что казаки древние, уже ведущие вольный образ жизни, подпали под владычество Чингиса, но о боевых столкновениях при этом мы не находим никаких сведений. Широкоизвестные сведения о сопротивлении кипчаков, о падении Отрара, о покорении найманов и Семиречья не относятся, как это ни «прискорбно», к казакам и к Центральному Казахстану, где они в основном и размещались. По-видимому, это «владычество Чингиса» было органичным для них и для него, и, может быть, поэтому они присоединились добровольно к его империи, или эта империя, которую принято называть монгольской, изначально была их империей, их владычеством». Я считаю такое утверждение совершенно безапелляционным: аргыны и другие племена Центрального Казахстана во времена Чингисхана составляли часть казахского народа. Они тоже вошли в состав владений Чингиса в середине XIII века. А что касается отсутствия сведений о сопротивлении центральноказахстанских казахов против ига монголов, думается, объясняется простой причиной – отсутствием письменной информации по этому региону, как это часто наблюдается в исторических источниках разных времен.

По мысли автора рецензируемой работы, казахские степи всегда были самым неблагоприятным регионом для жизнедеятельности древнего и средневекового населения. Поэтому эти места заселяли только свободолюбивые беглецы, отшельники (говоря словами А.И. Левшина, шайка людей, жаждущих «дикой свободы», «грубой независимости», «необузданного своеволия») типа казачества, и их земли совершенно не интересовали всех соседей вокруг, ибо это была своеобразная, совершенно неблагоприятная экологическая ниша на всем пространстве Евразии. Эти мысли автора завершаются следующим тезисом: «Казакам Казахстана же не надо было защищать свою свободу в западной части Великой степи, так как

Казахстан для жизни кочевых народов, обычно находящихся на стадии родоплеменного устройства, просто неблагоприятен. Особенно это понятно в зимнее время, когда вся казахская степь, называемая Кипчакской волею научных коллизий, имеет обыкновение покрываться льдом и становиться в буквальном смысле Голодной». Я думаю, такое утверждение неверно, ибо территория Казахстана по климатическим условиям близка к условиям той же Центральной Азии и ничуть не хуже для ведения скотоводческого хозяйства, чем монгольские степи и другие соседние регионы на западе и на севере. К тому же еще с эпохи бронзы по берегам небольших рек и озер, позднее и по берегам крупных водных источников параллельно развивалось и земледелие. По моим историческим убеждениям, казахская земля была (и есть) одним из самых благоприятных для ведения скотоводства районов на пространстве Евразии. Об этом ярко и неопровержимо свидетельствуют очень богатые и плотно расположенные на территории Казахстана памятники эпохи бронзы раннего железного века. Сейчас на основе широкого круга археологических источников мы можем, без лишней скромности, заявить, что одним из крупных центров цивилизации Евразии эпохи бронзы и раннего железного века (отчасти и средневековья) явилась территория нынешнего Казахстана. Эта ведущая роль протоказахской земли на всем пространстве Евразии была также связана с тем, что она была также одним из ранних и богатых центров металлургии.

Не согласен я также со следующими выводами автора: «Таким образом, Казахстан, как земля и стан древних казаков, не привлекал не только окружавшие его «восточные деспотии», включая российскую, но и кочевые племена восточной части Великой степи, что повлекло за собой отсутствие у казаков Казахстана такой военной, глубоко профессиональной организации, как у «казаков татарских», то есть «монголов» Чингисхана». Это тоже неверное суждение, население Казахстана и в древности, и в средневековье было в военном отношении достаточно организовано, о чем свидетельствуют многочисленные исследования. Это прежде всего связано с тем, что территория Казахстана, богатая оловом, медью, железными рудами и другими благородными металлами, еще с эпохи бронзы была одним из главных центров производства металлических орудий.

Мне кажется, в оценке географической среды Казахстана как экологической ниши автор все-таки не прав. В последнее время вслед за представителями экологической антропологии (Дж. Стюард, Э. Сэмпл, Э. Хантингтон, О. Мэсон и др.) многие исследователи особо обращают внимание на взаимовлияние общества и географи-

ческой среды и определяющую роль в этом процессе придают последней. Не знаю, знаком ли автор книги с этими этнологическими концепциями (но в бытность его студентом исторического факультета я им читал лекции по многим этим направлениям и школам в этнологии и социальной антропологии), но в этих вопросах он объективно становится сторонником самой упрощенной формы географического детерминизма.

Нельзя согласиться с утверждением: «Казахская национальность формировалась и представляла собой именно «не что иное, как политически цельное, но этнографически и антропологически разное племя», создавалась изначально как «политическая нация» Ясперса, то есть в качестве народа, обладающего внутривнутриполитической гражданской свободой». А мы, профессиональные историки, глубоко убеждены, что формирование казахской народности происходило теми же путями, какими прошли большинство этносов Евразии.

В одном разделе работы автор приводит параллель между менталитетом, психологией американцев и казахстанцев. Может быть, это отчасти и верно. Мне кажется, в подтексте мыслей автора проглядывает идея об идентичности условий и характера формирования американского и казахского (казаческого) — казахстанского народа. Якобы оба они формировались из сброда разных этнических групп. Если есть таковой подтекст, то я с этим категорически не согласен. И не согласен я с изначально стержневым постулатом автора по этногенезу казахов — как результат стихийного стечения сброда, шайки отшельников, ищущих свободу людей, отколовшихся с различных образований от раннего, позднего средневековья до XVIII века.

Суждения автора: «Казахи по историческому происхождению и социальной сущности — народ западный, хотя и существующий на Востоке. Более того, если сравнить казачий путь Дикого Востока с ковбойским путем Дикого Запада, их можно назвать «эмигрантским» народом. (Вообще, такое суждение, даже в том случае, если оно взято в кывычки, имеет под собой опасную перспективу, я с ним категорически не согласен. — Прим. А.Т.). Отсюда их тяга именно к США. Известно, что современные, городские казахстанцы предпочитают большей частью работать именно с американскими представительствами и фирмами. Простые же американцы находят Казахстан серьезно отличающимся от Средней Азии (в том числе и от современного Ташкента) в части вестернизации. Некоторым Казахстан кажется более близким американскому психоло-

гическому складу, чем остальные страны СНГ, даже если они жили до этого достаточно долго в России». Действительно американский народ, американская нация (если она существует в действительности) и казахстанский народ и казахская нация никакому серьёзному сравнению не подлежат. Условия их формирования достаточно несхожие, глубина и прочность этнических корней несравненно разные. В США нет титульного, государствообразующего этноса, и наконец, мы — казахстанцы в целом все (и этнические русские, и украинцы, и немцы, и корейцы, и турки и др.) все пока что этноориентированные нации, каждый имеет свою этническую культуру, язык, хотя в условиях совместного продолжительного проживания (первой волне переселенцев уже около 300, последней около 60 лет) у нас сложилось много общего и в культуре, и в менталитете, языке и т.п.

Казахстанский народ составлен из множества этносов, имеющих свои этнонимы, знающих и практикующих свою этническую культуру и т.п.

Мне не совсем понятна отрицательная оценочная позиция автора в отношении «южан» — южных казахов, к которым он, вслед за своими предшественниками (Харузин, Бартольд), относит присырдарьинских казахов. Мне как этнографу известны определенные этнотерриториальные особенности групп казахов в оттенке характера, психологической характеристики, менталитета и т.п. А так резко выделять особый отрицательный менталитет какой-то части единого в своей основе казахского народа в качестве «регрессивной, вредной» или не типично казахской, неправильно. К тому же лобой намёк на такое разделение казахов представляет опасность для нашей этнической целостности. Для такой серьёзной публикации такие газетные приёмы неприемлемы

Концепция автора о происхождении казахских родов, племен и жузов сводится к следующему: «Превращению этих «шаек» в казахские роды и племена, имеющие подчас названия древних, то есть доказачьих, родов и племён, способствовал, по всей вероятности, и кочевой образ жизни. Казахстан как обширная и глубокая степь хотя и имеет чёткие границы, но при кочевом и вольном образе жизни не мог подлежать внутреннему разграничению между древними казаками. Поэтому, чтобы спорить, уже между самими «шайками» и между регионами этих «шаек» исподволь сложилось разделение казачьего союза на роды, племена и жузы. Также исподволь и наряду с этим такая система «родоплеменных» объединений приобрела политический характер, тем более что казахский

этнос складывался, как это мы установили ранее, больше как «политическая нация» по единому культурно-бытовому образу жизни, чем как антропологическая народность». Вообще, нормальный, общепринятый путь складывания этносов разных уровней происходит следующим образом: сначала формируются роды, затем они, разросшись по численности, перерастают в союз родственных родов — в племена. Племена со временем перерастают в союз племен, а позднее из племенных союзов складываются народности. Такой естественный путь образования и развития этносов признается всеми серьезными исследователями.

Действительно, автор прав, когда отмечает существование у традиционных казахов частнособственнических начал в экономике. Это хорошо заметно по форме семьи, существовавшей у казахов в XVIII—XIX вв. В отличие от большинства народов Средней Азии, у казахов существовала нуклеарная — разделенная малая семья со своей собственностью на скот, семейное имущество, правда, со многими остатками патриархальной большой семьи.

