

Министерство образования и науки Республики Казахстана
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева

Махсат Алпысбес

**ШЕЖИРЕ КАЗАХОВ:
ИСТОЧНИКИ И ТРАДИЦИИ**



Астана – 2013

УДК 929.5
ББК 63.2
А 51

Рецензенты:

Абусеитова М.Х., д.и.н., профессор
Кумеков Б.Е., д.и.н. РК, профессор, академик НАН РК

Алпысбес М.А.

А 51 Шежире казахов: источники и традиции. (Учебник
для вузовских и послевузовских спецкурсов).
— Астана, ИП «BG-Print», 2013. — 240 с.

ISBN 978-601-7376-05-5

Задача данной книги — донести до читателя отдельные итоги изучения шежире казахов, исследуемое автором в качестве генеалогической памяти и исторического источника, как культурной традиции и самобытной формы историознания казахского народа.

Материалы шежире содержат в себе сведения о генеалогии в виде рассказов, списков, схем, которые дают информацию о характере системы родства и свойства народа, родоплеменных и субэтнических группах, а также о известных исторических личностях вкупе с родословными элитарной части казахского общества — торе, ходжей.

В трудах дореволюционных авторов шежире представлена как совокупность историко-генеалогических материалов и использовалась в целях изучения обычного права, родового быта и этнического состава населения степи.

Книга рассчитана на преподавателей, научных работников, историков, филологов, философов, этнографов, краеведов, а также на всех интересующихся проблемами развития устных знаний, исторической традиции и вопросами генеалогии.

УДК 929.5
ББК 63.2

ISBN 978-601-7376-05-5

© Алпысбес М.А. 2013
© ИП «BG-Print», 2013

*Посвящается 300-летию
Абылай хана (1713-1781),
выдающегося государственного
деятели казахского народа*



ПРЕДИСЛОВИЕ

Основным объектом исследования, о котором идет речь в данной книге, является комплекс источников, известных в науке под названием «казахское шежире». По своему происхождению шежире казахов относится к разряду внутренних источников, бытовавших в форме народных генеалогий, исторических сказаний, фольклора, бытовых сказок или генеалогических преданий.

Понятие «шежире» означает «родословная», «память», «генеалогия». Традиционные формы шежире разнообразны. Отдельные образцы шежире по структуре своей представляют некий аналог историографических сочинений. В общей массе шежире, в основном они составляют отдельные фрагменты историко-генеалогических сведений казахского народа. Этот массив информации включает в себя эпизоды семейных генеалогий и фамильных историй. Исследование этой группы данных в качестве источника, в первую очередь обусловлено необходимостью внедрения в научный оборот новых материалов по отечественной истории.

Выдающийся казахский ученый Ч.Ч. Валиханов (1835-1865) отмечал, что в прошлом казахского народа «нет ни одного достопамятного события, ни одного замечательного человека со времени самобытной жизни.., воспоминание о котором не осталось бы в народной памяти»¹, т.е. в шежире. Все это упомянуто в них.

¹ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., том 2, стр.149.

Примечание. Сноски даны в сокращенном виде. Более подробная информация находится в разделе «Литература и источники» – авт.

Шежире как документ, содержащий самую разнообразную историческую информацию, включает в себя, в первую очередь, народные генеалогии. Историко-генеалогические предания бытовали чаще всего устно. Устная история в шежире представляет в то же время памятник степной словесности. В них отражаются и элементы народной литературы и поэзии.

Изучаемые материалы освещают вопросы происхождения и генеалогии казахского народа, а коллективное народное знание функционирует в форме всеобщей социально-исторической памяти, благодаря которой сохраняется преемственность и актуальность самой генеалогической традиции. Историческая память тюрко-казахов чаще всего транслировалась в виде общих генеалогических представлений.

Генеалогия — это одновременно традиция, знание, наука и учебная дисциплина. Изучая генеалогию, мы затрагиваем все эти аспекты. Кроме того, генеалогия есть совокупность фактов, который включает поколения людей, генетический код, социальный опыт и комплекс знаний, которые сохранялись естественным образом. Знания о родственных связях передавались во времени чаще в рамках устной традиции, а иногда и письменно. Как наука генеалогия составляет раздел истории.

Шежире казахов по своему жанру близки к форме исторического фольклора и находило отражение как в прозе («ескі сөз», «қария сөз»), так и в поэтических выражениях, генеалогических поэмах (өлең дастан). «Один воспет импровизатором, имя другого обессмертил в памяти предков какой-нибудь знаменитый музыкант — сыбызгышы или кобызшы», — отмечал Ч.Ч. Валиханов².

Совокупность этих историко-генеалогических материалов образует отрасль социально-гуманитарного знания, включающие разделы и исторического источниковедения, и историографии, а также и собственно генеалогии.

В шежире очень много ценной информации не только касательно фамильной генеалогии, кроме того они содержат сведения по

² Там же, стр.157.

исторической топонимике, сакральным историям и их мотивам, а также нормам обычного права.

Сущность шежире как культурно-исторической традиции такова, что являет собой уникальный феномен тюркской цивилизации, выступает в качестве первостепенного источника не только при составлении генеалогических списков, сборников родословных, но и в преемственном изложении целых этапов национальной истории.

К. Халид (1843-1913), подчеркивая важную роль шежире, писал, что некоторые «игнорируют исторические знания, не знают пользы шежире, не ведают насколько ценны для общества известия шежире. Они не понимают заветов пророка, который сказал: «узнайте свое родство». Я говорю об этом обращаясь к тем, которые не доверяют устным сведениям, кроме написанного. Не будь всего того, что донесли до нас шежире в форме преданий о древности (көнеден аңыз), дошедших до нашего времени, не осталось бы людей, умеющих сказать что-либо о себе, и не осталось бы следов мусульманства... Доверять сведениям шежире нужно, ибо это также надежно, как вердикт правителя, заверенная печатью»³.

Традиция передачи историко-генеалогических знаний из поколения в поколение формировалась на протяжении длительного исторического времени, его актуальность была обусловлена задачами передачи важного социального опыта. Генеалогия занимает уникальное место в системе народного знания.

Каждый почетный казахский аксакал, — как отмечал Ч.Ч. Валиханов, знает всю генеалогию своего рода и, 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, пословиц»⁴.

Использование собственных культурно-исторических традиций в сохранении преемственности генеалогических знаний, а также

³ Халид К. Тауарих хамса: (бес тарих). — А., 1992, стр.52.

⁴ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., том 2, стр.157.

применение их как составной части коллективного знания и исторической памяти остается актуальным. «Нельзя забывать глубинную суть самой традиции шежире, она не заканчивается на одном роде, племени. Шежире — это Древо поколений, которое сводится к единому корню. Шежире показывает и доказывает, что корни наши едины, что все мы казахи — едины. Шежире не раскалывает нас, а объединяет»⁵.

Действительно, генеалогическое содержание шежире как изучаемого вида источника, должно быть нацелено на поддержание общенациональной идентичности, сохранение этнической целостности, на общегражданскую консолидацию. В этом плане, генеалогическое знание может иметь практическое значение, нужно направлять ее в полезное для общественного и государственного развития русло. В этих целях требуется осуществить переход от практической (первоначальной) генеалогии к генеалогии научной.

Как родословная, в истории традиция шежире развивалась и продолжалась по той простой причине, что существовал интерес людей к своему происхождению. Помимо этого, у тюрков, которые вели подвижный образ жизни, социум и география представлялась единым пространством. Ведь изваяния людей в степи — это ничто иное, как запечатленный образ предка.

Во все времена, а в особенности у коневодческих народов Евразии, родственные связи составляли суть общественных отношений. Кочевническое общество — это открытое общество, в котором не принято скрывать свое происхождение. Посредством воспитания правильного генеалогического сознания формировалось самовосприятие личности, оно было важным и для процесса социализации в традиционном обществе.

Социальные связи строились как таксономические уровни поколений людей, но шежире представляет нам не просто некий набор таксонов, а демонстрирует свои функциональные черты, когда он выступал в качестве соционормативного регулятора всей жизни

⁵ Послание Президента РК — Лидера нации Н. Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» // Казахстанская правда, — 15 декабря 2012 г.

казахского общества в прошлом, как в части семейно-брачных отношений, наследственных прав, так и в сложении системы родства⁶.

Функции родословных в прошлом напрямую касались истории политических династий, элитарной части общества, имело значение в процессе генетического отбора. Поэтому, материалы шежире могут пролить свет на вопросы истории формирования социальной и военной организации, духовных институтов тюркского общества, основанных на принципах инкорпорирования родственно-родовых групп в единый социально-политический коллектив.

«Имеется принципиально иной источник, данные которого не менее важны, а во многих случаях являются уникальными, а поэтому и бесценными, — это степная устная историография — память самого субъекта истории о своем прошлом»⁷, — отмечал В.П.Юдин.

Историографическое и источниковедческое исследования шежире как самостоятельного источника очень важны для науки. В каждом источнике, и особенно в шежире, всегда имеют место искажения, особенно если текст представляет собой список первоисточника. А это обстоятельство требует научной интерпретации текста, выработки особого теоретического подхода.

При этом задачи исследования включают такие вопросы, как анализ свойств изучаемого источника, определение предмета изучения и их междисциплинарные связи; обозначение методологических приоритетов в вопросе изучения историко-генеалогических источников (шежире) с использованием общенаучных методов и методов собственно исторической науки.

В исследовательскую задачу включены также вопросы предварительного опыта анализа существующих фондов автохтонных источников, историографический обзор, обозначение жанровой структуры и синкретных свойств источника, изучение представлений об

⁶ Муқанов М.С. Из исторического прошлого /родословная племен керей и уак. — А., 1998, стр.7.

⁷ Юдин В.П. Переход власти к племенным биям и неизвестной династии тука-тимуридов в казахских степях в XVI в. (К проблеме восточных письменных источников, степной устной историографии и предыстории Казахского ханства). В кн.: Утемиш хаджи. Чингиз-наме. А-А., 1992, стр.64.

источниках шежире как разновидности исторического фольклора, как формы бытования степной, общенародной, историографии, а также вопросы теории и методологии источниковедения (определение методологического подхода) в изучении казахских шежире.

Источниковедческое исследование предполагает дифференциацию внутренних и внешних свойств источника, изучение вопроса их типологизации в процессе рассмотрения материалов шежире в их связи с другими культурными традициями казахского народа. Общий обзор шежире, разбор текстов и сравнительно-исторический анализ позволит определить меру историзма, основные свойства и особенности изучаемого источника.

Методологические приоритеты в изучении данного объекта заключаются в том, чтобы возобладали подходы историко-антропологического, герменевтического, феноменологического характера. Это важно для понимания сути культурной традиции, адекватного восприятия фольклорного наследия, а также для приобщения к духовной истории собственного народа. Ведь один из аспектов практического значения изучения шежире составляет вопрос функции этнического самосознания и исторического сознания — составной и важной части общественного сознания.