По мнению автора книги, казакское мусульманство приобрело своеобразную окраску, обусловленную особым образом жизни этих степных кочевников... Я с этим согласен. Ислам на ранней стадии распространения был достаточно гибкой религией. Она очень терпимо относилась ко многим традиционным народным обычаям и обрядам, в корне не противоречащим догмам ислама, а воинственно боролась лишь с теми обычаями, которые явно противоречили основным правилам исламского общежития. Это именно в последнее время представители исламского фундаментализма, представители ортодоксального ислама и различных происламских течений объявляют тихий «газават» (войну) нашим исконно казахским обычаям, национальным традициям. Это очень опасная тенденция, нивелирующая нашу этнографическую культуру, традиционные ценности, сформировавшиеся веками мировоззренческие, быденно-бытовые устои казахского мусульманства.

Трудно согласиться со скрытыми мыслями автора в нижеследующем контексте: «...При этом не следует думать, что нам, народу Казахстана, как своеобразному наследнику «казачьих орд», не трудно было разыскать сведения именно такого характера, дабы увеличить древность своего происхождения. Во-первых, эти сведения вводят в растерянность даже самые решительные круги ученых в отношении патриотического настроения и намерения построить историческую науку Казахстана как «казахскую». Я полагаю, что казах-

станская земля является исконно казахской и историческая наука Казахстана строится на этнической, культурной истории казахского народа и его генетических, культурно-исторических предков.

Спорен и такой тезис автора: «Власть в кочевом обществе нельзя называть патриархальной». Также не совсем обоснован тезис: «В отношении политического устройства кочевое казахское общество со своей традиционной структурой общения также было более прогрессивным, чем и традиционное, и аграрное, и индустриальное общества». На мой взгляд, трудно согласиться с мнением автора: «Что же касается самих казахских «родов и племен», то они были, скорее, союзами не кровных родственников, а свободных индивидуумов». На уровне догадок и предположений остается вопрос, связанный с басмыл-аргынами. Мысли автора, отрицающие наличие патриархального рабства, а также феодолизма в казахском обществе и определяющее его как оригинальное и по-своему информационно-индустриальное сельскохозяйственное общество, также требуют фактологического и теоретического обоснования. Мне как человеку, занимающемуся этнографическим религиоведением, интересны мысли автора о синкретической религиозной системе «тэнейрайство», которая представляет собой синтез тенгрианства и митраизма, интегрированных духом Чингиса.

В целом работа аналитическая. Но, по моему глубокому убеждению, исторические исследования прежде всего должны быть фактологически репрезентативны. Нельзя, ссылаясь на какого-то автора, на его материалы, строить целую концепцию в умозаключительной форме. Пусть он будет Харузин, пусть Левшин и т.п. В таких случаях я бы порекомендовал автору обращаться к различным первоисточникам, к авторам с различными подходами к тому или иному рассматриваемому вопросу. Только тогда можно приблизиться к истине проблемы. В предисловии книги автор пишет: «Я не открывал новых фактов и источников, а просто старался непосредственно взглянуть на уже существующие и непредвзято осмыслить их... Просто я как мог добросовестно проводил исследования и сам был поражен, насколько далеко наука может уйти от истины, следуя заданным формам мышления...». И действительно, автор рецензируемой работы очень далеко ушел вслед за своими умозаключениями, следуя «системо-мыследеятельностному подходу Г.П. Щедровицкого».

Согласно концепции известного антрополога Л. Уайта, значение научных разработок о культуре и истории народов должно оцениваться не степенью конкретных разработок и завершеннос-

тью построений, а тем, что они раскрыли новую сферу явлений. В этом отношении рецензируемая работа, написанная на стыке этнологии, социологии, экономики и права, где объектом исследования выступают индивиды или группы, взаимоотношения между ними и обществом и где в целом прослеживается органическое соединение анализа истории и познания современности, может иметь огромное научно-теоретическое и практически-политическое значение. Но в то же время, когда работа от начала до конца не посвящена анализу одной лишь проблемы, она часто не может претендовать на титул систематической теории, зачастую ее отдельные мысли будут представлять собой просто декларации или замечания по поводу того или иного факта. Я думаю, в науке должен быть плюрализм и состязательность подходов и направлений. К тому же, ввиду разницы подходов и методологии исторической интерпретации, мой анализ работы объективно получился в основном критическим. Многие положительные достижения авторского исследования остались в тени наших концептуальных разногласий по указанным мной вопросам рассматриваемой проблемы. В конце анализа я это понял. Поэтому, указывая на принципиальные, с моей точки зрения, недостатки, недочеты, упущения и иногда даже объективно вредные концепции автора, несмотря на его позитивные намерения (насколько я его знаю), книгу считаю возможным опубликовать во второй раз.

31.01.2011

*М. Койгельдиев,
доктор исторических наук (КазГУ)*

*Н. Нуртазина,
кандидат исторических наук (КазГУ)*

Удобный универсализм. Чья философия?

Развал прежней идеологической системы для исторической науки, историков означал наступление совершенно новой поры, и основное достоинство ее, конечно, заключалось в предоставленной свободе слова и самовыражения. Точнее, исследователям была возвращена единственная их привилегия — право искать и утверждать историческую правду, без которой не может быть поступательного развития, нормальной созидательной деятельности. Разумеется, было бы печально, если венцом этой свободы станет не облагораживающая сопричастность к истине, а словоблудие, несущее обман и неведение.

Издательство «Гылым» выпустило книгу К. Нурува «Правовая и экономическая модернизация традиционной структуры Казахстана (XIX—XX вв.)». Концепция автора, если быть предельно кратким, такова. Этноним «казак» (свободный, вольный человек, вошедший в русский язык почти в неизменном виде как «казах») отражает западное понимание свободы в ее индивидуалистическом смысле. А основателем «казачьего» союза, «людей свободного состояния» со всеми идеологическими атрибутами является Чингисхан. «Казачеству» противопоставляется «азиатское» (аграрное, феодальное) общество, «средневековое состояние». Современная модернизация должна возродить дух тех «степных рыцарей» древности.

Справедливости ради отметим, что отдельные рассуждения автора не лишены привлекательности и известной доли истины. Так, достойно поддержки его стремление утверждать единство, целостность и взаимосвязь всемирно-исторического процесса вместо «цивилизованного» (имелся, скорее всего, в виду смысл «цивилизационного»). — *Прим. ред.*) подхода. Все мы чувствуем необходимость новой методологии истории, небесспорность существующей перио-

дизайна истории Казахстана. Но, к сожалению, проблески здравых мыслей тотчас же поглощаются массой нелепых, явно надуманных и безответственных заявлений.

Сразу заметим, что, выделив как главное свойство казахов «казачью» свободу индивидуумов, автор не замечает другие стороны жизни народа, а именно естественное стремление его к единству, взаимопомощи и, наконец, к государственной независимости. Увлеченный индивидуальной «казачьей» свободой, автор не хочет видеть элементарную связь между индивидуальной и национальной свободой, их взаимообусловленность. А ведь проще простого задать вопрос: если бы казахский народ не поднялся от пут первобытной, дикой свободы до осознания всеобщей, национальной свободы — разве мог бы он вообще выжить, отстоять свою культуру, независимость, эту землю — огромную евразийскую равнину — от многочисленных азиатских и европейских завоевателей?

Если «казачество» как система ценностей и было в нашей истории, но для современности это — лишь пустой звук, так как речь идет о мертвой традиции. Если допустить (ради дискуссии) предлагаемую схему, то в XVIII, а то и в XV веке казахское общество уже было «азиатским», «восточным» (то есть феодальным), а черты, присущие «младенческой» поре, проявлялись весьма слабо. Представим себе, что кто-то стал бы звать современных русских к восстановлению древнеславянских языческих ценностей и институтов, игнорируя то, что привнесло в их сознание христианство, петровская эпоха и т.п.

Методологически неверно противопоставлять древнее общество сменившему его средневековому. Как известно, Л. Гумилев определил стадию общественного развития тюрков как «младенчество» и призвал не судить их с точки зрения современного человека, это означало бы сравнивать школьника и профессора. Но у нашего автора получилось школьник лучше профессора (ничего совершеннее «казачьего» общества придумать нельзя, оно прогрессивнее и Китая, и России, превосходит даже индустриальное!). Переход на аграрную ступень оценивается, словно ошибка истории. Так ли это? В работе говорится, что древние казахи были похожи на англосаксонские племена «в период младенчества». Почему же тогда казахов надо лишать такого же права на «взросление» (как и у других народов), и приобретение нашими предками средневековых черт должно казаться упадком, порчей? Развитие идет через конфликт, болезнь, утрату того, что казалось милым, в итоге же достигается более высокий уровень. Здесь аналогия между фило-

софией истории и биологическим процессом. Автор книги тронут непосредственностью, рыцарством и пр. кочевников, в то время как отталкивают его т.н. «восточные» народы (мусульмане, китайцы, русские) — они, мол, коварны, деспотичны и т.д., хотя и «имеют научное образование», «аристократические манеры общения». Но состояние «восточных» народов — это и есть взрослое состояние! Можно восхищаться ребенком — его чистотой, умением играть, понимать природу и т.д., но неизбежно наступит пора, когда он во имя своего же прогресса утратит многое из этого и, взрослея, познает, что такое цинизм, властолюбие и пр. Зато приобретает логическое мышление, знания, навыки труда, то есть совершенствуется. Однако разве кому-нибудь придет в голову сказать, что состояние взрослого — регресс, упадок по отношению к детству? Так, для традиционного казаха «высшим средоточием красоты» была лошадь. Но ведь в дальнейшем оно все равно должно смениться другим, более полным, более утонченным представлением. И если Абай (олицетворявший зрелый возраст) призывает казаха обратиться уже к красоте человеческого разума — это извольте понимать как вредное занятие?

Абай был человеком «аграрно-восточного» общества, начавшегося, однако, уже трансформироваться в индустриальное. Но для автора все исторические деятели, не придерживающиеся «казацких» взглядов — словно незаконнорожденные. Таковы, например, Аблай и Кенесары — они, в сущности, «узурпаторы», «феодалы», которые ближе к «восточным» эталонам, чем чингисхановским. Вообще, стоит обратить внимание на полное пренебрежение автора к национальным источникам — будь то фольклор, произведения акынов и жырау или национальной интеллигенции. Можно ли написать полноценное историческое исследование о народе, находясь на поводу у европейских ученых (по сути, внешних наблюдателей) — без знания альтернативного источника — произведений самого народа. В таком подходе — корень многих зол. Здесь уместно вспомнить бескомпромиссную борьбу национальной интеллигенции начала XX века со всякого рода европоцентристскими, поверхностными взглядами на жизнь казахов, в основе чего лежало пренебрежение и незнание языка, культуры, внутреннего мира народа. Так, А. Байтурсынов, имея в виду именно эту категорию исследователей, писал о том, что для них кочевая жизнь — «бестолковое шатание в степи, не стоящее внимания». Многих перекосов и нелепых утверждений можно было избежать и в данной работе — будь ее автор более внимателен к голосу самого народа.

Мы отнюдь не хотим лишить казахское общество его своеобразия — такой привлекательной черты, как традиция степной свободы. Действительно, в отличие от классических восточных обществ (Китай, Индия, Бухара) здесь не в такой мере проявлялась личная зависимость. Однако нельзя и абсолютизировать эту черту. Между тем одна из главных идей книги — идея о том, что у казахов якобы никогда не было этнического (родоплеменного, национального) сознания, национальной солидарности: «свобода у казахов понималась не как национальная независимость, а как гражданская свобода внутривластного характера, казахские роды были не кровно-родственными союзами, а «союзами свободных индивидумов», так что, скажем, найман — это было «скорее не племя, а штат США». Автору претит случившаяся в ходе исторического развития смена чингисхановского индивидуализма родоплеменным и национальным коллективизмом. В действительности нет никаких оснований говорить о «правах человека» в древности, тем более в аграрном (феодалном) обществе. Но автор изо всех сил стремится доказать, что истинного казаха интересовала только личная свобода, а на свободу народа и страны ему было, фигурально выражаясь, попросту наплевать. Вот почему так невзлюбил он таких деятелей, как Аблай, Кенесары, Абай, Букейханов и др. — «вина» их в том, что вместо дикого индивидуализма они отстаивали именно национальную независимость, порой благополучие народа ставили выше своего, даже собственной жизни. Нетрудно догадаться, что за всем этим стоит. Все длинные рассуждения, копания в древности нужны для того, чтобы заявить: «Казахи в силу казачества не станут сторонниками этнократического государства!» То, что надо искать пути к взаимопониманию народов, осознает сейчас каждый, и задача эта одна из благородных. Но извольте решать ее иными средствами, а не ценой фальсификации истории!

Если доказана «казачья», западная сущность народа, то откуда все-таки черпает свои силы национальная идея? Эти «грехи» списываются на счет пагубного влияния Средней Азии, проклятого Ташкента, а наиболее легко подхватывают эту «заразу» южные казахи. Предоставим слово автору: «То обстоятельство, что так называемые «южане», то есть присырдарьинские казахи, издавна подпавшие под деспотическое влияние среднеазиатских ханств и ортодоксального ислама, стали при вполне определенном содействии постноменклатурного правительства проявлять националистическую активность, подавая пример остальным, является прискорбным фактом настоящего момента». «Они, более того, — самостоятельный, «агрессивный»

этнос, осуществляющий экспансию аграрно-восточных императивов». Эта идея — поистине кульминация воспаленного воображения автора. Сегодня ни для кого не секрет, что в силу исторических обстоятельств большинство казахов оказалось сосредоточенным в южной части страны. Юг стал своеобразным бастионом народа со всех сторон теснимого и стоняемого с лучших земель на севере, востоке и западе. Эти последствия ощущаются и сейчас, когда Юг, по-прежнему, остается оплотом национально-культурного возрождения. Но кое-кому оказалось выгодным теперь противопоставить Юг и Север, очернить и опорочить национальное и мусульманское сознание южных казахов, представляя его как «традиционность», «фанатизм» и пр., а обрусевший Север — этаким образом «прогрессивности», искусно прикрываясь пресловутой степной открытостью, фальшивой фразеологией о сохранившихся якобы в «подсознании» казаха индивидуалистических демократических ценностях. Для истинного казаха никогда не существовало Севера и Юга, даже диалектов нет в казахском языке, о чем писали европейцы. Вообще деление на Север и Юг по культурно-психологическим показателям весьма условно и зыбко. Например, как объяснит уважаемый автор такой факт, что казахи Мангистау и Устьурта — казалось бы, далекие от ташкентско-кокандского фанатизма свободолюбивые и гордые адайцы — отличались религиозным пылом? Почему южный, присырдарьинский город Туркестан был резиденцией казахских ханов и общенациональной духовной святыней? И по какой закономерности (если национальность — это «болезнь» южан) идеологами освободительного движения начала XX века выступили казахи восточного, западного и других регионов?!

Можно привести немало примеров произвольного обращения автора с историческими фактами. Так, например, оказывается, казахская интеллигенция в лице Алаш-Орды в период гражданской войны, предав русских казаков, нарушила с ними договор и тем самым обрекла народ Союза Алаш на всенародную казахстанскую трагедию, на массовое его вымирание в XX веке. В действительности же казахский народ, тем более его интеллигенция, ничего общего с военным казачеством не имел, и лишь суровая реальность гражданского противостояния 1918 года подтолкнула алаш-ордынцев заключить временное соглашение с дутовцами, которое, кстати, было нарушено, прежде всего, руководством казачьих войск. Поверхностное знание исторических фактов — признак неуважительного отношения к собственной истории. Казахстан создал в начале XX века чисто буржуазное по своим либеральным ценностям правительство

Алаш-Орду — вторит автор большевистским историкам 30-х годов. Сегодня исчерпывающе доказан факт, что лидеров казахского национально-освободительного движения волновало не классовое содержание создаваемого ими правительства (Алаш-Орды), а более всего — завоевание политической национальной независимости. Кстати, это уже не первый случай, когда местный автор демонстрирует полную неосведомленность или пренебрежение относительно алашской интеллигенции — помнится, ее уже называли «партией скотоводов». Вот уж поистине плоды нашей «сверхинтеллектуальности»!

В книге особая тенденциозность проявляется к исламу и вообще к Востоку. Но если автор так чуток к Западу, то должен был бы знать, что в XX столетии, благодаря выдающимся французам, таким, как Генон, Шюон, Массиньон и др., в западном исламоведении произошел переворот, и потому негативные оценки этой религии — в духе противомусульманских поборников эпохи Ильминского — уже не актуальны, или он считает себя более осведомленным в вопросах ислама и суфизма, чем профессор Сорбонны Луи Массиньон? Протаскивается безнадежно устаревший тезис о противоположности ислама и суфизма, шокирует оценка Ясави, который якобы звал к «естественной радости земной жизни». Исламское просвещение, согласно автору, — источник фанатизма. Но в таком случае «фанатиками» надо назвать Аль-Фараби, Ибн Сину, Улутбека, Абая, Шакарима. Не должен быть исключением и Махамбет, благосклонно нареченный автором «истинным образцом свободного рыцаря степей» — ведь он получил основательное мусульманское образование, знал арабский и персидский? Абсолютно голословно звучит положение о «всенародном, многовековом противодействии» казахского народа исламу. Поскольку не удалось найти ни единого факта в его пользу, то ничего не оставалось, кроме как объявить «негласным». Между тем, если обратиться к своему народу, в его сознании ислам всегда был высшим цивилизующим началом и оценивался позитивно. Еще в XVIII веке Бухар жырау (народный сказатель, не замешанный в «фанатизме») пел «Первое вам пожелание — жить, как велел Аллах... в сутки свершать пять раз древний святой намаз».

В заключение автор в своей почти патологической страсти доказать американское происхождение казахского народа не пренебрегает и таким веским аргументом, как «удивительная схожесть ковбойских узоров на сапогах с казахскими».


Книга эта — отнюдь не безобидные забавные фантазии. Не исключено, что автор мог искренне запутаться и впасть в глубокие за-

блуждения. И все же это больше подходит на заведомо продуманный расчет. То есть рассуждения о древнем происхождении народа, прелестях «казацкого» образа жизни, критика имперской политики царизма и большевиков и прочая демагогия должны были служить прикрытием, за которым скрывается главная цель — придать казахской истории некий расплывчатый, отвлеченный универсализм, а казахам — приписать врожденную предрасположенность к абстрактному статусу «гражданина мира». Тем самым делается попытка подорвать национальную идею, навязывать народу чуждые ценности. Объективно книга призвана не «вернуть Казахстану историю» (как даже захотелось автору), но вызвать вполне конкретные последствия — внести раскол между южными и северными казахами, между казахами и исламским миром и т.д. Другими словами — всюду сеять недоверие, нагнетать напряженность (в том числе и прогнозами, что «в XXI веке Казахстан может стать тоталитарным государством»).