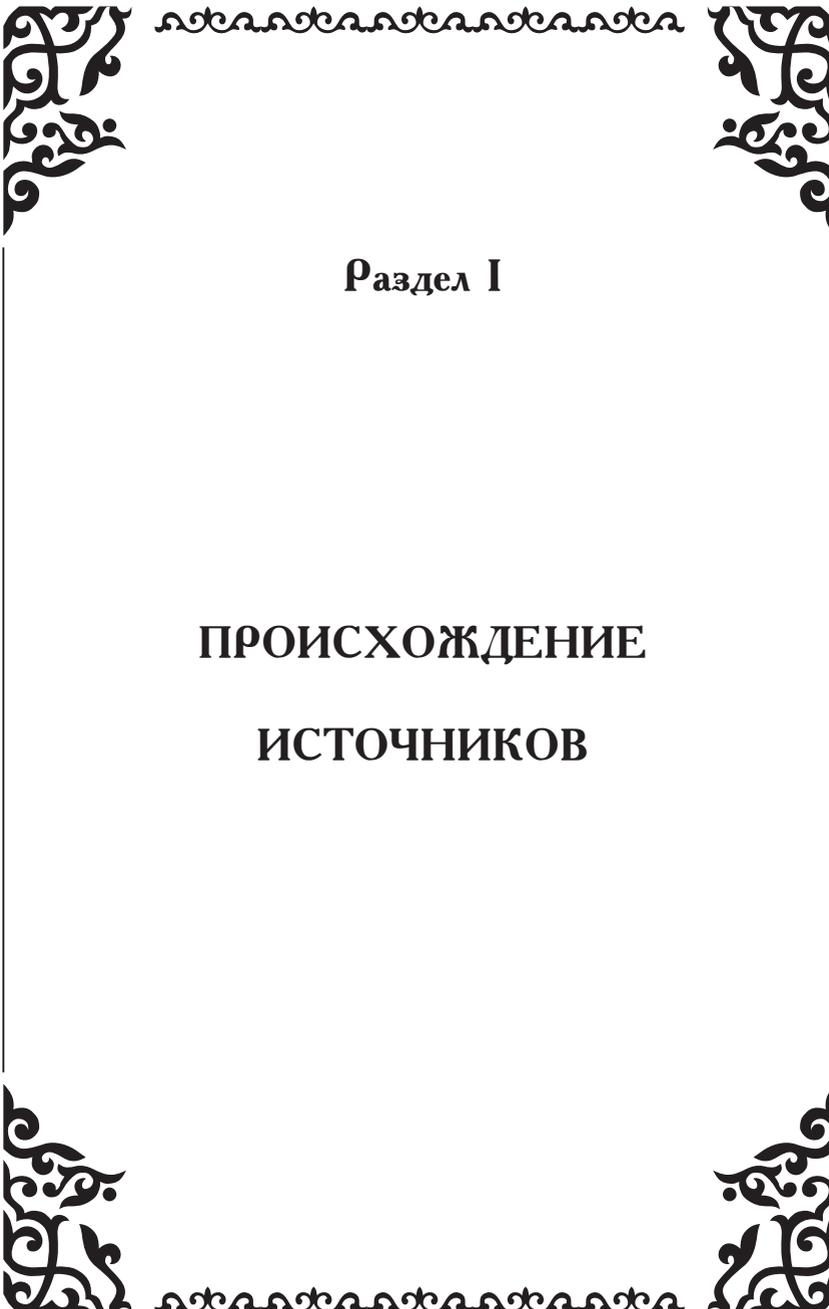
Известно, что сведения шежире в известной мере субъективны. При изучении шежире чаще всего мы сталкиваемся с определенным видением автора, его личной интерпретацией события и факта. Мера субъективности шежире как источника обусловлена фактором изустной передачи историко-генеалогических сведений.

Изучение шежире в теоретическом ключе представляется уже новым исследованием. Поэтому, в части решения научной проблемы изучения генеалогических знаний и традиции, выбора методологии исследования, должна быть произведена выборка наиболее эффективных, адекватных, производительных методов анализа изучаемого типа источника, что и было сделано.

Именно теоретические изыскания показывают, что данный вид источника являлся частью общего культурного наследия. В силу такой традиции народа всегда было принято чтить историческую память.

Теоретическое рассмотрение изучаемого объекта предполагает осмысление исторических предпосылок происхождения шежире как традиции и как исторического источника, включая проблему определения авторства изучаемых источников. Практическая ценность шежире казахов может быть выражена в разработке спецкурсов по источниковедению, историографии, этнографии, вспомогательных дисциплин для студентов-историков⁸.

⁸ Алпысбес М.А. Казахское шежире — как исторический источник. Автореф. дисс... доктора ист. наук. — Алматы, 2007, стр.54.



Раздел I

ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ИСТОЧНИКОВ

Несравненным советником,
опорой всех знаний,
полезной и в безмятежье
и в переломное время,
является только история.
К. Халид

ВВЕДЕНИЕ

Современная наука утверждает о трех основных видах исторических источников — вещественных, устных и письменных. Хотя каждый из них в равной мере может претендовать на историчность, достоверность, информативность, не все исследователи отдают им одинаковое предпочтение.

Отечественная историография становилась, писалась, крепла под наблюдением жандармов, царской охранки, развивалась в условиях, предписанных тоталитарным режимом приоритетов. В то время нередко утверждалось, что исторические предания не историчны, что они баснословны, что легенда всего лишь легенда, а все сказки являются только бытовыми, фантастическими, что состоятельные люди в степи — это феодалы, угнетатели народа и т.д.

Казахская научная историография, институционально сформировавшаяся в условиях советской действительности, была поставлена в рамки конкретно одной научной методологии, одного научного подхода, и должна была интерпретировать историческое прошлое лишь через призму социальной истории, борьбы классов, примата материалистических воззрений. В этих условиях историческая наука становилась обезличенной, бездушной, превращалась в науку констатирующую сухие факты экономической статистики. Это было не интересно хотя бы потому, что выражаясь мыслями А. Лосева, «все эти статистические таблицы и процентные исчисления никакого отношения, как таковые, к истории не имеют»⁹.

⁹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа, стр.129.

Вероятно поэтому, в исследованиях было мало свободного толкования сути исторических процессов, исторических событий; чаще всего отсутствовала обыкновенная историческая правда; все нужно было объяснять сложившимися, «понятными», взглядами, по «единственно верным» концепциям. Об исторических личностях чаще всего можно было говорить избирательно, в соответствии их «удобности», подстраиваясь на одобрение или «неодобрение».

Как бы то ни было, казахская историография развивалась, исследователи работали, одни зачинатели казахской научной историографии были репрессированы, другие подвергались политическому гонению, обвинению, их труды было не принято упоминать, так же как и их имена, заклеенные ярлыком «враг народа».

Научную работу многих талантливых ученых прервали репрессии 30-х гг., а идеологический диктат над наукой и историческими исследованиями сужали их, ограничивали. Были репрессированы видные общественные деятели, казахские ученые А.Н. Букейханов¹⁰, А. Байтурсунов¹¹, К. Кеменгеров¹², М. Тынышпаев¹³, С. Асфендияров¹⁴, которые ставили на изучение вопросы национальной истории и актуализировали их.

Репрессии и гонения должны были уничтожить цвет нации, прервать историческую память, стереть прошлое, а этноцид должен был, вероятно, поставить точку в вопросе существования самого народа. Вся эта ситуация, которая господствовала более полувека, на целое столетие затормозила развитие национальной исторической мысли, научную методологию.

Геноцид и голодомор, массовые репрессии и войны отняли жизни миллионов казахов, некоторым из которых не суждено было создать свой очаг, родить детей, воспитать внуков, но самое главное, это потеря целого поколения носителей коллективного исторического сознания, каждый из которых мог сообщить частицу

¹⁰ Букейханов А.Н. Родовые схемы казахов Каркаралинского уезда / МКЗ. — СПб, 1905.

¹¹ Ер Сайын / өңдеп өткізуші Байтұрсынұлы Ахмет. — Мәскеу, 1923.

¹² Кеменгеров К. Из истории казахов. — Москва, 1924.

¹³ Тынышпаев М. Материалы к истории казахского народа. — Т., 1925.

¹⁴ Асфендияров С. Очерки истории казахов. — Кзыл-Орда, 1935.

исторической памяти. Среди безвременно ушедших было немало таких личностей, которые могли бы стать реальными продолжателями генеалогической, сказительской традиции.

Казахская интеллигенция придавала большое значение сохранению культурного наследия тюрков-казахов. Известный знаток казахского быта и старины М. Чорманов (1818-1884) по просьбе Ч.Ч. Валиханова собрал богатый материал по шежире, который был позже передан Г.Н. Потанину, опубликовавшему их в своей книге.

В 1927 году в Москве К.И. Сатпаев издал книгу «Ер-Едиге»¹⁵, памятник устной истории золотоордынского времени. По его инициативе была начата работа по изданию многотомной истории Казахстана, собрания сочинений Ч.Ч. Валиханова в пяти томах. К.И. Сатпаев как организатор казахстанской науки придавал большое значение развитию гуманитарного знания. Именно в те годы, когда ученый возглавлял Академию наук, в Казахстане непрерывно работала фольклорная экспедиция.

Каньш Имантаевич отметил, что изустные формы «ескі сөз» (старое слово), важны для науки хотя бы по трем причинам: во-первых, в них встречаются не используемые ныне старинные казахские слова — это ценно для сохранения и обогащения языка; во-вторых, поэтические строки «ескі сөз» содержат мастерство ораторов, их выражения, передают образность, красочность, художественность исполнителей, и в этом отношении они до сих пор сохраняют пример для современных акынов; в третьих, в «ескі сөз» описывается старинный быт, народные обычаи, традиции, историческое прошлое, они представляют мировоззрение казахов»¹⁶.

Устная традиция и исторический фольклор, генеалогии создавались и хранились в живом народном предании благодаря лишь искусству народных сказителей. Лишь путем воссоздания фрагментов этой «коллективной памяти» возможно предпринять реконструкцию исторического прошлого. «Для восстановления же конкретной истории якутов должны быть использованы фольк-

¹⁵ Ер-Едиге. / Под ред. и с предисл. К.И. Сатпаева. — Москва, 1927.

¹⁶ Сәтбаев Қ. Қазақстан — менің Отаным. — А., 1999, стр.395.

лорные источники другого рода. Это — исторические предания в собственном и узком смысле слова» — отмечал Г.В. Ксенофонов¹⁷.

Нарративный характер генеалогических преданий — шежире как источника predetermined тем, что главным носителем информации в нем традиционно является человек. Тюрки, в силу культурного своеобразия, умело развивая искусство устной исторической литературы, сумели сохранить историю своего народа в виде историко-генеалогических рассказов.

И в древности были этнокультурные контакты. Образцы генеалогических устных сказаний народа сака, гуннов, усуней, древнетюркские предания, т.е. устные формы шежире древнего времени, нашли отражение в сочинениях древнегреческих историков, в трудах авторов древнекитайской придворной историографии, а их отголоски содержатся в письменных памятниках и средневекового времени. В 1935 году впервые публикуется казахстанский археографический сборник «Прошлое Казахстана в источниках и материалах» под редакцией С.Д. Асфендиярова и П.А. Кунте.

Книги, повествующие о древних временах, существовали и в средние века. «Порой кажется, что мудрости эти исходили из какой-либо книги или каких законов, а может быть продолжается от мудрых и справедливых царей древности или от Абсолюта. Они, во-первых, не учились чтению, ибо для них было достаточно слушать всегда старших (үлкендер), а во-вторых, главное назначение словесности и ораторского искусства заключалось в способности донести свою мысль точным и художественным словом без фальши и отсюда отпадала сама необходимость в письме и чтении»¹⁸.

Функция шежире как устного исторического знания выражалась формулой «Запомнить — передать», т.е. «Память — трансляция» по вертикали и горизонтали (во времени и пространстве). Суть письменного источника заключается в формуле: «Записать — передать», т.е. «Письмо — трансляция»¹⁹.

¹⁷ Ксенофонов Г.В. Эллейада, стр.5.

¹⁸ Халид К. Тауарих хамса, стр.52.

¹⁹ Алпысбес М.А. История Казахстана в казахском шежире. Место шежире в изучении истории. Автореф. дисс...канд. ист. наук. — Караганды, 1999, стр.4

Еще в доисторические времена тюркские диалекты и Праязыки имели образные письменности, когда языки формировались как устная письменность. Когда устная письменность (система устных знаков), созданная за тысячелетия, перестала нуждаться в графической поддержке, «самоопределилась» в качестве самостоятельного средства передачи информации, стало возможно обходиться без изобразительного письма»²⁰.

В древности и средневековье тюрки освоили большие пространства — Согдиану, Бактрию, Закавказье и обширные области от Средней Азии до Малой Азии, от Кавказского хребта до Персидского залива. На всем этом пространстве господствовали представители тюркских династий, по всем военно-политическим делам задавала тон тюркская знать. В историко-географическом плане материалы шежире тюрков-казахов представляют нам сведения, касающиеся тех исторических пространств, где происходил их культурно-политический, этногенетический процесс.

Как писал в свое время В.В. Бартольд: «область согдийцев вошла в состав империи Александра и потом — греко-бактрийского государства; нашествия кочевых народов она подверглась много раз, по крайней мере со II в. до н.э., может быть и раньше; поэтому здесь не было благоприятной почвы для создания, как в Хорезме, традиции политической самостоятельности»²¹.

На огромном географическом пространстве от Памира до Кавказа происходили тюрко-иранские этнокультурные контакты. В условиях тесных культурно-хозяйственных связей и обмена между скотоводами и земледельцами происходил процесс сложения новых народов. В нем, надо признать, принял участие и нетюркский компонент, однако, основным этническим составляющим все же выступили тюркские родо-племенные группы. Этот исторический процесс можно изучать привлекая фольклорные данные и обширный материал генеалогий.

«Исторический фольклор является одним из существенных источников в деле восстановления этногенеза народов, в прошлом не

²⁰ Сулейменов О.О. Тюрки в доистории, стр.316.

²¹ Бартольд В.В. Таджики. Исторически очерк, стр.452.