Как научиться нам быть мудрее, уважать истину и историю, нашу землю? Когда же мы выйдем из детского возраста — плоского подражательства, бездумья и будем говорить об Америке и Западе спокойно, с уважением, но без этих, наконец, болезненных надрывов, раболепия, противоестественной ностальгии по чужой стране.

Настойчиво проповедуемый горе-идеологами универсализм в варианте американизма — безжизненный, утилитарно-социологический, циничный — не имеет ничего общего с истинным универсализмом (естественно вырастающим как раз из полноты национального бытия, живого национального творчества, национальных корней), а призван разве что служить потребностям тех, кто, не имея в себе мужества взглянуть правде в лицо, а может, просто не способных к пониманию элементарной вещи, что единство и единопорядке — это не одно и то же.

КАЗАХСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ
ҚАЗАҚ ЖЕМЕЛЕТТІК ТІЛТІК
УНИВЕРСИТЕТІ
 480121, Алматы қаласы, Әл-Фараби даңғылы, 71
 тел. 47-25-17



РЕСПУБЛИКА КАЗАХСТАН
ҚАЗАҚСТАН ҚОСАРДЫСТЫҒЫН
НАЦИОНАЛЬДЫҒЫ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ АЛЫ-ФАРАБИ
 480121, г. Алматы, пр. Аль-Фараби, 71
 тел. 47-25-17

УДОСТОВЕРЕНИЕ № 507



Выдано **НУРОВУ КНАТУ ИЛЬМУ** _____ в том, что он (а)
 (фамилия, имя и отчество)


сдал (а) кандидатские экзамены по специальности **07.00.02-отечественная история**
 (наименование специальности)

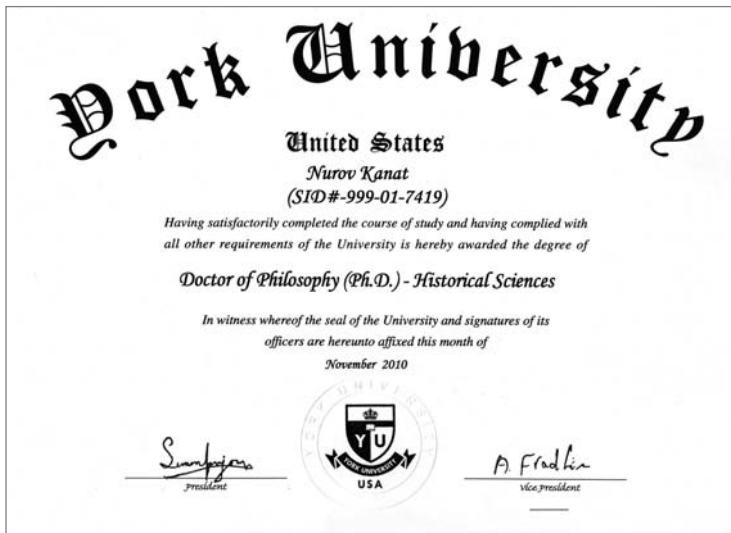
(история Казахстана) _____ и получила следующие оценки:

№ п/п	Наимено дисциплины	Оценка и дата сдачи	Фамилия, инициалы, ученое звание, звание и должность преподавателя в кафедре историко-лингвистической комиссии
1.	Английский язык	Отлично 20 мая 1993г.	БОСНТЕМТОВА А.А. - канд. филол. наук, доцент, зав. КИИ. НАН РК, председ. комиссии; АБДИХОЛИН Н.Б. - докт. ист. наук, ин-та истории, археологии и этнографии НАН РК; ТАЙМЖЕНБЕКОВА С.Б. - ст. преподаватель комиссии;
2.	Философия	Отлично 2 июня 1993г.	АМАНТАЕВ Б.А. - докт. филол. наук, профессор, зав. каф. филол., фил.-корр. НАН РК, председатель комиссии; СЫДЫҚА В.Т. - канд. филол. наук, докт.; ДАНЫШОВ Б.В. - канд. филол. наук, доцент.
(Удост. №7, №6 от 19.01.93г., выд. кв.ф. ит. яз. и кв.ф. филол. НАН РК)			
3.	Отечественная история (история Казахстана)	Отлично 13 июня 1993г.	НАМАТБЕКОВА Г.Ш. - канд. ист. наук, проф., декан ф-та ист., археол. и этнографии, председатель комиссии; ДУЛАТОВА Д.Ш. - докт. ист. наук, проф.; КАРАЖАНОВ К.С. - докт. ист. наук, проф.; КОСТАЕВ Ш.Б. М.К. - докт. ист. наук, проф.; АТАБАЕВ К.М. - канд. ист. наук, доцент.

от 6.07.95г.

Проректор -  З.А. МАНСУРОВ
 Зав. отд. аспирантуры -  З.К. ВАЛИХАНОВА





Удостоверение о сдаче Кандидатских экзаменов, от 1993 г. и Диплом о присвоении степени Doctor of Philosophy (Ph.D.) – Historical Sciences, от 2010 г.

Нуров Канат Ильич

президент
научно-образовательного
фонда «Аспандау»

Эта статья носит публицистический характер, не претендует на ввод и пересмотр научных традиционных понятий этнологии и является личной гражданской позицией. В основном она вызвана демаршем оппозиции по правительственной доктрине национального единства. Цель автора — препятствовать перерастанию национал-патриотизма в национализм, т.к. национализм, как и любая этнократия и шовинизм, в современном мире обречён на прозябание и не имеет будущего...

Национальная идея: к вопросу о национальном единстве

Чтобы разобраться в тупике дискуссий о национальной идее, следует для начала разобрать относящиеся к ней понятия: этнос, род, племя, народность, национальность, нация, государство и, наконец, народ. И чтобы не уйти при этом в дебри фундаментальных научных проблем определения и систематизации этих терминов, ограничимся лишь предметом организационной науки, т.е. конкретно-практическими вопросами управления.

Если попытаться кратко ввести их иерархию, то получается, что этнос — это любая социальная общность, связанная сознанием единства своего историко-культурного быта. В первую очередь этносом уже может быть просто род как кровно-родственная группа людей, далее племя — как совокупность различных родов, далее народность — как особо большое племя или союз племён, далее национальность — как совокупность народностей, далее нация — как совокупность национальностей, объединённых государством. Представленная цепочка условна, так как основана на выделении уже сложившихся смыслов их употребления и на посылке того, что возникновение и развитие народов мира имеет динамическую, а потому сложно определяемую природу. Например, не исключено, что нация и даже государство может положить начало новому этносу.

Государство – это публично выделенный аппарат управления общественно необходимыми функциями на административно обособленной территории. Государство, вопреки всеобщему бытовому стереотипу восприятия, нельзя считать этносом, поскольку государство даже в конкретном виде доминирующей правящей группы людей лишь представляет социальную общность, но не является ею. Оно лишь механизм её административного обособления и устройства.

Народ – это совокупность населения. Хотя слово «народ» и есть буквальный перевод термина «этнос», лучше не отождествлять его с этносом, так как это его бытовая синоним и понятие населения шире понятия этноса. При этом население, как правило, связано единой территорией, в отличие от этноса.

Начнём с понятия этнос как наиболее научнообразного. Буквальный перевод с древнегреческого означает «народ». Уже здесь начинается существенная путаница, так как термин «народ» общепотребим и слишком многозначен (его духовное значение мы обсудим в последнюю очередь). В узком же, более строгом смысле этнос должен означать «народность», одним словом, всё, что связано с национальностью как принадлежностью к определённой исторически сложившейся культуре быта. Национальность в этом смысле означает этническую принадлежность, хотя зачастую слово «национальность» необоснованно употребляют в качестве гражданской принадлежности, чтобы подчеркнуть политический и объединяющий, т.е. не этнический смысл нации как однокоренного с национальностью слова, например, в загранпаспортах европейских государств.

Поэтому сложилось так, что употребление термина «этническая общность» стало более удобным для проведения различий в происхождении народонаселения. Чтобы понять, что значит «этническая», напомним узкий смысл понятия «этнос»: историко-культурная социальная общность. Особенно важным в понимании такого узкого определения является различие общности и сообщества, а также исторического и географического характера культуры. Если утрировать понимание термина «этнос» для подчёркивания его особой сути, то этнос можно определить как культурно-бытовую общность людей.

Культура означает систему ценностей людей: то, что они лично ценят и культивируют. То есть это духовная сфера общества, несмотря на то, что культивируемые нормативные ценности могут быть не только духовными, но и социальными и даже материальными (материальные ценности и иные носители и формы выражения

ценностных ориентаций людей). Определяющую роль при этом в формировании конкретной нормативной системы ценностей на начальном этапе играют природно-климатические условия. Вот почему некоторым исследователям («примордиалистская» школа) кажется, что этносы являются не столько социальными, сколько природными явлениями, как бы «социальными организмами», что и должно отличать этническую общность от социальных общностей вообще.

Общность означает просто сходство (принадлежность к при знаку) и не всегда формирует сообщество. Сообщество подразумевает не только общность по каким-либо критериям, но и организационные рамки и формы фактического общения в виде непосредственных связей и косвенных, опосредованных отношений. Таким образом, культурная общность существует, прежде всего, за счёт понимания сходства в восприятии и поведении людей, т.е. за счёт сознания их единства, а не за счёт какого-либо административного начала, что естественно не отменяет его наличия в организационном развитии культурных общностей. В этом смысле этнос как культурно-бытовая общность это действительно, по несколько неудачному определению Бенедикта Андерсона, «воображаемое сообщество» людей, поскольку они объединены, прежде всего, сознанием своего единства по культурным ценностям. Эти общепринятые ценности, лежащие в основе культурных стереотипов социального поведения, вполне реальны. Этническая общность вполне объективна, просто она может организационно и не оформляться, а — оформившись, постоянно переоформляться до тех пор, пока не превратится совсем в другую этническую общность. Только в этом, административном, смысле этнос как культурная общность является воображаемым сообществом, поскольку её сложно чётко локализовать по территориальному, языковому и социальному признаку. Этнос в своём развитии всегда подвергается культурно значимым воздействиям внутреннего и внешнего характера.