имевших или почти не имевших письменности, а также для восстановления тех этапов этногенеза народов, письменные памятники по которым не существовали или не сохранились», — отмечает Л.С. Толстова²².

Шежире, как «коллективная память» тюрков объединяло различные жанры исторического фольклора. В фольклорно-литературных традициях тюрко-монгольских народов бытовало «устное письмо». «Обычай сообщаться «устными письмами», — писал С.А. Козин, широко практиковался не только в бесписьменный период монгольской истории, но и наряду с существованием письменности в XIII столетии»²³.

Существование шежире как культурной традиции исторически было обусловлено сложившейся системой хозяйства и быта, системой ценностей народа, и связано с культовыми и семейными обрядами, с традициями родовой власти и управления, межпоколенной трансляцией исторического опыта в рамках единого этноса. Поэтому оно всегда содержало фольклорный элемент.

Фольклор — это прежде всего искусство слова, использующее определенные художественные приемы, и по определению исследователя Л.С. Толстой,²⁴ историческому фольклору присущи обобщенность, приближенность в изображении событий (исторически верно передается лишь общий смысл событий; в фольклоре мы находим поэтическое обобщение реальной исторической действительности), такие приемы, как персонификация, гиперболизация, контоминация событий и образов, и как следствие ее — сдвиги в хронологии и даже замена одного народа другим.

Традиции шежире как ведущей форме исторического фольклора принадлежит особенное место в культурной системе тюрков. Эта традиция сложилась под влиянием многих естественных факторов их древней истории. Система верования тюрков с главенством культа предков изначально предопределила значимость системы историко-генеалогических знаний в традиционном обществе.

²² Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья, стр.11.

²³ Козин С.А. Эпос монгольских народов, стр.95.

²⁴ Фольклор и историческая этнография, стр.10

«Ч.Ч. Валиханов рассматривал казахские родословные в качестве серьезнейшего историко-этнографического источника и придавал им исключительное значение», — подчеркивает один из казахских ученых Э. Масанов²⁵.

Памятники устной письменности и литературы нашли отражение в средневековой персидской историографии. «Джувейни уже пользовался устными рассказами монголов, может быть также какими-нибудь записями; некоторые из его выражений прямо указывают на монгольский источник... Едва ли таджик Рашид-ад-дин мог непосредственно пользоваться священной хроникой монголов, — замечает В.В. Бартольд; предания о монголах он черпал главным образом из уст лучшего знатока монгольской истории Пуладчэнсяна, представителя великого хана при персидском дворе, и из уст самого Газана, уступавшему в знании истории только одному Пуладу»²⁶.

Сочинение известного историка Мирза Мухаммад Хайдар Доглата «Тарихи Рашиди» «в значительной мере основано на известиях устной историографии»²⁷.

Комплекс исследований народов Центральной Азии, в которых изучены памятники древности, их этнические традиции и культурные особенности, сложившаяся историческая топонимика, геогеография, показывают, что в пространстве евразийских степей формирование тюркской цивилизации происходило на протяжении тысячелетий.

Устные исторические знания жителей степи — тюрков были зафиксированы в восточных, западных древних, средневековых и позднесредневековых письменных источниках. «Секретная история монголов» или «Чингиз-наме» Утемиш хаджи, также как и сочинения Абуль-гази-бахадур-хана или Рашид-ад-Дина, являют собой пример письменной фиксации существовавших в те времена сведений исторического характера.

²⁵ Масанов Э.А. Труды Г.Н. Потанина — важный источник по этнографии казахского народа // ТИИАЭ АН Каз.ССР, — Т.6, 1959.

²⁶ Бартольд В.В. Сочинения, том 1., стр.88, 92-93.

²⁷ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.65.

«Мунтахаб ат-таварих-и Му'ини», иначе «Аноним Искандера» Му'ин ад-Дина Натанзи, — пишет В.П. Юдин, соединяет в себе данные письменной и устной историографии»²⁸.

Такое авторитетное заключение известного востоковеда позволяет нам рассматривать многие письменные средневековые сочинения в качестве таких источников, которые параллельно устной традиции транслировали историческую информацию во времени.

Со второй половины XVIII века и вплоть до начала XX века многие российские исследователи занимались сбором образцов шежира казахов, использовали их в исследованиях.

Известия о казахских родах, тамговых знаках, уранах были объектом внимания у таких исследователей как И.Г. Андреев, В.В. Радлов, Г.Н. Потанин²⁹. Много полезных сведений из устной традиции тюрков содержат работы В.В. Вельяминова-Зернова, Л. Мейера³⁰. В.В. Вельяминов-Зернов как нумизмат, археограф, источниковед, тюрколог изучал историю Касимовского ханства. Его монография «Исследование о касимовских царях и царевичах» стала исторической хрестоматией, где описывается быт и обычаи, вся этнокультурная история тюрков-казахов.

В своих очерках не обошли стороной сообщения казахских преданий И. Казанцев, М.Н. Галкин, М. Красовский, Н. Коншин и другие дореволюционные авторы³¹.

«Изучение вопроса о происхождении и взаимных отношениях казахских родов, — писал Н.Коншин, — представляет не только

²⁸ Там же, стр.65.

²⁹ Андреев И.Г. Описание Средней Орды казахов. — А, 1998; Радлов В.В. Из Сибири. — М., 1989; Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина: архивные материалы и публикации. — А., 1972.

³⁰ Вельяминов-Зернов В.В. Исследования о касимовских царях и царевичах. Ч. II, 1864; Мейер Л. Киргизская степь Оренбургского ведомства. — СПб., 1865.

³¹ Казанцев И. Описание киргиз-кайсака. — СПб., 1867; Галкин М.Н. Сведения о местах расположения киргизских родов Оренбургского края // Этнографические материалы по Средней Азии и Оренбургскому краю. — СПб., 1867; Красовский М. Материалы для географии и статистики России. Область сибирских киргизов. — СПб., 1868; Коншин Н. Заметки о происхождении родов Средней Киргизской орды // ПК Семипалатинской области на 1900 г., вып. IV; Коншин Н. Заметки о киргизских родах и султанах в Каркаралинском крае // ПК Семипалатинской области на 1902 г.

этнографический интерес, но без сомнения должно оказать самую существенную помощь для всякого, кто занимается разработкой не только древней, но и позднейшей истории казахов, в жизни которых родовое начало всегда занимало громадное значение»³².

Генеалогические предания были записаны Н.И. Гродековым и Н. Харузиным со слов казахских биев³³. В руки исследователя Н.А. Аристово попало шежире Старшего жуза в варианте Диканбай батыра, он также пользовался материалами шежире Среднего жуза в записи М. Чорманова.

Об устных исторических знаниях казахов Н.А. Аристов писал, что “родовые деления, имена вместе с тамгами и уранами и народные обычаи и предания составляют у не имеющих литературы кочевников почти все, что они сохранили в качестве памятников своего прошлого. Отсюда понятна важность изучения родовых делений для истории и этнографии тюркских народов”³⁴.

Исторические сюжеты, которые содержатся в трудах историков придворной историографии, в исторических сочинениях среднеазиатских авторов имеют свою аналогию и в устной традиции казахов, в их традиционных формах исторического знания, которое было письменно зафиксировано в XIX-XX вв.

Сложная общественно-политическая ситуация второй половины XIX века в условиях кризиса казахского землепользования, обострившаяся в связи с усилением переселенческой политики, заставила народных лидеров задуматься о дальнейшей судьбе нации, что требовало некоторого переосмысления исторического прошлого, настоящего, смысла и назначения национальной истории.

Ш. Кудайбердыулы писал: «Пытаясь узнать, откуда произошли казахи, я в течение долгого времени записывал все, что слышал и узнавал об этом»³⁵. Приблизительно такими же причинами руко-

³² Коншин Н. Заметка о казахских родах и султанах в Каркаралинском крае // Памятная книжка Семипалатинской области на 1902 г.

³³ Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. 1889; Харузин Н. К вопросу о происхождении киргизского народа // ЭО, 1895.

³⁴ Аристов Н.А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой Орды и каракиргизов. // Живая старина. — СПб., 1896.

³⁵ Кудайбердыулы Ш. Родословная тюрков, казахов, киргизов и ханских династий. Пер. Б.Каирбекова. — Алматы: СП “Дастан”, 1990.-120с.(9).

водствовались и другие историки этого времени — Н. Наушабаев³⁶, Ж. Купеев³⁷, К. Халид³⁸, М. Тынышпаев³⁹.

Формируя новую, письменную традицию истории, они ставили в своей историографии не только проблему происхождения казахского народа, но и решали задачу закрепления этих знаний. Совершали путешествия по степи, чтобы произвести записи сказаний. «Слушая их, нужно поддерживать разговор, говоря: “е-е”, чтобы получить как можно более исчерпывающую информацию и достичь в этом своей цели», — отмечал К. Халид⁴⁰.

В XIX веке этнографические знания стали популярны как никогда, европейские страны активизировали контакты, изучали другие культуры. М. Тынышпаев, автор «Материалов к истории казахского народа», учился в Петербурге, в Императорском институте инженеров путей сообщения имени Александра I, приобщался к истории и этнографии. С 1924 года он преподавал в Казахском педагогическом институте в Ташкенте, занимался сбором информации по истории казахских родов, составлял генеалогические схемы, таблицы, описывал биографии ханов, биев, батыров, изучал вопрос происхождения жузов, занимался пропагандой знаний, опубликовал такие исследования, как «Коксуйский могильник и городище Кайлак», «Историческая справка о родоплеменном составе населения Ташкентского уезда», «Победы и поражения казахов». «Без предварительного изучения генеалогии каждого отдельного рода, а также без того, с кем и в какие времена он сталкивался, невозможно представить себе общую картину исторических судеб казахского народа. Исходя из этого, мы задались целью вкратце, в хронологическом порядке изложить генеалогии отдельных родов», — писал М.Т. Тынышпаев⁴¹.

³⁶ Наушабайұлы Н. Мәнзұмат қазақия. — Қазан, 1903. — 27 б.

³⁷ Көпеев М.Ж. Таңдамалы. Екі томдық. — Т.2 — Алматы: Ғылым, 1992.

³⁸ Халид Қ. Тауарих хамса шарқи. — Алматы: Қазақстан, 1992. — 304 б.

³⁹ Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казацкого народа. — Ташкент: Восточное отделение Киргизского Государственного Издательства, 1925. — 64 с.

⁴⁰ Халид К. Тауарих хамса, стр.90.

⁴¹ Букейханов А.Н. Материалы по киргизскому землепользованию, собранные и разработанные экспедицией по обследованию степных областей под руководством Ф.Щербини: Павлодарский уезд. Воронеж, 1903.

Советский период историографии заметно отличается от дореволюционного тем, что уже нет таких активных исследований самобытности казахского народа. Еще в 20-х гг. большим событием в историографии были труды М.Т. Тынышпаева, А.П. Чулошникова⁴²; в 30-60 гг. — А.Х. Маргулана, М.П. Вяткина, Х.М. Адильгереева⁴³; а в 70-80 гг. — В. Вострова, М.С. Муканова.

Работа А. Чулошникова, хотя и имеет немало спорных моментов, тем не менее отличается занимательной интерпретацией. Так, он пишет: «И конечно не может вызвать никаких сомнений утверждение, что в основе всего социального и правового строя тогдашнего казахского союза, как единого национального целого, лежало именно родовое начало, совершенно еще не тронутое никакими другими отношениями»⁴⁴.

В числе профессиональных историков, привлечших казахские фольклорные материалы в качестве исторического источника, был Е. Бекмаханов. «Значение фольклорного материала состоит в том, что он дает меткую и, зачастую, верную оценку историческим событиям и личностям, поскольку сам народ являлся творцом истории и непосредственным участником описываемых событий», — писал Е. Бекмаханов⁴⁵. За эти исследования ученый оказался в идеологической опале и был осужден.

«Знание А.Х. Маргуланом быта, обычаев, нравов и культуры казахского народа оказало большую практическую помощь в работе антропологического отряда экспедиции. Результатом участия А.Х. Маргулана в работе экспедиции явилась публикация им первых научных статей, в которых он охарактеризовал некоторые

⁴² Тынышпаев М. Великие бедствия. (Ақтабан шубырынды). — Алматы, 1992; Чулошников А. П. Очерки истории казак-киргизского народа. — Оренбург, 1924.

⁴³ Маргулан А.Х. Найманы. — В кн.: Сб. статей антропологического отряда казахстанской экспедиции АН СССР, 1927 г., Л., 1930; Вяткин М. П. Батыр Срым. (Освободительное движение в Казахстане в конце XVIII в.). — М.-Л., 1947. — 392 с.; Адильгереев Х.М. К истории образования казахского народа. — Вестник АН Каз. ССР, 1951. №1. (85-86).