Как правило, этнос начинается с культуры мифического рода лидера изначально малой, кровно-родственной группы управления совокупностью людей, вполне возможно, и разнородных (т.н. «народец»). Затем этнос дорастает до культуры племени, где теряется кровно-родственная природа единства этноса. Далее этнос проходит через стадию народности и, наконец, формируется в национальность, которая может быть представлена схожими, хотя и разными народностями. Одним словом, этнос — это потенциальный способ культурно-бытового позиционирования мифогенетически

связанных людей, порою антропологически схожих. Особое внимание следует уделить мифогенетической связи, чтобы подчеркнуть тщетность и бессмысленность поиска какой-либо действительно генетической природы этноса и что эта связь мифологическая. Например, даже англичан, как вполне известный и изученный этнос, трудно определить как чьих-либо потомков: то ли бриттов, то ли англов, то ли саксов, то ли скоттов, то ли кельтов... Этих примеров несть числа.

Народности этноса могут быть расселены по определённом множеству географических мест. И поскольку влияние природно-климатических факторов на формирование этнических стереотипов поведения, как мы уже говорили, играет не меньшую роль, чем антропологические и генетические факторы, то с организационно-технической точки зрения этносу как национальности всегда легче распасться на множество народностей, чем мыслить себя едино: национальностью или нацией.

Этнос, как правило, ничем до конца жёстко не зафиксирован: ни в границах государств, ни в границах языка, хотя часто именно через них люди пытаются административно обособить его. На самом же деле этнос выражается через множество культурных признаков, просто язык и государство — наиболее наглядные из них. Поэтому люди привыкли подменять понятие этноса именно этими средствами его выражения. А между тем это не всегда полезные и не самые точные средства выражения и обособления этноса. Пример тому, хоть и нетипичный, но наглядно демонстрирующий неточность языка и государства как средств выражения этноса — евреи и цыгане. Эти всем известные так называемые «дисперсные этносы» до последнего времени не имели своего государства, разговаривали на разных языках, были открыты к внешнему воздействию, но принесли свои культурно-бытовые стереотипы поведения от глубокой древности до наших дней. Во многом они, конечно, модифицировались в целях социализации и интеграции в глобальную современную культуру, чем, несомненно, её обогатили. Но, смотря на эти примеры, понимаешь, насколько могут быть различны этносы по своему облику и судьбе, но при этом не зависеть от языковых и государственных границ в своём культурно-бытовом позиционировании. Есть и другие более типичные примеры данного наблюдения. Таким образом, национальность как этническая общность вполне реальна по культурно-бытовым признакам, но организация её в общество, в какое-либо общественное объединение не относится к этнообразующему признаку.

Язык, как бы ни был важен для этнической самоидентификации, всё же не является точным критерием этничности. Этническую общность не образуют даже народы, говорящие на одном и том же языке (например, немцы и австрийцы). Более того, можно выделить этносы с сильными языково-диалектными различиями. К ним, например, кроме немцев относятся китайцы, отдельные группы которых при речевом общении почти не понимают друг друга. Могут быть выделены этносы, внутри которых широко распространено двуязычие (например, парагвайцы с индейским языком гуарани и испанским, фламандцы с фламандским и французским, мордва с эрзянским или мокшанским и русским языком и др., включая казахов).

Вот почему некоторые цивилизованные этносы мира (например, ирландцы, уэльсцы, шотландцы, фриулы и т.п.) продолжают оставаться таковыми, полностью утерев свой коренной язык и/или диалект. Конечно, есть случаи, когда потеря языка может быть последствием ассимиляции этносов, но сам язык не является единственным признаком этнообразования и потеря его не ведёт автоматически к исчезновению этноса, если не утеряно сознание культурно-бытовой общности.

И русскоязычные так называемые «шала-казахи», вполне вероятно, продолжают себя чувствовать не только казахами, но и фактической культурной элитой народа Казахстана. К примеру, Олжас Сулейменов и Чингиз Айтматов как международные величины по-прежнему будут считаться глубоко национальными деятелями культуры, несмотря на то, что их знаменитые произведения написаны не на коренном для них языке, так как сами эти произведения выражают культурную суть и дух их народов.

Более того, если элита казахской национальности полностью перейдёт на английский язык, переведёт образование своих детей в западные школы и университеты, то с научной точки зрения, как бы ни было это «прискорбно» для сохранения фольклорных корней национальной культуры, этнографически они останутся всё теми же казахами, если сохраняют свои базовые признаки культурно-бытового поведения. Хотя это, конечно, не уменьшит возможностей как враждебного отношения остального населения к ним, так и ассимиляции этноса.

Так же и государство, как бы ни было важно для этнической самоидентификации, тем более не может являться точным критерием этничности, хотя стремится к тому, чтобы наибольшим образом административно обособить этнос во взаимодействии с

другими формами группового позиционирования. Вот почему не всякий этнос имеет государство, но всякое государство этнично: либо в смысле своего этнического происхождения, либо в смысле стремления создать новый этнос, развить новую, более общую культурно-бытовую общность поведения. Иногда оба этих смысла наличествуют параллельно. К примеру, «американская нация» — по происхождению англосаксонская, с чем, конечно, не согласятся более утончённые англичане, но по стремлению — «буржуазно космополитическая». «Советский народ» был по происхождению русским, но по стремлению — интернационально социалистическим. Но главное в другом: государство, в отличие от этноса, вряд ли назовёшь воображаемым сообществом с точки зрения его локализации, поэтому всем кажется, что без государства этнос не может полноценно существовать, что оно и есть собственно этнос. Именно это мифологическое убеждение как раз и драматизирует вопрос «о праве наций на самоопределение» до крайних пределов, тем самым доводя физическое существование своего этноса до угрозы исчезновения в столкновениях с доминирующими в военном отношении этносами.

Государство и народ — это понятия, которые необходимо разбирать отдельно. Государство как общественно необходимый аппарат управления представляет собой первичное общественное объединение, находящееся под контролем и представленное хоть и единой, но относительно малой группой управления (правлящая партия, правительство, клан и т.д., и т.п.). Теоретически и формально государство это *res publica* — «общее дело», союз граждан, организация первого юридического лица, иначе говоря, это наиболее общий, имущественно обособленный от своих создателей союз совместно проживающих на одной территории физических лиц. Практически же это просто группа лиц (политическое правительство в виде государственных служащих, а также государственный аппарат в виде гражданских служащих), технически и физически контролирующая исполнение всех общественно необходимых функций на административно обособленной совокупности этнотерриториальных единиц. Вот почему в бытовом понимании государство ассоциируется, прежде всего, со страной, имеющей чёткие географические границы. Естественно, что существуют и другие неточные, расширительные трактовки государства, охватывающие, помимо сложного аппарата и механизмов управления, любую социальную организованность населения, его устройство и структуру, включая элементы идеологии и даже гражданского общества. Гражданское

общество по уровню общности является не менее важным (если не более), чем государство, элементом общества как социальной системы. Просто всё это не входит в рамки разбираемого вопроса этнообразования.

Государство как высшую и универсальную форму социальной организации очень трудно создать, но разрушить очень легко, поскольку каждый этнос стремится к своему административному обособлению, в чём и состоит суть национализма. Национализм, по выражению Э. Геллнера, стремится «к совпадению административных и этнических границ», а на деструктивной стадии своего развития к этнократическому и даже моноэтническому государству. Таким образом, каким бы фактическим сообществом государство ни являлось, и как бы административно оно ни обособляло культурную самобытность своих этнотерриториальных единиц, оно так же легко распадается, как и этнос, будучи лишь элементом общества. Для этого достаточно появиться хотя бы ещё одной группе управления, системно и процедурно независимой от первой. Последний яркий пример: недавнее отложение от Советского Союза как русского по происхождению государства таких исторически известных этнотерриториальных единиц, как Беларусь («Белая Русь») и Украина («Малая Русь»), по причине возникновения независимого от президента СССР президента Российской Федерации. Понятно, что на то были более глубокие основания и причины. Но на конкретной поверхности данного процесса эта причина показательна в части ещё большей, по сравнению с этносом, неустойчивости государства, несмотря на всю фактичность государства как общественного объединения. В число функций государства, кстати, входит также и регулирование «конфликта культур», носителями которых как раз и являются этносы.

Если опустить дословный и буквальный перевод этноса как народа, то народ скорее не этническое, а демографическое и где-то географическое понятие, при этом с собирательным, надэтническим и даже духовным смыслом. Содержание и объём его не так чётко очерчены, но можно предположить, при прочих равных обстоятельствах, что понятие народа несёт в себе какой-то интегральный и даже сакральный смысл, недаром представляясь «единственным источником власти». В этом плане народ это уже не просто население, представленное разными этносами, а в определённом, так сказать, аллегорическом смысле, историческое назначение населённой им территории, как бы дух её нравственности, задаваемый именно культурными, а не политическими элитами населения. Естественно,

что этот дух нравственности может быть не только у населения, но и у этносов, его составляющих. То есть, забегаая вперёд, можно констатировать, что так называемая национальная идея как характер и миссия народа может быть не только у этнических общностей, но и у гражданских, территориальных сообществ. В этом плане нация и народ по смыслу и значению весьма схожи, но нация как понятие имеет более точное содержание и объём.