⁴⁴ Чулошников А. П. Очерки истории казак-киргизского народа, стр. 3.

⁴⁵ Бекмаханов Е.Б. Казахстан в 20-40-е годы XIX века, стр 37.

этнические группы казахского народа, в частности найманов и адаевцев», — отмечал ученый Х.А. Аргынбаев⁴⁶.

А.Х. Маргулан⁴⁷ подчеркивал научное значение шежире, В.В. Востров и М.С. Муканов писали о необходимости их использования в этнических исследованиях⁴⁸. Устные исторические знания тюрков требуют комплексного изучения. Нет сомнения в том, что исследования устной исторической традиции казахского народа предполагает, в первую очередь, исследование шежире казахов. Новый научный подход откроет новые возможности в деле осмысления сущности номадического историознания. «В создании степного эпоса живое участие принимали племена, сыгравшие историческую роль в культурной и общественной жизни Средней Азии и Казахстана. Это древние саки, гунны, усунь, канглы, карлуки, позже огузы, кипчаки, т.е. племена, участвовавшие в создании степной мифологии и эпических сказаний в целом», — писал А.Х. Маргулан⁴⁹.

Значительный вклад А.Х. Маргулана заключается в его исследованиях трудов Ч.Ч. Валиханова, среди которых было и «Киргизское родословие». Одна из статей А.Х. Маргулана была посвящена творческому наследию М.Ж. Купеева, где он показал становление его исторических взглядов⁵⁰.

М.С. Муканов под научным руководством А.Х. Маргулана исследовал вопросы этнического состава и расселения казахов Среднего жуза. Научная работа «Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX — начало XX века)», подготовленная В.В. Востровым и М.С. Мукановым, имела большое значение для исторической науки в 70-х гг.

⁴⁶ Аргынбаев Х.А., Масанов Н.Е. Краткий очерк научной, педагогической и общественной деятельности академика А.Х. Маргулана / А.Х.Маргулан. Материалы к библиографии ученых Казахстана. — Алматы, 1984.

⁴⁷ Марғұлан Ә. Шежіре, қазақ шежіресі. / ҚСЭ. — Алматы, 1978. — Т.12.

⁴⁸ Муканов М.С. Этнический состав и расселение казахов Среднего жуза Алматы, 1974; Востров В.В., Муканов М.С. Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX — начало XX в.). — Алматы, 1968; Муканов М.С. Этническая территория казахов в XVIII- начало XX вв. — Алматы, 1991.

⁴⁹ Марғұлан А.Х. Қазақшый проадный эпос / Соч., т. 3. — А., 2007, стр.404.

⁵⁰ Марғұлан Ә. Қазақшый тарихшысы Мәшһур Жүсіп Көпеевтің әдеби мұрасы // Қазақ әдебиеті, 1940. №5, 10 қаңтар.

Однако, в связи с тем, что исследователи были вынуждены в то время в известной мере “руководствоваться марксистской методологией”, то, соответственно, они не могли более глубоко и объективно представить данную проблему. Авторы отмечают: “К сожалению, ряд вопросов, затронутых в монографии, по не зависящим от автора причинам рассматривается лишь в общих чертах”⁵¹.

Одно из интересных направлений в изучении этнической истории казахов было начато О. Исмагуловым в исследовании “Этническая геногеография Казахстана”⁵².

Выход в свет 1960-е годы сборников «Материалы по казахскому обычному праву» (1948), «Материалы по истории политического строя Казахстана» (1960), «Казахско-русские отношения. Сборник материалов и документов» (1961, 1964), «Материалы по истории Казахских ханств XV-XVIII вв.», сам факт существования этих изданий — событие, которое подчеркивает аспекты и условия укрепления национального самосознания казахского народа и попытку каждый раз закрепить эти этапы в форме каких-то наиболее важных, обобщающих научных изданий.

В работах востоковеда Ю.А. Зуева представлены опыт реконструкции исторической действительности и истории тюрков в древности и средневековье, сравнительно-описательного изучения генеалогической концепции мировоззрения тюрков, а также понимание истории тюрков как последовательной трансформации культурных традиций, как преемственность идеологии, интерпретация сведений китайских авторов об исторической географии тюрков в форме истолкования генеалогических мифов как подход к изучению источников в соответствии с их формой, смыслов, сути их содержания⁵³.

⁵¹ Востров В.В., Муканов М.С. Родоплеменной состав и расселение казахов, стр.3-6.

⁵² Исмагулов О.И. Этническая геногеография Казахстана. — Алматы, 1977.

⁵³ Зуев Ю.А. Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков: Автореф. диссертации канд. ист. наук. — А., 1967; Зуев Ю. А. Историческая проекция казахских генеалогических преданий//Казахстан в эпоху феодализма. Проблемы этнополитической истории. — А., 1981.

По мнению В.П. Юдина, “устная историология — это особая вспомогательная дисциплина”, то есть это такая вспомогательная дисциплина источниковедческого профиля, которая “должна создать свою собственную исследовательскую методiku”, реконструирующую устную историографию в целостном виде⁵⁴.

«Первые попытки анализа устной традиции и ее использование как исторического источника по истории Казахстана, — пишет М.Х. Абусейтова, относятся еще к началу нашего столетия. Однако казахское устное народное творчество было в основном объектом изучения фольклористов, литературоведов, а историки и этнографы относились к применению устной традиции для реконструкции прошлого казахов весьма осторожно»⁵⁵.

Научная теория степной историологической традиции, предложенная В.П. Юдиным,⁵⁶ позволила прийти к рассмотрению устных знаний по-новому. «Мы хотим сказать, что существует необходимость разработки научной методики использования известий, преданий и легенд, и не только известий, подтверждающих гипотезы, но и методики обязательного рассмотрения и опровержения противоречащих данных»⁵⁷.

В 1980 — нач. 90 г. к изучению исторического фольклора обращались К. Салгарин, А. Сейдимбек⁵⁸. С начала 90-х годов в массовом порядке стали публиковаться различные варианты шежиры казахов в самых разных газетно-журнальных и книжных изданиях. Редакция газеты «Ана тілі» объявила сбор казахских родословных, собрала их и опубликовала в виде схем и таблиц.

⁵⁴ Утемиш хаджи. Чингиз-наме. — А., 1992, стр.66.

⁵⁵ Абусейтова М.Х. Казахстан и Центральная Азия в XV-XVII вв., стр.67.

⁵⁶ Юдин В.П. О родоплеменном составе могулов Могулистана и Могулии и их этнических связях с казахскими и другими соседними народами//Изв. АН Каз. ССР, Сер. Общ. наук, 1965. Вып.2; Юдин В.П. “Тарих-и Шайбани” как источник по истории казахского и каракалпакского народов XVI-XVII вв. — В кн.: Вопросы историографии и источниковедения Казахстана (доревол. период). — А., 1988; Юдин В.П. Об “узурпации” власти в Казахстане во 2-ой пол. XIV в. беком племени кыиат левого крыла Золотой Орды Тенгиз-Бугуй/Матер. конф. — А., 1974.

⁵⁷ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.48.

⁵⁸ Салгарин К. Династии ханов: хронол. Таблицы. — А., 1992; А. Тарақты. Ауызша тарихнама. — В кн.: Қазақ. — А., 1994; А. Сейдимбек. Балталы, Бағаналы ел аман бол (шежіре). — А., 1993.

В издательствах вышли в свет книги С. Толыбекова, З. Садыбекова, Х. Маданова и других авторов и составителей шежире⁵⁹.

«Насаб-нама» и генеалогические традиции ходжей изучены в работах А.К. Муминова, З. Жандарбек.

Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев не случайно инициировал развитие государственной программы «Культурное наследие», которая также стала своего рода продолжением традиций. Издание серий многотомных научных сборников документов и материалов по истории Казахстана из трудов арабских, персидских, китайских, византийских авторов, тюркских источников средневековья, а также русских источников нового времени служит серьезной научной базой для современной отечественной исторической науки.

И, наконец, имеется ряд работ западных специалистов, изучавших вопросы истории родовой организации, фольклорной традиции, этнической структуры, устной литературы тюрков, казахов. Традиционные социальные институты и проблемы изучения кочевничества рассмотрены в работах А.Хадсона, Л.Крэйдера, А.Хазанова и др. Есть работы таких исследователей, как В.Баском (William Bascom), Л.Хонко (Lauri Honko), Г.Кирк (G.S. Kirk), Ж.Барнс (J.A. Barnes) и др.⁶⁰. Широко известна

⁵⁹ Шежіре. Қазақтың ру-тайпалық құрылысы. — Алматы, 1991; С. Толыбеков. Қазақ шежіресі. — А., 1992; Е. Кәрібайұлы. Қоңырат шежіресі. — А., 1992.; Қоңырат./Құраст. М. Ерімбетов. — Алматы, 1993; З. Сәдібеков. Қазақ шежіресі. — Ташкент, 1994.; Маданов Х. Кіші жүздің шежіресі. — А., 1994.; М. Сәрсекеев. Тарақты және Қаракесек шежіресі. — А., 1995.; І. Ісләмұлы. Алтай шежіресі. — Қарағанды, 1997.; Суан шежіре./Құраст. С.Ешмұхамбетов. — А., 1993.

⁶⁰ Hudson, Alfred E. Kazak social structure. — London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1938. — 109 p.; Krader, Lawrence. Social of the Mongol-Turkic pastoral nomads. Indiana University Publication, 1963. Uralic and Altaic Series. — Vol. 20. Printed in the Netherlands. — 411 p.; Vansina, Jan. Oral Tradition as History — London: James Currey, 1985. — 247 p.; Bascom W. The Forms of Folklore: Prose Narrative//American Folklore 78 (1965), 3-20; Honko L. The Problem of Defining Myth in The Myth of the State/Ed. Harald Biezais. №6. Stocholm, 1972. pp. 7-19; Togan Isenbike. The Khojas of Eastern Turkestan//Islam in a Changing Society; Kirk G.S. On Defining Myths/A Journal for Ancient Philosophie. Vol. 1. 1973. pp. 61-69;

работа К.Э. Босворта о мусульманских династиях. В работах фон Кюгельген, М.Кемпер, Д. ДиУис, А.Франк изучены вопросы истории исламизации, легитимации династий, сакральные родовые мусульманских фамилий.

Barnes J.A. *Genealogies*//The Social Anthropology. Ed. A.I. Epidein. London, 1967. pp. 101-127; DeWees D. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tuekles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park & The Pennsylvania State University Press, 1997. *Muslims in Central Asia: expressions of identity and change*/edited by Jo-Ann Gross. Durham and London: Duke University Press. 1992; Frank, Allen J., and Mirkasyim A. Usmanov, eds. *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe, 1770-1912: Qurban-Ali Khalidi*. Leiden, the Netherlands: Brill, 2005

ГЛАВА I. ЗАРОЖДЕНИЕ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ В СТЕПИ

Устная традиция исторического и генеалогического знания степных народов Центральной Азии складывалась с глубокой старины, еще на заре становления человеческого общества.

«Древние предания, в виде родовых воспоминаний, сохраняются в памяти старейшин свято... Многие слова и обороты, не употребительные в настоящее время, показывают их древность», — отмечал Ч.Ч. Валиханов⁶¹. В адамовы века, до появления письменности, у всех народов исторические представления, элементы исторических знаний бытовали в виде устных сказаний и преданий, в родословных предков.

Тюркские сказания древности сообщают о рождении отца — Көк (Неба), матери — Жер/Йер (Земли) и происхождении от них сынов человеческих. Именно так передатчики доносили до следующего поколения собственное видение, сложившееся представление об истории происхождения первого человека, первого сообщества людей, свое осознание истории различных народов.

Повествование о происхождении мира у разных народов происходило в мифологическом контексте, но постепенно формировались исторические рассказы, излагавшие более конкретные исторические события. Но генеалогия являлась той формой знания, в которой речь идет более о фактах, фактах происхождения людей, фамилий. Тема истории родов и родовых групп всегда оставалась актуальной, потому что она в живую вплеталась в структуру военно-социальной организации древнего общества.

В представлениях древних тюрков, вероятно, уже тогда существовало понятие об иерархической структуре природы и мира, и в соответствии с этой аналогией формировалась иерархия родоплеменных групп. На этой основе складывалась объяснительная устная традиция. Такая традиция, которую мы условно могли бы обозначить как эгоистория — историческая память народов о

⁶¹ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., том 1, стр.415.

самих себе, которая включала много черт древних мифологических воззрений.