Если различные народности как этнические общности дорастают до сознания своего историко-культурного единства, то возникает новая этническая общность в виде национальности. И если при этом они объединяются в единое государство, то именно это национальное государство, а не национальность, при условии осознания себя уже гражданской, не этнической общностью, может стать в конечном итоге нацией. Здесь и возникает главный водораздел в повсеместной путанице, когда подменяют понятие государства понятием национальность. Применяя термин «национальное государство», многие имеют в виду только то, что оно этнично в своём начале. При этом они абсолютно забывают, что нация как наиболее развитая форма национального государства возникает лишь потому, что само национальное государство, как и любое государство, является не этнической, а гражданской общностью. Нация, как и национальное государство, объединяет множество этнических общностей и этнотерриториальных единиц, но только уже без этнической дискриминации людей в части допуска к управлению государством.

Никто не говорит «этническая нация», так как это не логично и режет слух. Зато вполне закономерно возник термин «политическая нация». Гражданская общность, особенно на уровне нации, не может быть казахской, русской, немецкой или английской, за исключением случая возникновения в рамках гражданской общности более общей этнической общности под новым или расширительно трансформированным самоназванием титульной национальности. Так сложилось, по крайней мере в русском языке, что нации как гражданские общности называют казахстанской, российской, германской, британской и т.п., потому что национальности, их составляющие, приняли как свои вновь возникшие смысл и цели этих наций, при этом сохранив свой образ жизни, вполне отличный от культуры титульной национальности. Более того, есть и были такие нации, в которых официально не было титульных национальностей. Американская нация есть, а американской национальности никогда не было. Советский народ был, а советской национальности, кро-

ме жаргонного образа «совка» и собирательного смысла названия «русские», не было.

То есть гражданский смысл в термине «национальный» рано или поздно будет и должен превалировать во всех формах его употребления. Именно в этом качестве нации стремятся к региональному и мировому лидерству, чтобы реализовать национальную идею как духовную сущность своего единого народа, интегрированного и согласованного населения, хоть разнородного по этническому происхождению. Поэтому кавказец Сталин ещё долго будет восприниматься как глубоко русский феномен. Если бы он, преследуя свои метаисторические, геополитические и даже личные цели, не реализовывал бы при этом глубоко русскую, национальную идею коммунизма в управлении Советским Союзом, он бы просто не проявился как лидер Российской Нации, называемой Советским Народом.

Основная путаница в вопросе о национальной идее состоит в том, что её часто смешивают с государственной идеологией. Государственная идеология является инструментом управления, в котором присутствуют политические цели организации ценностного пространства общества, да и просто PR-цели, в то время как национальная идея является глубоким историко-культурным феноменом и нуждается в открытии и раскрытии. И если государственная идеология представляет собой управленческий «акт творения» в позитивистском смысле, то национальная идея предполагает причинный процесс бытия, требующий фундаментального исследования в естественно-научном смысле (этнология, антропология, социология, история, культурология и т.п.). Поэтому говорить о строительстве или создании национальной идеи несколько некорректно. Её можно только познавать, приобщаться или не приобщаться к ней, принимать или не принимать образ жизни, в котором она реализуется. И поскольку национальная идея даёт ответ на вопрос «кто мы есть», то постольку она неразрывно связана с государственной идеологией в части ответа на вопрос «куда мы идём». Но это чисто теоретически. Так должно быть. На практике же мы, группа людей как этническая или гражданская общность, можем и не осознавать себя едино с историей и природой, но при этом ставить себе цели (или же не ставить). В этом смысле национальная идея может быть искажена, неразвита или вообще не реализована по внешним или внутренним причинам.

В любых культурно-бытовых стереотипах поведения скрыто разворачивается развитие определённой духовной ценности, т.е. идеи, воспринятой всеми представителями этноса как самой ценной для

их сосуществования, как правило, на бессознательном уровне, поскольку речь идёт о стереотипах. Национальная идея это как бы природное назначение народа, его историческая функция — вот что скрывает от нас история, вот почему войны возможны. Целые народы не заставить воевать только потому, что задеты их материальные интересы, ведь о них можно всегда договориться. Люди чувствуют, что они элементы и инструменты более масштабных событий, ощущают ход истории и не особенно сопротивляются государственному призыву, если наличествует угроза существованию их культуры. Государства и народы могут исчезать, так же как и все остальные виды живых существ, групповое поведение которых систематически описывается в биологии как неразумное. Государственная идеология может учитывать или не учитывать изначальную, объективную данность национальной идеи, но национальная идея всё равно будет реализовывать себя как через неё, так и без неё, в искажённом или развитом виде, в зависимости от уровня рефлексии культурных элит, представляющих народ.

Чтобы лучше понять, о чём идёт речь, можно, к примеру, ознакомиться с трудами Бердяева и Достоевского, которые посвятили себя обобщению «русской идеи». Если кратко попытаться описать этот историко-культурный феномен, то русская идея состоит в Соборной Открытости, в интернациональном рассмотрении коллектива не как средства достижения индивидуальных целей, а как самоцели существования индивидуумов. В этом была Правда Жизни, она была превыше всего, и она была в духовном единстве народов России. Необходимо было найти и реализовать её здесь, в быту, чтобы был «рай на Земле, как и на Небе». Отсюда вырос державный византизм Руси как государственная идеология, полагающая Москву Третьим Римом Восточно-Римской империи, после которой «четвёртому Риму не бывать». В этом аллегорическом смысле силовой конфликт с Третьим рейхом Гитлера как третьей священной Западно-Римской империей был неизбежен: интернациональный социализм несовместим с национальным. Именно из русской идеи проистекает стыд в отношении материальных благ для себя лично, аскетизм и альтруистическое рвание за общее дело, за «тело государево».

Понятно, что в таком звучании, столкнувшись с существенным развитием индивидуалистических ценностей в объективном ходе глобальной истории, в том числе в самой России в виде феномена «новых русских», сегодня эта идея претерпевает серьёзную проблематизацию, нуждается в перерождении и модернизации. Иначе рано или поздно мир будет иметь дело совсем с другим, более за-

крытым народом на одной и той же территории, несмотря на антропологическое и мифогенетическое сходство, по примеру современных греков на территории Древней Греции.

Национальное государство может начаться с открытия национальной идеи и может завершиться гражданской, «политической» нацией. Так «русская идея», будучи смысловым ядром историко-культурного быта русской национальности, настолько органично легла в основу созидания российской нации («Советского Народа»), что вызвала определённое сомнение масс в том, что в её начале лежит классическое национальное государство. Иначе идея Российской Федерации, как отдельной от Советского Союза этнотерриториальной совокупности, никогда бы не возымела места.

Если Республика Казахстан и её народ ещё не доросли до знания себя национальным государством, т.е. гражданской общностью, тогда в чём может скрываться духовная суть казахской национальной идеи, которая может лечь в основу созидания казахстанской нации, не вызвав отторжения у национальностей, её составляющих, и не исказившись при этом? Какие именно стереотипы в поведении титульной национальности выражают её и в чём конкретно она может быть поддержана всей гражданской общностью Казахстана?

Полагаю, что все изученные на сегодня культурные стереотипы социального поведения казахов, несомненно, выведут нас на идею индивидуальной открытости как глубоко национального свойства казахов и сугубо казахской ментальности. Понятно, что в мире есть немало представителей и других национальностей, таких же открытых, как и казахи, но вряд ли они составят такую пропорцию в своём этносе, чтобы это считалось их этническим или национальным свойством. Также есть немало отдельных представителей казахской национальности, которым эта идея противна. Есть представители как титульной, так и иных национальностей, которые полагают это мнение ошибочным и идеалистическим. Но статистически, по общепринятым стереотипам поведения, закреплённым исторической традицией, эта идея присутствует в лучших образцах национальной культуры, в изустном и письменном искусстве, в играх, традициях обращения и общения.

Начать можно с отсутствия паранджи и наличия отдельных государственных печатей у женских представителей степной власти. Пройти можно через народные сказки и игры, полные откровенных сексуальных мотивов, а также через казахскую музыку и пение, основные шедевры которых всегда были раскатисты и раздольны,

но никогда не скрывали в себе азиатских переливчатых мотивов, так характерных для Дальнего и Ближнего Востока. А закончить можно отсутствием в казахской Великой степи не только институтов классического или домашнего рабства, но и феодализма, тот или иной вид которого прошли почти все народы мира, в том числе самые цивилизованные.

Под идеей индивидуальной открытости необходимо иметь в виду, прежде всего, принцип открытой свободы, к которому так страстно в своё время призывал Карл Ясперс, когда сетовал на то, что Запад слишком увлёкся принципом закрытой свободы. На Западе существует целый культ так называемого прайвизи (privacy), частной сферы личной жизни, закрытой для открытого общения и обсуждения. Описывая смысл и назначение истории в своей одноимённой книге, он знал, что эта личная «свобода от», чтобы быть одному, должна быть заменена личной «свободой для», чтобы быть вместе, но не знал — как. Как сделать так, чтобы человеческая личность в своей индивидуальной свободе стремилась не закрыться от общества, а, наоборот, открыться, если весь мир сегодня построен именно на идее закрытой свободы как основы буржуазных и демократических принципов индустриального общества? Сегодня мы видим, как технологически перед нами разворачивается целый новый мир, называемый глобальным информационным сообществом. Однако культурно он не обеспечен ещё новой моралью, новой идеологией и новыми ценностями. Западная индустриальная культура испытывает глубокий духовный кризис и не может предоставить из своего природного арсенала ни одного этнического стереотипа поведения, в котором идея открытия личностью своей частной жизни непосредственно всему миру в целом могла бы, для начала, локализоваться и впоследствии глобально реализоваться.