Ч.Ч. Валиханов отметил в своих записях, что богатство преданий составляют достойные кочевых народов Северной и Средней Азии, что в памяти старейшин они сохраняются свято как юридические и генеалогические предания в виде родовых воспоминаний⁶². Как бы то ни было, источники устной традиции отражают мысли и представления, цели и стремления людей своего времени.

В древности это было время главенства тюркского мировоззрения, когда в Центральную Азию еще не проникли более поздние теологические учения, исламская трактовка происхождения мира. В устных исторических знаниях народа всегда находили свое отражение и история происхождения человеческого рода, и генеалогические знания, память, которая динамично накапливала колоссальную массу информации на протяжении многих столетий.

Такая традиция устной истории, переходящей от поколения к поколению, продолжалась в степи с незапамятных времен вплоть до начала прошлого столетия. Для этой традиции были характерными следующие черты: она существовала в форме рассказов о лицах и событиях; некоторые из них были выстроены в хронологическом порядке; образовывали сочетания различных сюжетов истории; бытовало всегда как устное знание; требовала интеллектуальную деятельность по запоминанию, определенную мнемотехнику.

В устной традиции также как и в историографии, были свои недостатки: некоторый разноречивый, хронологические “провалы” и тенденциозность, анахронизмы, избирательность, приписывание одних и тех же событий различным лицам, в известной мере субъективность⁶³.

Древние исторические знания в степи, бытуя в форме устных рассказов, не просто откладывались в коллективной памяти кочевых этносов, а приобретали черты мифа, и зачастую в таком трансформированном виде переходили в историографию соседних им народов и регионов.

⁶² Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., том 2, стр.149.

⁶³ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.79.

Последние донесли до нас отголоски древних исторических знаний, многие из которых, впрочем, были сохранены в коллективной памяти населения степи непосредственно от предков к потомкам, переходя из поколения в поколение. Так, истории мифического характера о происхождении предков народа сака⁶⁴ были зафиксированы древнегреческими историками в античной историографии. Точно так же и китайская придворная историография сумела отобразить и донести до нас хуннские, а позже и тюркские мифы. Вероятнее всего, их мифические истории были хорошо известны и древнеиранской историографии. Взять, к примеру, хотя бы историю Афрасиаба.

С одной стороны историография, а на самом деле, мифология, письменная фиксация мифов. Это был древний мир мифов, где мифы содержали в себе первомысли людей и память о прошлом и о происходящем в мире, в них были преимущественно истории, повествующие об историческом бытии человека.

Один из первых генеалогических мифов кочевников, который был зафиксирован в античном письменном источнике, был этногенетический миф народа сака. Геродот пишет: "... по рассказам скифов, народ их — моложе всех. А произошел он таким образом — первым жителем этой, тогда еще необитаемой страны был человек по имени Таргитай"⁶⁵.

В приводимом Геродотом мифе была отражена религия скифов — поклонение Тенгри (именуемое им Зевсом, что является отождествлением самого Геродота — М.А.) и богини Борисфен. Генеалогический миф саков, изложенный Геродотом, отображает сюжет о прародителе и родоначальниках сакского общества.

Таргитай, представляется в интерпретации Геродота первочеловеком, который был сыном богов Папая и дочери реки Борисфен. Таргитай является отцом трех мифических фигур — Липоксая, Арпоксая, Колаксая, которые положили начало разделению общества сака на этнотерриториальные группы.

⁶⁴ У Геродота речь идет не о народе сак, а о народе с а к а. Геродот отмечает даже значение слова «сака» (сака) как «сильный», «могущественный». В современном казахском языке значение этого слова сохраняется неизменно, например в слове «сака адам», «асықтың сақасы» — М.А.

⁶⁵ Геродот. История в 9-ти книгах, стр.188.

Таким образом, древний миф народа сака предполагает в себе информацию и о социально-этнических началах организации кочевников евразийского пространства. В целом, приблизительно такие же представления о сотворении человечества, которые прослеживаются в их мифологии, не были чужды и тюркам-кочевникам, были довольно распространенными в среде казахского этноса еще начала прошлого столетия. Это также отражается в историческом предании об Алаша-хане.

Геродот пишет, что “на скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший. Едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но когда подошел третий, младший брат, пламя погасло, и он отнес золото к себе домой. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему. И вот от Липоксая произошли те скифы, которые носят название рода аухатов, от среднего брата Арпоксая — те, которые называются катиярами и трапиями; общее же их название — сколоты, по имени одного царя”⁶⁶.

В этом генеалогическом мифе описывается история появления традиции минората, когда младший брат является наследником, кроме этого отражается триальность родовой организации общества народа сака. Интересна также и сама семиотика мифа, присутствие таких предметов как плуг, секира, ярмо, чаши, олицетворяющие знаковые символы. Плуг и ярмо подразумевают земледелие, секира — мужество и воинственность, чаша — шаманство.

Изваяния людей с чашей в руке были широко распространенными памятниками даже в древнетюркские времена и являются еще одним свидетельством существования развитых религиозных представлений у сака — усуней, гунов — прототюрков. Что касается золота, исследователями отмечено, что легенда в своей структурно-типологической схеме сообщает о священном золоте, олицетворяющем единство общества сака и божественную санкцию ее социальной организации, т.е. обосновывает божественное

⁶⁶ Там же, стр.188.

происхождение и сакральный характер царской власти потомков Колакся⁶⁷.

Довольно значителен объем исторических сведений в античной историографии, большинство из которых являются не просто свидетельствами описательного характера, а письменной фиксацией услышанного из уст представителей общества народа сака известий. Это свидетельствует об информационных связях между степным устным историческим знанием мира народа сака и древнегреческой историографией, выражающихся в фиксации историко-генеалогических мифов в письменном виде.

Таким образом, устные исторические знания кочевников середины первого тысячелетия дошли до нас благодаря Геродоту, историоописаниям других греческих авторов. Достоверность сведений подтверждаются археологическими данными, памятниками материальной культуры эпохи государства сака.

Существуют прямые свидетельства древней истории и они должны быть взаимосвязаны. «Я поместил народные сказания приуроченные к разным древностям, т.е. курганы, городища, каменные бабы, развалины крепостей, старинные могилы и прочие сооружения кочевников, имея в виду их тесную и неразрывную связь с последними», — писал в свое время Кастанье⁶⁸. Историкознание кочевников этого времени находило письменную фиксацию и на Востоке. Китайское государство самым тщательнейшим образом не только наблюдало за жизнью своих кочевых соседей, но и не менее тщательно записывало все в государственные книги.

О китайской традиции письменной историографии Н. Бичурин писал: «Китайское правительство искони положило вести запись своих современных событий и в сию запись вносить и заграничные происшествия... Таковые записи в свое время сообщались Историческому обществу, которое составляло из них летопись. История, разделенная на части по предметам, в первый раз была написана в последнем столетии пред Р.Х., посему сочинитель ее Сы-ма Цянь получил титул Отца Истории Тхай-шы-гун...»⁶⁹.

⁶⁷ Хазанов А.М. Легенда о происхождении скифов, стр.74-83.

⁶⁸ Кастанье И.А. Древности Киргизской степи и Оренбургского края, стр.10.

⁶⁹ Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, стр.13.

О древности кочевой жизни в китайской историографии известно, что кочевники хунны отмечены их хронистами еще до 1764 г. до н.э.⁷⁰ Как пишет Сы-ма Цянь, “предок хуннов был потомок Дома Хя-хэу-шы, по имени Шень-вэй. Еще до времен государей Тхан и Юй (2357-2255 гг. до н.э.) находились поколения Шань-жун, Хянь-юнь и Хуньюй”⁷¹.

Для сравнения можно привести Геродота, отметившего, что по сообщениям самих сака их прародитель Таргитай жил ровно за тысячу лет до вторжения Дария на их земли, что составляет приблизительно середину второго тысячелетия до н.э.

«Если пришельцы поработали себе местных кочевников, то вместе с этим весь агломерат населявших степь тюркских племен принимал имя господствующего племени, и наоборот, при подчинении пришельцев господствующей в степи народности, они получали названия этой последней», — писал исследователь степи М. Бродовский⁷².

Одним из знаменательных исторических фигур хуннов, отмеченных китайскими хронистами, стал Модэ, сын Тумань-шаньюя (сенгир — величайший). Переводчик китайских источников Н. Бичурин считает, что «Модэ известен в азиатских историях под громким именем Огуз-хана, сына Караханова; Хондемир пишет, что Карахан, кочевавший на Каракуме, узнав, что сын его поклоняется богу по новой вере, пошел на него войною с намерением убить его: но правоверная жена Огуз-хана немедленно известила его о том. Карахан погиб в сражении, а Огуз-хан принял престол, и в течение 73 лет царствования покорил весь Тюркистан»⁷³.

Основной сложностью в понимании китайских свидетельств о кочевниках остается китаизация имен и обозначений тюрков. Трансформированы этнические названия. Даже в монгольское время имя монгол звучит мэнгу, меркиты — мелици, кыпчаки — цзиньча, кирейты — цюэле, найманы — намань, аргыны — алухунь⁷⁴.

⁷⁰ Там же, стр.40.

⁷¹ Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, стр.39.

⁷² Бродовский М.И. Очерки киргизкой степи, стр.46-56.

⁷³ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, стр.56-57.

⁷⁴ Кадырбаев А. Ш. Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии, стр.157.

Тем не менее, следует подчеркнуть необходимый нам и реально существующий факт, что в китайской историографии нашли свою письменную фиксацию исторические сведения из уст тех же самых тюрков. В ней отражена, к примеру, легенда тюрков-кочевников о происхождении великого человека в тотемическом предании тюрков, где они объясняют свое происхождение от волчицы.

Кроме того, в китайских источниках было зафиксировано некое количество составляющих единиц родов и родовых объединений кочевников. В чудесной истории рождения великого человека китайские хронисты свидетельствуют: «В царствование Сюаньди, 147-167, у сянбийцев явился Тяньшихай. Отец его Тулухэу прежде три года служил в войске хуннов. В это время жена его родила сына. Тулухэу по возвращении удивился и хотел убить его. Жена сказала ему, что, однажды, идучи по дороге, услышала громовой удар, взглянула на небо, и в этот промежуток упала ей в рот градинка. Она проглотила градинку, и потом вскоре почувствовала беременность, а в десятый месяц родила сына. Надобно ожидать что-то необыкновенное, и лучше дать ему прорости. Тулухэу не послушал ее и бросил, но жена тайно приказала домашним воспитывать сие дитя, и дала ему имя Тяньшихай»⁷⁵.

Затем в источнике говорится, что Тяньшихай как вырос, так стал храбрым и “телесною силою и умом удивил старейшин поколения”. Все поколение стало его уважать, и он положил законы для решения спорных дел, то есть стал бием. После сего избрали его старейшиною, он разделил свои владения на три аймака. Двадцать с лишним родов составили восточный аймак, а еще более двадцати родов — западный. Тяньшихай умер на сороковом году жизни и после него старейшины получали сие место. Здесь речь идет о разграничении географических пространств.

Другие сведения древнекитайской историографии демонстрируют степень развитости торговых и культурных контактов между хунским и китайским миром. Мир кочевников для китайцев был более знаком, нежели древним грекам или римлянам, которые воспринимали коневодов, их быт, жизнедеятельность диковиной.

⁷⁵ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, стр.54.

Китайские источники приводят интересный сюжет об отношении хуннов и китайцев: «прежде хунны любили шелковые китайские ткани, хлопчатку, разные снадные вещи. Юе говорила Шаньюю: численность хуннов не может сравниться с населенностью одной китайской области, но они поэтому сильны, что имеют одеяние и пищу, отличные, и не зависят в этом от Китая. Ныне, Шаньюю, ты изменяешь обычаи, и любишь китайские вещи, то до единого хунна будут на стороне Хань. Получив от Китая шелковые и бумажные ткани, дерите одежды из них, бегая по колючим растениям, и тем показывайте, что такое одеяние прочностью не дойдет до шерстяного и кожаного одеяния. Получив от Китая съестное, не употребляйте его, и тем показывайте, что вы сыр и молоко предпочитаете им»⁷⁶.