А казахи как этнос имеют такой стереотип в своей исторической традиции, хотя его традиционная структура в значительной мере была трансформирована и деформирована, особенно в XX веке, под влиянием советского образа жизни (см. Нурув К. И. Правовая и экономическая... <http://www.library.plankion.kz>). Какими бы разными ни были казахи антропологически и генетически, все их поступки обусловлены идеей индивидуальной открытости, т.е. личной свободой, открытой для общения и для общества. К примеру, казахи в основной своей массе не скрывают ни своего стыда, ни своей гордости. К примеру, открытое хвастовство как черта национального характера всем давно известна и описана многими авторитетными этнографами. По их описаниям, казахи жаждут общественного обо-

дрения и одобрения, но манеры их так открыты и непосредственны, что «ничего, кроме улыбки» это хвастовство не вызывает. Если им стыдно, то они хотят спеть об этом всему миру, чтобы мир пожалел их и простил, а уж они его не подведут и ещё покажут, какие они батыры. Феномен батырства как нельзя лучше демонстрирует характерную суть национальности казахов. Батыр — это венец «казакования», казачьего образа жизни. Каждый казак в своей жизни жаждал достичь этого этапа народного вознесения, быть одиноким Рыцарем Степей, поэтом-любовником и национальным героем, неподвластным даже ханам. Этих примеров, частью вполне оспори- мых, несть числа, но суть их отражена в известной всему действи- тельно научному миру этимологии этнонима «казак».

Самоназвание казахов «казáк» означало не национальность, а социальный статус людей «свободного состояния» и буквально пе- реводилось с древнего общемонголотюркского языка как «свобод- ный», «вольный», «кочующий сам по себе». Намного более поздние и весьма спорные интерпретации названия «казак» как «разбойни- ка» или «сорвиголовы» не являлись самоназваниями и проистекали из недопонимания азиатскими оседлыми народами социальной природы казачьего, т.е. индивидуально-семейного («аульного», «бай- ского»), способа кочевания. Иные не научные интерпретации этого самоназвания типа «каз ак» — «гусь белый» и т.п. не имеет смысла обсуждать, поскольку они никак не обоснованы, за исключением бытового и, к сожалению, весьма распространённого разделения единого слова по звучанию на два различных слова.

Но истинная суть казахского характера не столько в социаль- но-политической свободе, история развития которой и так вполне известна миру, сколько в психологической свободе, история кото- рой только начинает разворачиваться по всему миру. Эта психоло- гическая свобода стремится реализоваться через открытие своей личности обществу: и в горе, и в радости казахи почитают за грех скрывать свои чувства и хотят приобщить к ним весь мир. Отсюда проистекают очень многие весьма странные обычаи сопереежива- ния. Понятно, что содержание многих из них уже выхолощено, а сама открытость чувств порою экзальтирована, но при правильном исследовании и развитии этих норм мы можем раскрыть для себя вполне адекватную духовную основу для преобразования информа- ционной культуры из технологической стадии развития в социаль- но-психологическую.

Именно эта национальная идея проявляется в облике и поведе- нии казахстанских русских, когда они чётко отличают себя от рос-

сийских русских, как в своё время это делали тюркоязычные, то есть «ордынские» коренные казаки (орыс казактар), и именно поэтому они казахстанцы, а не россияне. Называть себя казахами они будут только тогда, когда слово *казах* будет означать не столько титульную национальность, сколько принятую всеми национальную идею политически свободной и психологически открытой личности. Тогда казахи как народ превратятся из этнократического государства в политическую нацию, единую гражданскую общность, объединённую национальной идеей. Сегодня как никогда актуально, чтобы казахи духовно вернулись к своим великостепным истокам, когда неважно было, какой они национальности, лишь бы были свободны для открытости, лишь бы были свободны и открыты.

То, что Казахстан как территория сейчас переполнен духовным томлением и волнением в процессе своего глобального самосознания и позиционирования, не случайно. Геополитически мир перестал быть одно- или дипольным, и сейчас именно здесь формируется новый метарегион со своей совершенно новой идеологией и религией. Включится ли в этот метарегион Россия, будет зависеть от того, насколько она будет продолжать ориентироваться на Запад, а не на Heart Land своего Зауралья. Но то, что Казахстану придётся определяться как нации, это однозначно: либо он будет принуждён к исполнению своей национальной идеи через «тяготы и лишения», либо он осуществит её сознательно, в соответствии со стратегией развития и идеологией государства. В ином случае единство этносов и государств исчезает.

У народа Казахстана нет иного пути, кроме как признать за исходную точку развития тот факт, что мы давно уже многонациональное государство в смысле полиэтничности и что мы давно уже интегрировались в русскоязычное пространство межнациональной коммуникации. Казахскому языку ещё только предстоит культурное возрождение через искусство и последующая постепенная модернизация в научно-техническом и административно-правовом отношении посредством творчества масс и образовательного процесса. Административное же насаждение и индивидуальное «филологическое» творчество государственных органов только препятствуют этому глубокому процессу.

Чтобы сохранить элиту и развить культуру титульной казахской национальности, у нас нет иной цивилизованной цели, кроме как стать Казахстанской Нацией. Если мы будем стремиться сделать «Казахстан для казахов», то мы будем следовать не просвещённой, а мракобесной идее и уподобимся диким народам. В этом случае

мы пойдём против исторически сложившегося национального характера и национальной миссии. Тогда никто и никогда не захочет считать себя казахом в Казахстане. А без этого вряд ли мы добьёмся отождествления понятий «казахстанец» и «казах», по примеру европейских стран. Для современной оппозиции поддержка «национал-патриотов» по вопросу запрещения термина «казахстанская нация» в любом формате является серьёзнейшей политической и исторической ошибкой, которая «смерти подобна». Но вселяет надежду то, что в большинстве своём простые казахи, знающие только свой родной язык, по природной своей сметливости, понимают важное культурное значение как русского языка, так и «шала-казахов» для созидания общегражданской нации под эгидой титульной национальности. Многие «шала-казахи» любят Казахстан и могут много сделать для Казахстана, т.к. они гордятся тем, что они казахи. Осталось только, чтобы и все остальные национальности Казахстана захотели гордиться этим «не из-под палки». Тогда и только тогда Казахстанскую Нацию смело можно будет называть в просторечье Казахской.

Предисловие издателя к книге Джона Мэна «Секреты лидерства Чингисхана»

2010 г.

Предлагаемая Вам книга Джона Мэна «Секреты лидерства Чингисхана» не только раскрывает методы управления так называемого Потрясателя Вселенной, Чингисхана, но и по-своему продолжает тему книги «10 примеров служения нации» Сейдахмета Куттыкадама. Такие книги вдохновляют людей на служение обществу, хотя и не являются научными исследованиями с источниковедческим и историографическим анализом.

«Сокровенное сказание» не было инициировано многочисленными сторонниками обожествления Чингисхана, как это весьма вольно представляет Джон Мэн. Исторической наукой установлено, как пишет Л. Н. Гумилёв в книге «В поисках вымышленного царства», что это произведение, наоборот, было написано одним из противников обожествления Великого Хана, не назвавшего своё имя, и оно распространилось как «Тайная история» гражданской войны в Монголии.

Явно заужены и фрагментарны оценки Джона Мэна в отношении политического и духовного наследия Чингисхана. Не только Китай, но и другие страны, в т.ч. Россия с Ираном, стали едиными государствами, а сам Чингисхан для степняков действительно был и, возможно, ещё остаётся святой личностью, как и Мухаммед для арабов, так как оставил после себя веру в Закон Чингисхана, Джасак («Великие Ясы»). И, конечно же, он некритично воспринимает на веру сведения восточных по менталитету летописцев о многочисленности как монгольских воинов, так и их жертв.

Одним словом, есть немало других более авторитетных исторических исследований, разрушающих мифологические стереотипы о Потрясателе Вселенной (Эренжен Хара-Даван, Гумилёв Л. Н. и др.), но у Джона Мэна не было историографических целей. Всё, что он хотел, это описать секреты лидерства Чингисхана в рамках современной теории лидерства.

Звание Чингисхан означало титул выборного пожизненного лидера Великой монгольской империи, целого океана «людей, живущих в войлочных кибитках» (юртах). Настоящее же имя личности, носившей этот титул, было Темучжин. Он был из монгольского рода, а не протоказахского, чего всем нам, казахам и казахстанцам, конечно, хотелось бы. Но несомненным историческим фактом было то, что он был основателем великостепной империи, легшей в основание казахской государственности, и стал святой личностью для каждого казаха, верящего в Закон Чингисхана, в это иносказательное звание тенгрианства, суть которого до сих пор зашифрована в казахском исламе.

Научно-образовательный фонд «Аспандау» решил финансировать издание этой книги, так как эта книга имеет отношение к началу формирования истории казахов как титульной национальности многонациональной, общегражданской нации Казахстана.

Потрясателя Вселенной и казахов связывает множество невидимых нитей. «Традиционная» структура Казахстана основывалась на связи между тенгрианской верой в справедливость свободы, полиархическим режимом «общественного договора» и безусловным приоритетом частно-семейной собственности. Она тем самым выражала и сохраняла казачью свободу, характеризующуюся крайней индивидуалистичностью казахов, с одной стороны, и их социальной направленностью на тесное и открытое общение — с другой. Как и кочевые общины древнегерманского типа, того самого, который и дал начало Западу и англосаксонскому миру свободы, казахский этнос презирал земледелие, противопоставляя ему индивидуальную свободу и праздное безделье.

Казачья свобода, как сущность традиционной структуры Казахстана, представляла собой уникальное социальное явление. Казачье происхождение Казахстана означает формирование этноса не на автохтонной основе родоплеменных отношений, а на основе потестарно-политического общественного договора между совершенно различными, «пёстрыми» (отсюда «алаш» — «пёстрый») антропологическими и этническими элементами, которых поначалу объединяло лишь «свободное состояние» их социального достоинства (статуса). Этноним «казак» имеет древнетюркское происхождение и однозначный смысл «вольного образа жизни», проистекающего, согласно Бартольду, от бегства в безлюдную степь и разрыва со своей социальной средой, а именно: со своим родом, племенем и государством.

Такого рода концепция казачьего происхождения Казахстана позволяет отнести начало казахской государственности или, точнее, потестарно-политической общности не к XV в., как это обычно принято, а как минимум к X—XI вв., когда Фирдоуси и Порфирородный упоминают о «Казакии» и «казацких» ханах. К XIII в. казачество распространилось на восточную часть Великой степи (Монголию) и приобрело в лице Чингисхана основателя своей мировой империи, называемой «монгольской» в честь народа, из которого он был родом и племена которого «преследовали» его по причине неприятия монголами аульного способа кочевания. Аульный (казачий) способ кочевания был «одиночным», «бродяжим», «богатым», одним словом, индивидуальным порядком общежития и поэтому нуждался в ликвидации хотонно-куренного (коллективного) образа великостепного быта в целях всеобщей безопасности казачества.

Чингисхан был убеждённым противником родоплеменного деления кочевого населения. События, связанные с его жизнью и деятельностью, с его возвышением в качестве объединителя «казачьих шаек степных баатыров и вообще бродяг», составивших рода и племена нового типа (орды разного таксономического уровня), отразились в народной этногонии «Алаш» как акт создания в Великой степи государства типа «общественного договора». Древнемонгольская кочевая империя представляла собой владычество людей «свободного состояния» («длинной воли»). Правотворчество и правосудие были отделены от ханской власти, в компетенции которой осталось только правоприменение и правоохранение. Но и исполнительная власть была, в свою очередь, строго разделена на гражданскую, военную и налоговую администрации. Стереотипное же, совершенно не соответствующее действительности восприятие Чингисхана как «кроважидного восточного деспота» создано историками исламского толка. «Монголо-татарское иго» благотворно повлияло на самобытное развитие и объединение Запада и Востока, на культурное и экономическое сотрудничество присоединённых к Великой степи стран. Оно не вмешивалось в их «самоуправление», поэтому их население осталось лично зависимым сословием, за исключением, конечно, того, которое имело мужество податься в казачество, то есть в степные области. Золотая Орда их не возвращала. В частности, речь идёт о возникновении русского казачества.

После распада своей империи казачество, как высшая стадия кочевничества, постепенно локализовалось в Казахстане и приобрело более выраженные формы антропологических характеристик и

этнического самосознания, хотя сами казахи вплоть до последнего времени относили себя по-прежнему к разным народам. На первый вопрос: «Какого ты народа?» — гордо отвечали названием своего казахьего племени, причисляя себя к казахам как к классу «свободных» в само собой разумеющемся порядке. Казахстан как союз казахьих орд действительно представлял собой своеобразные соединённые штаты кочевых государств, постоянно конкурирующих между собой этнополитических объединений. Поэтому каждый современный казах до сих пор знает или слышал почти «наперечёт» имена всех иных важнейших племён и родов казахов, в отличие, от народов, действительно переживавших кровно-родственные клановые отношения. Каждый казах до сих пор помнит, какого он «племени», не в силу патриархальных пережитков, а просто потому, что это его этнополитическая национальность.

Таким образом, сущность «традиционного» Казахстана составляла свобода именно внутривполитического состояния членов его общества, которая несовместима с феодализмом и патриархатом и которая после присоединения к России постоянно убывала, пока не была окончательно уничтожена в советское время. «Традиционная» структура Казахстана видоизменялась и по форме искажалась, но сохраняла при этом свою сущность и с успехом приспосабливалась как к западной индустриализации российского правительства, так и к восточным императивам русского царизма. Соответственно этому, с одной стороны, и без того многочисленный народ казахов значительно увеличился, а с другой — он стал приобретать патриархальные черты восточного характера, которые существовали в нём лишь как элементы этноразличных архаизмов.

В XX в. все исторические преобразования «традиционной» структуры Казахстана следует называть деформацией, поскольку в советское время «традиционная» структура Казахстана разоформлялась и разрушалась в своей сущности, сопровождаясь, с одной стороны, массовыми жертвами казахского населения, а с другой — «стиранием» и «растворением» ценностей казахьей свободы в массовых миграциях аграрного по своему мировоззрению населения из иных советских республик. Казахстан превратился в часть СССР, т.е. аграрного восточного общества на промышленной стадии развития.

Народ Казахстана имеет в настоящее время по преимуществу авторитарный менталитет, но нельзя примириться с этим и приспосабливаться к этому. Наоборот, необходимо активно исследовать, формулировать и пропагандировать нормы свободно-

го правосознания и рыночной морали, увязывая их с досоветской исторической спецификой Казахстана. Соединяя правовую и экономическую модернизацию постсоветского Казахстана с возрождением и обновлением экономических, политических и культурных ценностей казахской свободы, можно добиться вполне рабочей модели внедрения и развития открытого общества в Казахстане, обеспечить условия развития единой, не этнократической казахстанской нации, исповедующей общечеловеческие ценности информационного общества.

Надеемся, что после прочтения этой книги о методах руководства Чингисхана история казахов заинтересует Вас ещё больше, и Вы вдохновитесь на углублённое научное познание истории нашего государства и народа.



Казахстан, аспандау!

Казахстан, возвысься!

Если бы у людей не было духовных потребностей: производить, творить и участвовать в общем деле, одним словом – любить, отдавать и служить, то у них не было бы возможностей удовлетворять свои материальные потребности: присваивать и потреблять.

Из-за того, что мы забыли о духовных потребностях, наш мир погрузился в глобальный кризис ценностей. Утилитарный прагматизм привёл нас к нигилизму. Цинизм стал интеллектуальной модой, а взаимное презрение и ненависть стали повсеместны. Наши индустриальные ценности и культура больше не соответствуют информационно-технологическому прогрессу.

Одно лишь морализаторство не может так просто нас вдохновить, возродить в нас веру и нравственность, любовь и волю к единству... Более важные и общие, чем значимость собственной личности, ценности невозможно освоить без научного познания.

Истинное мышление всегда бескорыстно, вот почему наука духовна. Без научного познания объективных законов общечеловеческие и социальные ценности невозможно открыть, проверить и бескорыстно передать новым поколениям. Через систему образования формируются личностный потенциал и культура нового общества.

Становясь участником научно-образовательного фонда «Аспандау», ты осуществляешь свой вклад в общее дело развития общегражданской нации в Казахстане.

Мы, граждане Казахстана, в силу своей национальной культуры обязаны подарить миру новую культуру открытости, в которой так нуждается глобальное информационное сообщество! Мы знаем, что делать: мы строим новое информационное общество!

Сделай свой вклад в глобальное лидерство Казахстана! Это важно, прежде всего, для тебя самого!

«Научно-образовательный фонд «Аспандау»

р/с: KZ69826A1KZTD2012800

АО «АТФБанк» филиал в г. Алматы

БИК ALMNKZKA

РНН 600400595999

Любой взнос будет учтён как важное свидетельство Вашего участия в фонде на нашем сайте www.aspandau.kz

Нуров Канат Ильич
КАЗАКСТАН:
национальная идея и традиции

Редактор
Римма Тленшиева

Дизайн обложки
Ирина Цуркан
Компьютерная вёрстка
Ольга Храмовская

Перевод на казахский — Жулдыз Абдильда
Перевод на английский — *Patricia Swafford*
Редактор английского текста — *Christopher Baker*

Фотографии из альбома «Казахская традиционная культура в собраниях Кунсткамеры». Институт культурной политики и искусствознания. Алматы, 2008. Оригиналы хранятся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской академии наук (Кунсткамера).

Издательство

V O X POPULI

Книги можно приобрести по оптовой цене:

ТОО «Институт экономических стратегий — Центральная Азия»
ул. Тажибаевой, 155г
Алматы 050060 Казахстан
тел./факс 7 (727) 250 24 53

НОФ «АСПАНДАУ»
050057, Республика Казахстан,
Алматы, ул. Жандосова, 2,
уг. ул. Байзакова, оф. 421
Тел. +7 (727) 333 44 46, +7 (727) 327 10 05
Факс +7 (727) 334 16 69

Подписано в печать 21.04.2011
Формат издания 90×60 1/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. п. л. ____
Тираж 2000 экз. Заказ № ____
Отпечатано в типографии «Полиграфкомбинат»