Знакомство с древнекитайской историографией в части их содержания по истории кочевников показывает, что существовала связь и между историческими знаниями кочевников и письменной традицией китайских историков. Это было отмечено в последнее время и исследователем К. Салгара.⁷⁷

Исторический сюжет об Огуз-хане, отождествляемый Н.Н. Бичуриным и многими другими исследователями⁷⁸, по всей видимости, был широко распространен в степи подобно сюжету об Алаша-хане и других. (Нужно принять во внимание, что Таргитай, или Таргылтай, также выражает значение пестрый — ала, или Тяньшихай — Таң шыққай — М.А.). Этот исторический сюжет содержится в “Собрании летописей” Рашид-ад-Дина, Абулгази бахадур хана в “Родословной тюрков”, во “Всеобщей истории” Кадыргали Жалаири, и других источниках среднеазиатской придворной историографии.⁷⁹

Авторы не скрывают того, что сведения почерпнуты ими не только из письменных, известных им источников, но и записаны на основании устных сведений. Рашид-ад-Дин, по повелению

⁷⁶ Там же, стр.57-59.

⁷⁷ Сиунду. Хан кітабы (көне Қытай жазбаларынан) / Қ. Салгара, стр.3.

⁷⁸ Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, стр.14-15.

⁷⁹ Рашид-ад Дин. Сборник летописей, том 1, стр.47-48.

Улджейгу хана в честь памяти усопшего Газан хана, был уполномочен написать собрание истории.

По этому поводу он пишет: «у каждого из них (ученых и историков, принадлежащих к людям разных вероисповеданий и национальностей), существуют сказания, летописи и верования, касающиеся их народа; наш мироукрасительный ум, будучи знаком с некоторыми из них, пришел к такому выводу, — чтобы из подробностей тех летописей и сказаний составить.. краткий компендиум всеобщей истории,.. были произведены расспросы и разузнавания у всех ученых и авторитетных людей вышеупомянутых народов, а из содержания древних книг были сделаны выборки..»⁸⁰.

Отмеченное Рашид-ад-Дином как нельзя лучше иллюстрирует отношение к историческим сведениям и их значение в понимании среднеазиатской историографии средневековья.

Относительно данного вопроса, Рашид-ад-Дин представляет следующее заключение: “бывает историк происшествия, которые он описывает и устно излагает ни одно из них не наблюдая воочию, бывают и такие, которые являются участниками происшествий и событий: историк пишет и говорит по передаче рассказчиков, и эта передача двоякого рода: когда сведения передаются из уст в уста и которая является причиной науки, в сведениях такой передачи нет сомнения, подобно тому, как на основании всеобщей молвы не вызывает сомнения существования пророков, царей, знаменитых мужей, и основа всех божеских законов и религий заключается на передаче данных от одного к другому. Подобного рода традиция последовательной передачи из уст в уста в некоторых случаях пользуется доверием в народе, а в некоторых — лишь у особой группы народа”⁸¹.

Говоря об «особой группе» народа, Рашид-ад-Дин имеет в виду подвижников устной традиции, носителей устного знания, которые были добросовестными передатчиками социальной информации. Такие передатчики, например, джиршы, умели запомнить невероятное количество строк эпоса. Рашид-ад-Дин критически

⁸⁰ Абуль-Гази-Багадур-Хан. Родословное древо тюрков, стр.18-19.

⁸¹ Жалайыр Қ. Шежірелер жинағы, стр.26-27.

воспринимает все сведения, в том числе и устные, и отмечает, что помимо того, что рассказчик излагает так, как дошло до него последовательно по традиции, он может ввести в свое изложение и преувеличение “сообразно своему сердечному желанию”.

Однако, если же по той причине историки перестанут писать и устно излагать исторические сведения, то во всем мире истории, известия и положения, имевшие место в мире, были бы заброшены и все люди были бы лишены приносимой ими пользы, — заключает Рашид-ад-Дин⁸².

И он считает, что, исходя из этого, обязанность историка заключается в том, чтобы все сказания и известия каждого народа с тем же значением, как они внесены в книги или излагаются ими устно, были бы записаны им и переданы, беря их со слов знаменитых и почитаемых людей этого народа, ответственность за верность сообщаемого лежит на передатчике.

По убеждению Рашид-ад-Дина, в чем ему нельзя отказать в объективности, не может быть абсолютного единогласия, а разногласия безусловны, когда люди противоречат между собой в повествовании. Он считает, что историка не касается доброе и дурное, позор и доблесть, и он излагает все как есть, не будучи в состоянии произвести оценку в отношении их истинности. Посему все, что содержится в устных преданиях и рассказах народа, — по его мнению, должно быть уважаемо, потому что устные предания пользуются доверием или у всех, или у части народа, хотя в них допустимы истина и ложь; и обязанность историка заключается в том, что он напишет все то, что приведено со слов авторитетных и известных людей.⁸³

Таким образом, Рашид-ад-дин указывает на факт использования ими устных исторических знаний различных современных ему народов, и на основании изложенного устно авторитетными представителями этих народов о прошлых исторических событиях была составлена его историческая книга.

⁸² Рашид-ад-Дин. Сборник летописей, том 1, стр.48.

⁸³ Там же, стр.48.

Что же касается исторического времени существования Огуз-хана, то следует подчеркнуть трудность в определении его эпохи. Существуют различные мнения ученых по поводу соотнесения времени Огуза. Если по мнению некоторых исследователей оно относится к периоду раннетюркской истории, то согласно исследованию К. Омиралиева⁸⁴, основанному на сопоставлении сюжетной композиции в повествовании об Огузе с сюжетным вариантом китайской летописной хроники, это историческое событие, связанное с Огузом, определяется временем древнехуннского государства, путем идентификации Модэ шаньюя и Огуз кагана, как одного исторического лица. По нашему мнению, эпоха Огуз-хана расположена во временном промежутке значительно раньше времени жизни Модэ кагана.

Ш. Кудайбердыулы указывает, что Огуз-хан жил в очень далекое время. Он пишет: “У Кара хана родился сын Огуз хан. При Аланшы хане народ его не знал веры. Огуз хан сам был мусульманином и остальных стал обращать в мусульманство. Прослышав об этом, Кара хан рассорился с сыном и начал войну. Во время сражения в Кара хана попала стрела, и он умер, на его место ханом сел Огуз. Как сообщают мусульманские летописи, это случилось за 3400 лет до пророка Мухаммеда... Некоторые из них утверждают, что вышеупомянутый Модэ или Моте и есть знаменитый Огуз хан, но годы правления того и другого не совпадают”.⁸⁵ «Из некоторых казахских преданий известно об Огузе, жившем за 3400 лет до пророка Мухаммеда», — отмечал Н. Аристов⁸⁶.

Обычно исследователями в идентификации Модэ и Огуза в качестве одного лица, берется присутствующий в сюжетах схожесть деталей. Приняв тот же метод за основание, можно взять для сравнения и некоторые другие элементы этого исторического свидетельства, связанные с не менее легендарным жилищем Огуз хана. Об этом Рашид-ад-Дин пишет: “Когда та область

⁸⁴ Өмірәлиев Қ. Оғұз қаған эпосының тілі, стр.14-15.

⁸⁵ Кудайбердыулы Ш. Родословная тюрков, казахов, стр.73-74.

⁸⁶ Аристов Н. А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой Орды и каракиргизов //Живая старина. — СПб., 1896.

покорилась Огузу, и закрепилось над нею его господство, он разбил золотой шатер, и устроил великое празднество”⁸⁷.

У Абулгази Багадур хана сказано: “После того он велел убрать золотой дом, который был выстроен по повелению Угуза и велел он поставить на правой стороне шесть белых шатров”⁸⁸.

В генеалогическом изложении истории по шежире казахов М.-Ж. Купеев приводит следующее сведение: “От первоначального пророка Нуха, позже Жаппас, от коего Тюрюк, от него — Тутик, от него — Кой, от него — Кийк, от него — Едилше, от него — Алтыншы, от него — Могол, а от татарского Могола — Кара хан, от него — Уыз хан. Мы распространились от потомков этого самого Уыз хана! По велению того самого Уыз хана впервые была сделана юрта (киіз үй). У казахов существует поговорка “Казахи с жилищем от Уыза с войлочными стенами”⁸⁹.

«Уыз хан дал своим детям имена — Күн, Ай, Жұлдыз, Көк, Тау, Теңіз (Солнце, Месяц, Звезда, Небо, Гора, Море) и по сей день казахи придерживаются этой традиции Уыз хана в именах людей: родившихся в начале месяца нарекают именем Ай; родившихся под утро Таңатар; родившихся перед восходом солнца — Күншығар; родившихся в полночь — Түнқатар; тех, кто родился у озера — Көлбай; у горы — Таубай; на летовке — Жайлаубай; родившихся на зимовке — Қыстаубай; на осеннем пастбище — Кузек; и это повелось со времен Уыз хана», — пишет М.-Ж. Купеев.⁹⁰ Вспомним, например, имя «Таң Шыққай».

Следующий источник можно также отнести к источнику устной историологии, что называется «ескі сөз» — это рукописный текст, принадлежащий аксакалу М. Ахметулы, написанный им в 1930-е годы. В нем приводится следующая схожая версия: “Сын Могола Каракан, от него — Уыз хан родился, и не было в те времена ни книг, ни единого пророка. Когда Уыз хан повзрослел, он стал великим правителем, распространив свое влияние на мир, покорил многие страны и народы и обратил их в мусульманство. У Уыз

⁸⁷ Рашид-ад Дин. Сборник летописей, стр.83.

⁸⁸ Абуль-Гази-Багадур-Хан. Родословное древо тюрков, стр.25.

⁸⁹ В тексте: «киіз туырлықты қазақ, уыз үйлі атанғандығы сондықтан» — М.А.

⁹⁰ Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі, стр.2-13.

хана было шесть сыновей, имена их — Айхан, Кунхан, Таухан, Тенгизхан и другие. До этого никто не называл такими именами своих детей, и Уыз хан первый из тех, кто сделал юрту (киіз үй). И организовал он по этому поводу большое торжество — той, забив девятьсот лошадей, девять тысяч овец, велел сшить девяносто девять кожаных саба, в девяносто из них залили кумыс, а девять — вино. Поэтому достоверно, что наш предок далекий Уыз (Огыз). Он по причине того, что со времен Тюрка продолжилась непрерывно ханская власть на протяжении девяти колен, счел “девять” за приметное число и распорядился о святости числа “девять”, и с того времени повелось дарить дары с уважением на торжества — девять верблюдов, девять лошадей и прочего, а на усопшего сыпать девять горсточек земли. Другой довод о происхождении в прошлом наших казахов от Уыз хана известен даже с того, что и в наше время дети казахов называются именами Түрік, Түтік, Қойбай, Сырбай, Уызхан, Уызбай, Уызымнан и другими т.п.”⁹¹.

Таким образом, если принять за истину сведения устной традиции степного исторического знания, если Огуз хан жил и правил в то историческое время, когда появился такой артефакт культуры кочевников, как юрта, являющаяся мобильным, переносным жилищем кочевых этносов, то, соответственно, историческое время Огуз хана является периодом древности. Значит, Огуз-хан — человек из общества ранних кочевников, время, определяемое хронологически, в современной научной периодизации истории принято относить к концу II — начала I тысячелетия до н.э.

Мера историзма, объективность и достоверность всегда была категорией относительной, будь то письменный или устный источник. И в этом отношении всякий письменный источник субъективен настолько, насколько и источник нарративный. «Точность изустных источников кочевой, безграмотной орды не менее, это действительный факт, не подлежащий сомнению», — писал Ч.Ч. Валиханов⁹².

⁹¹ М. Ахметұлы. Қазақ шежіресі. Араб әріпіндегі қолжазба, стр.3-5.

⁹² Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. — А-А., 1961, — Т.1, стр.391.

Традицию устной истории, устного знания тюрков нельзя ограничить рамками таких понятий, как «предания», «легенды», «эпос», «быль», «сказание». Все эти жанры, известные в фольклоре как жанры несказочной прозы, являются исходными, они происходят из исторической традиции степи. Иными словами, предания, легенды, сказания являются в той степени производными, насколько они призваны совмещать воспитательную и эстетическую функции, последняя из которых допускает известную меру художественности, допускающую элементы вымысла.

Именно по этому поводу исследователь В.Юдин подчеркнул, что она не может быть дефинирована терминами “легенды”, “предания”, что “степная устная историография не может быть сведена ни к мифологии, ни к фольклору, например к героическому эпосу, так как сам фольклор питался степной устной историографией”.⁹³

Фольклорные жанры или жанры не сказочной прозы образуют собой составные элементы степной историологии. Как бы то ни было, разграничить отличие степной исторической традиции, к которому мы относим шежиры, от прочего фольклорного комплекса, можно с полной уверенностью на основании установки первой исключительно на достоверность. Обычно к преданиям относят сюжетные, устные, поэтические, эпические или прозаические повествования, рассказывающие о минувших в прошлом реальных событиях и исторических лицах с наличием в них определенной доли вымысла.

Этот вымысел в преданиях носит художественный характер, хотя и следует отметить постоянное обращение самих преданий к историческому материалу. В их основе лежат сообщения очевидцев исторического события или рассказ лица, услышавшего от свидетелей события и т.д.

В свою очередь, исторические предания могут быть отмечены большей степенью достоверности и установкой на достоверность, нежели легенды. И вся проблема заключается чаще всего в ошибочности соотнесения того или иного повествования к преданию или легенде. В любом случае, всякий достоверный факт и сообщение о

⁹³ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.64.

реально происшедшем событии указывает на то, что оно станет в будущем мифом, преданием, легендой, сказанием и пр.

К. Халид, который охарактеризовал в своей работе источники устной традиции, отмечал: «В результате сопоставления их с другими источниками можно прийти к выводу, что в большей части сведения в них достоверны и истинны. Если же исторические известия, содержащиеся в них, не могут быть подтверждены другими источниками по причине отсутствия таковых, то и отрицать их без всяких оснований никак нельзя»⁹⁴.

Основная масса средневековых письменных источников различных авторов была письменной фиксацией устной истории. Одним из многих является и историческое сочинение “Чингиз-наме” в XVI в. в Хорезме. Автор этой “Чингизовой истории” Утемиш хаджи сын Маулана Мухаммада Дости, о котором было уже отмечено Бартольдом⁹⁵.

По мнению В.П. Юдина, являющимся исследователем этого сочинения, “Чингиз-наме” содержит данные, имеющие особое значение для решения целого ряда исторических проблем, так как она “написано на основе рассказов чингизидов и представителей племен Дашт-и Кыпчака о Чингиз-хане, его потомках, племенах и родах евразийских степей, т.е. в ней письменно зафиксировано устное историческое знание кочевников”⁹⁶.

По утверждению исследователя, письменные источники Утемиш хаджи почти не использовал, и степная устная историческая традиция регистрируется в этом сочинении в том ее состоянии, в каком она существовала в XV веке, т.е. более чем три века спустя после Чингизова времени.

Не только известия “Чингиз-наме, но и сведения “Таварих — и гузида нусрат-наме”, автором которого предположительно является Мухаммад Шайбани-хан (XVI в.) и сообщения “Сборника летописей” Кадыр Али-бий джалаира (XVII в.), “Шаджара-и турк ва могул” Абул-Гази и многих других, согласно исследованиям

⁹⁴ Халид К. Тауарих хамса, стр.90.

⁹⁵ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.25.

⁹⁶ Там же, стр.25.

В.П. Юдина, дают возможность реконструкции степного устного исторического знания тюрков-кочевников, которое было достаточно ясно оформленным.

«Изумительно, с какой свежестью сохранили казахи свои древние предания и поверья и еще изумительнее то, что во всех отдаленных концах степи, особенно стихотворные саги, передаются одинаково и при сличении были буквально тождественны, как списки одной письменности»⁹⁷. Устные исторические знания тюрков охватывали своим масштабом весь мир евразийских степей, и поэтому такой феномен как шежире был характерным не только для казахского этноса, но и для башкир и татар, ногайцев и алтайцев, для туркмен и каракалпаков, и даже для калмыков.

Примечательно то, что устные исторические знания, в основе которых лежал генеалогический принцип приобщения информации, чаще всего сохранилось среди кочевников. «Хотя с древних времен нет письменной истории найманских родов, тем не менее, никто не может отрицать того, что существуют сведения в форме “аңыз” (преданий), которые передавались устно от предков к потомкам. И все-таки, с прошествием определенного времени эти шежире (истории), восприняли в себя некоторую долю вымысла, что-то в нем было забыто, а где-то перепутано», — отмечал К. Халид⁹⁸.

Шежире казахов рассматривается многими исследователями историческим фольклором, и, в частности, степной исторической традицией, содержит ценные данные, которые могут быть плодотворно использованы, и даже использовались в прошлом, для разрешения различных спорных вопросов этнической истории и этногенеза народов.

Это связано в первую очередь с тем, что они представляют, в первую очередь, материалы об исторических судьбах этноса, их возникновении, развитии и распространении. Так, письменное шежире Ш. Кудайбердыулы, М.-Ж. Купеева, также как и К. Халида, не обходят стороной изложение истории исторического прошлого других народов тюркского мира.

⁹⁷ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. —А.-А., 1961, — Т.1, стр.391.

⁹⁸ Халид К. Тауарих хамса, стр.90.

В изучении тюркского эпоса исследователь К. Райхл вводит понятие «центральной традиции». «Под «центральными традициями» тюркского эпоса я подразумеваю эпические традиции узбеков (и уйгуров), казахов, каракалпаков и киргизов. Эти народы занимают географический центр тюркского мира, простирающегося от Балкан до Северо-Восточной Сибири», — пишет автор⁹⁹. Устные исторические знания казахов указывают на генетическое родство тюрков. У многих кочевых народов издавна существовал обычай знать родословную своего рода, в которую включались предки по мужской линии. Л. С. Толстова в своих исследованиях отметила, что «значительный интерес в качестве исторического источника представляют народные генеалогии (каракалпакское — шежире, башкирское — шежире, туркменское — седжреи т.д.)»¹⁰⁰.

Некоторые исследователи устную историческую традицию дефинировали термином «этногенетические предания». Это связано с тем, что шежире часто охватывает в своей генеалогической структуре всех представителей тюрков. Так, исследователь Р.С. Липец отмечает, что «одно и то же этногенетическое предание может бытовать в сходных вариантах у разных, территориально отделенных друг от друга, представителей большой этнической группы, которые в свое время составляли одно целое или были на пути к консолидации; исторические судьбы их разошлись, но сходство фольклора позволяет установить былое единство и определить, на какой стадии социального развития было это единство»¹⁰¹.

Этногенетические предания, или шежире, определяют пространственно-временные ориентиры тюрков. Практическая ценность устных исторических знаний кочевников заключалась, именно в том, что они способствовали быстрой адаптации каждого из них к окружающей исторической действительности. И эта традиция устного знания истории уходит своими корнями в глубокую древность.

В.П. Юдин подчеркнул, что изучение источников устной историологии позволит реконструировать историческое знание

⁹⁹ Райхл К.Ф. Тюркский эпос, стр.12.

¹⁰⁰ Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья, стр.23.

¹⁰¹ Этническая история и фольклор / Под ред. Р.С. Липец, стр.8.

кочевников как феномен, как систему, как индикатор уровня развития кочевой культуры. Он пишет: «Степная устная историология — лишь частный случай устной историографии народов Евразии. Что касается последней, то она, в свою очередь, является лишь частным случаем устной историографии народов мира. Можно утверждать, что устная историография — это универсальный стадияльно-типологический феномен в развитии историографии как явления»¹⁰².

Об этой категории источников высказывались и многие другие исследователи. В.П. Юдину удалось охарактеризовать как степную историческую традицию вслед за Ч.Ч. Валихановым. По определению Л.С. Толстой, они обозначены историческим фольклором, преданием. По ее мнению, исторические предания сохранялись необычайно долго и несли в себе информацию многовековой, иногда двух-, трехтысячелетней давности. «Подчас подобная информация побуждает исследователя к поиску в направлениях, до этого не являющихся объектом научного изучения, — пишет исследователь. — Извлечь из преданий и легенд эту информацию и дать ей должное научное толкование представляется необходимой задачей»¹⁰³.

В.Я. Пропп отмечает, что есть такие жанры несказочной прозы, изображение действительности в которых составляет основную цель произведения, и они могут быть изучены с точки зрения более узкого понимания истории и историзма¹⁰⁴. И прежде всего необходимо отнести к нему жанр преданий и шежире. Шежире казахов как форму устных исторических знаний воспринимаем в качестве народной летописи, в истинности их содержании сомнений нет, потому что они изначально создаются с установкой на истину.

В заключение важно отметить следующее. Шежире казахов по своему содержанию и характеру традиция устная, историческая. Истоки традиции берут начало со времен становления древних

¹⁰² Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.25, 65.

¹⁰³ Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья, стр.9.

¹⁰⁴ Пропп В.Я. Фольклор и действительность, стр.118.

обществ. В разные времена отдельные фрагменты этих знаний были зафиксированы в письменном виде в историографии соседних регионов. Обычно они переходили в письменную форму в виде мифов или исторических знаний. Развиваясь как память самого субъекта истории о своем прошлом у народов Центральной Азии, традиционные формы исторического знания всегда имели большое значение в жизни степи.

ГЛАВА II. ШЕЖИРЕ ТЮРКОВ В СВЕТЕ МИФОЛОГИИ

§ 1. Мифические сюжеты древности

Изучение историографических фактов шежире с точки зрения объектов источниковедения, предполагает рассмотрение вопроса и в мифологическом аспекте. Существует прямая связь между шежире как устной степной традицией с мифологической системой тюрков. Кроме того, для системы знания древнего и средневекового времени характерна, в известной мере, синкретичность.

Поэтому необходимо выявить те моменты в степном знании тюрков-кочевников, где прослеживается сложное сплетение мифических и исторических сюжетов. Важно разобраться в том, связано ли это только с нерасчлененностью устных знаний, мировоззренческих взглядов, или же миф в устной исторической традиции являлся своеобразным приемом, инструментом, методом изложения истории, объяснения ее. Пока мы будем говорить об этом в общих чертах. Но в будущем потребуются остановиться на этом вопросе подробнее.

Сюжеты мифов в устной традиции, в зависимости от их содержания, формы, идеи, соотносят исторические эпохи, показывают время событий, их характер и последовательность. Можно говорить о мифах древнетюркских (включая гунские), мусульманских, золотоордынского времени и поздние сюжеты.

«Существует много доказательств, примеров и доводов тому, что казахи сумели, не записывая в свои книги, исключительно изустно донести до современности всю массу информации, услышанную ими о прошлом», — писал К. Халид¹⁰⁵. Шежире казахов представляет нам комплекс мифов о таких исторических личностях, как Алаша-хан, Уыз-хан, Коркут, Чингиз-хан, Жошы-хан, Аксақ-Темир (Хромой Тимур — Тамерлан), Аз Жанибек, Асан кайгы, Едиге би, Токтамыш, Ак Назар, Узын окты Ондан султан,

¹⁰⁵ Халид К. Тауарих хамса, стр.90.

Тауке хан, Енсегей бойлы ер Есим, Касым хан, Абылай хан, Кокжал Барак, Кабанбай батыр, Богенбай батыр, Жалантос батыр, Жидебай батыр, Дос батыр, Казыбек би, Толе би, Олжабай батыр, Жасыбай батыр и т.д.

Наиболее древними мифическими сюжетами в шежире казахов являются мифо-исторические фрагменты, связанные с фигурой легендарных Алаша хана, Огуз хана или Уыз хана и другими. И конечно же, нужно говорить о контоминации мифов, т.е. смешении, новом пересказе с приобщением содержания рассказа другого исторического лица другого времени и пространства.

«Казахские историки в течение 20 века пытались и пытаются истолковать легенду об Алаше, но тщетно, так как никто из них не обратил внимания на мифологическую сторону легенды... эти предания являются скрытой формой древнего мифа. Они сложились в результате комбинирования двух отдельных источников», — отмечает С. Кондыбай¹⁰⁶.

Как мы предполагаем, имена этих лиц являются в большой степени достоверными, действительными, Алаша хан и Уыз хан были известными лицами — реальными, историческими предками гуннов (тюрков и монголов) в глубокой древности.

Мусульманские религиозные мифы, как известно, утверждают в качестве прародителей всего человечества пророков Адама (м.е.), Нуха (м.с.е), в казахских шежире присутствует имя Гаккаша или Аннас сахабы как предка казахов и туркмен. Это генеалогия с арабскими корнями.

Сомнение по тому поводу, что в казахских генеалогических преданиях имена арабских предков вымышлены, было высказано А. Кунанбаевым, М.-Ж. Купеевым и другими. Так, Абай пишет: “То, что казахи утверждают о происхождении своих предков от арабов, похоже, исходит из их пожелания соотнести свою генеалогию от Исраиля (согласно учениям, община Моисея). Это, конечно, является результатом распространения истории с их стороны (Передней Азии). Исламское вероучение, чтобы в степи забыли культ предков, пыталось приблизить к себе казахов в качестве

¹⁰⁶ Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь, стр.51.

религиозных собратьев. С другой стороны, эти представления казахов есть продукт их невежественности”¹⁰⁷.

Опыт этимологического сравнения показывает, что смысл эпонима Анас заключает в себе значение «человечество», «люди». Это арабское слово состоит из двух компонентов аль (определенный артикль) + нас (люди)¹⁰⁸, которое образует слово Аннас (Человек). Таким образом, значение эпонима Аннас в арабском языке заключается в понятии “человеческий род, человечество”. С другой стороны Аннас это арабское прозвище человека из тюркской среды, выходца из Дашт-и Гузия. Аннас + Гаккаша (Укаш Ата, т.е. Оксе или огуз).

Ч.Ч. Валиханов уже в «Киргизском родословии» обратил внимание на сюжеты мусульманских мифов, которые объясняют этногенез казахов. О мифической фигуре Гаккаша Ч.Ч. Валиханов писал следующее: “Вот другое предание, очевидно, произошедшее под религиозным влиянием среднеазиатских мусульман. Родоначальником Средней Орды был сахаба (товарищ) Пророка Мухаммада, который по откровению архангела Гавриила, узнав о скором оставлении сего тленного мира... призвал своих друзей и товарищей и сказал им об этом, прося прощения, если он сделал кому-нибудь из них обиду. Все плакали и говорили: “Ты друг Аллаха, мог ли ты сделать обиду?!” Только один сахаба, по имени Оксе (Гаккаш)¹⁰⁹ объявил претензию, что пророк при осаде какого-то города безвинно ударил его в спину. Мухаммад действительно вспомнил свою ошибку и в возмездие предложил свою спину. Абубекр, Омар, Осман, Али (сподвижники пророка) и другие вельможи тщетно отговаривали Оксу оставить безрассудное свое намерение. Оксе никого не хотел слушать и, при общем проклятии народа, подошел с плетью к священной спине любимца Аллаха и просил его обнажить тело. Пророк снял свое верхнее платье. Оксе того и нужно было: он знал, что на спине “избранного” есть божья печать, приложившись к которой смертный делается недоступным

¹⁰⁷ Абай (Ибраһим Құнанбаев) Бір сөз қазақтың түбі қайдан шыққаны туралы. — В кн.: Абай. Екі томдық шығармалар жинағы. — А., 1986, - Т.2, стр.165-171.

¹⁰⁸ Баранов Х.К. Арабско-русский словарь, стр.47.

¹⁰⁹ Оксе, значит огуз — М.А.

адскому огню. Оксе вместо ожидаемого удара только наклонил голову, поцеловал и отошел прочь. Но за неудовольствие, причиненное им пророку и по общественному проклятию Всевышний обрек его и его потомков бродяжничеству, благословию, впрочем, вместе с тем на довольство и безбедность. От него (Гаккаша) происходит родоначальник (уйсуней) и всего народа”¹¹⁰.

Между тем, в историческом прошлом в составе усуней существовал союз родов Тогузогуз (девять огузов). Если обратить внимание на значение слова «усун», заметим, что оно означает числительное «девять» в монгольских языках, тогда как значение «восемь» передается словом «найман». Этническое обозначение «сегізөгіз» реально существовал в истории. «Табын» имеет значение «пять», также существует у казахов в качестве имени рода, племени.

Таким образом, этот генеалогический миф, возникший под влиянием религиозной идеологии, «объясняет» арабское происхождение казахов. Можно предположить, что генеалогические истории об арабских «корнях» казахов создавались проповедниками или сословием ходжей и сеидов.

Что касается религиозной интерпретации истории степных народов, то к числу распространения мусульманской версии генеалогии и истории тюрко-монгольских народов относится деятельность ходжей и сеидов, относящих себя к потомкам пророка Мухаммеда, распространявших исламскую религию и вместе с тем внесших вклад в увязывании родословных тюрков с генеалогией арабов.

Как бы то ни было, в шежире казахов были привнесены мифические имена Гакаша, Анас сахаба, Аккожа, Караккожа, Дараккожа, Ысмайылкожа, Момынкожа и т.д. И тем самым в шежире казахов мы встречаем элементы религиозной интерпретации. И исламизация человеческих имен у казахов усиливается в XIX веке очевидно, в связи с усилением мусульманства в степи вообще, когда все больше становится имен Ахмет, Жусуп, Муслим, Муслима и др.¹¹¹

¹¹⁰ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. – А.-А., 1961, – Т.1, стр.106.

¹¹¹ Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі, стр.12.

Сюжет, воссоздающий мифический образ Чингиз-хана, представляется, в первую очередь, как сакральная история, сохраняет в себе основные элементы истории происхождения Чингиз-хана. В качестве сравнения можно взять сюжет из “Секретной истории монголов”, где сказано: “Происхождение Чингиз кагана, тогда, когда сотворенный Тенгри счастливым Бортэ-чино с супругой Гуа-Марал, пройдя через многие моря и реки, достигли верховьев Онона, и у горы Бурханхалдун пришел в свет мальчик по имени Батцагаан, от него — Тамача, от которого — Хоричар мерген, от него — Уужин-буурал, от которого Саль-хачау, от него — Ихнуден, от которого — Чинсочи, от последнего — Харчу.

Сын Харчу — Борджигидай мерген, у которого была жена по имени Монголжин мерген, а их сына звали Торголжин бай, жену которого звали Богорчин-гуа, от которой у Торголжин бая родились двое сыновей — Дува сокыр и Добу мерген.

Дува сокыр, имевший всего один глаз на лбу, мог видеть на расстоянии одной перекочевки. Однажды эти двое забрались на гору Бурханхалдун, и Дува сокыр увидел с вершины горы передвигавшуюся по направлению к речке Тухэлэг перекочевывающий аул.

И тогда Дува сокыр говорит: “Вижу я на передней части крытой повозки очень красивую девушку, и если она не замужем, то брат мой, Добу мерген, посватаю я ее за тебя!” С такими словами Дува сокыр отправил своего брата Добу мергена к перекочевывающим с тем, чтобы тот сам на нее посмотрел. Когда Добу мерген приблизился к повозке, то увидел, что там находится девушка невиданной красоты, к тому же незамужняя. Звали ее — Алан-гуа... она вышла замуж за Добу мергена и родила сыновей — Бугунэтэй и Булгунэтэй... По смерти Добу мергена Алан-гуа, ставшая вдовой, продолжала рожать и у нее родились трое сыновей — Бухахатаги, Бухату-салжи, Боданчар-муханг”¹¹².

В историческом предании о происхождении Чингисхана из шежи-ре казахов в извлечении М.-Ж. Купеева упоминаются такие имена как Домдагул сокыр и Токтагул мерген (в “Сокровенном сказании”

¹¹² Монғолдың құпия шежіресі, стр.51.

соответственно — Дува соқыр и Добу мерген), Боркилтай — в “Сокровенном сказании” — Бэлгунэтей. Естественно, Чингисхан не был сыном Алан-гуа.

Вот сюжет шежире казахов, который рассказывает о великих потомках Алтынбел хана, содержание которого нужно привести здесь полностью, но в сжатом виде: «Был некогда хан по имени Алтынбел, у которого был единственный сын по имени Кайшыхан. Кроме него у хана детей не было. Однажды ханша родила девочку. Девочка была столь красивой, что ханша упала в обморок, ибо ее глаза были подобны Солнцу на небе, а рот как Луна в полночи. Хану сообщили о рождении дочери. Хан повелел спрятать ее от чужих глаз.

Ханша позвала некую старуху, заплатила ей 100 дильда за год, и высказала ей повеление хана. Старуха кормила дитя, закрытую в железной темнице. Девочка выросла, однажды спросила у старухи: «Куда ты ходишь?». Старуха ответила: «Хожу, я детка, на белый свет. Там живут твои мать и отец, и другие люди. «Я никому не скажу об этом, покажи мне тот белый свет», — сказала девочка. «Ладно, дитя мое, покажу я тебе свет белый, если ты об этом никому не расскажешь», — ответила ей старуха.

Вывела ее наружу. Увидела девочка белый свет, впала в негу и потеряла сознание. Когда девушка выходила на белый свет, пал на нее взор Всевышнего. И по воле Всевышнего она понесла. Это стало заметно старухе. Она опечалилась, опасаясь за свою судьбу и решила рассказать ханше. Себя она считала невиновной. Пришла к ханше и говорит: «Дочь ваша зачала, хотя ни души живой не видела, ибо ее я не показывала никому». А ханша спрашивает: «Что ты кроме этого еще делала?». «Не стану я скрывать произошедшего, вся моя вина в том, что однажды вывела я вашу дочь на свет белый и было это всего один раз. С того, что она единственный раз вышла наружу, стала она беременной от белого света», — ответила старуха. «Ну, если ничего дурного ты не сделала, сообщи хану», — говорит ханша. И сообщила хану о произошедшем. Хан распорядился увести ее с глаз долой.

Ханша сделала следующим образом: взяла золотой сундук, положила в него дочь с вещами и пропитанием, закрыла сундук на замок, а ключи привязала к сундуку и сбросила его в реку.

В это время вниз по реке охотились двое: Домдагул сокыр и Токтагул мерген. Они заметили плывущий по реке золотой сундук. «Слушай, друг мой, плывет по реке сундук, что пожелаешь взять — то, что снаружи или то, что внутри?!», — спрашивает Токтагул мерген. «Возьму я то, что снаружи!», — отвечает Домдагул сокыр. «А я возьму содержимое!», — говорит Токтагул мерген. На том и условились. Обвязали стрелу веревкой, Токтагул мерген выстрелил и попал в сундук, вытянули на берег и открыли. А в сундуке обнаружили красавицу. Спрашивают у девушки кто она. А девушка отвечает: «Я дочь Алтынбел хана. Меня содержали в темнице, но однажды забеременела я по воле Всевышнего. Велели положить меня сундук и пустить по реке». Токтагул мерген спрашивает: «Выйдешь ли ты за нас замуж?». Девушка в ответ: «Мне родить надобно ребенка, затем выйду я замуж!».

Прошло некоторое время. Родился мальчик. Мерген взял ее мать в жены. Вернулись домой. Мальчик вырос, возмужал. Был хорош и справедлив. Дали ему имя Чингиз. В то время умер царь, который не имел наследников. Народу был нужен хороший правитель. Решили избрать царем Чингиза. Так и поступили. Присягнули ему как новому царю, сказали: «Скажешь: умри! Умрем!» Стал Чингиз царем справедливым. Не совершал зла, не творил насилия. Не было воровства и лжи. Мать Чингиза родила еще троих сыновей. Они тоже выросли и стали ущемлять брата. «Нет у Чингиза отца, родился он без отца, а у нас есть отец!», — говорили они. Младшие братья требовали от царя, чтобы сделал он одного из них наследником. Чингиз чувствовал себя одиноким. Опасался, что его убьют. Поэтому пришел к своей матери и говорит: «Я уйду, иначе твои дети меня убьют!» Мать спросила его: «Куда же ты собираешься направиться, сын мой? Скажи, где можно тебя найти, чтобы знали мы, жив ли ты или нет». «Пойду я выше по той реке, пойду в те края, где жил мой дед. Перейду реку. Если не смогу перейти ее, то останусь на противоположной

стороне. Оповещу о себе я вам так: буду бросать в реку перья птиц. Увидишь ты их в реке, знай, что я жив. Не будет перьев в реке, значит, меня нет в живых. Так и расстались.

Чингиз шел вверх по реке. Достиг земель своих предков, но не смог перейти реку и остался на противоположной стороне. Охотился. Стрелял зверей и птиц. Со шкур животных сделал себе жилище. Навалил птичьих перьев в кучу про запас. Бросал перья в реку.

Его народ остался без царя и пришли они в замешательство. Решили, что Боркилтай не дурен собой в качестве хана. Избрали его. Однако Боркилтай не смог управлять страной. В его правление стало много преступников, много лжи. Никто не подчинился власти хана. Ибо хан был несправедлив. В скором времени страна пришла в упадок. Народ собрался и держал совет о дурных поступках хана. Говорили о лучших временах при правлении Чингиза, когда не было насилия, воровства, лжи. Говорили, что при Чингизе были многочисленны, могущественны, а теперь народ пришел в разорение и решили, что не быть Боркилтаю ханом, а надобно искать Чингизхана. Пришли они к матери Чингиза и спросили, как им найти его. «Идите вы вдоль этой реки выше. Он должен быть там. Найдете вы его и станете его просить вернуться, возможно, вам удастся его уговорить. Но вы не говорите ему дурных слов, он давно не видел людей, может испугаться», — ответила мать.

Двадцать пять лучших людей направились на поиски Чингиза. Когда они достигли тех мест, где жил Чингиз, обнаружили жилище, кучу перьев, коновязь, но не было самого Чингиза. Решили укрыться до его возвращения с охоты, спрятали они своих лошадей и сами сделались невидимыми в куче перьев.

Вернулся с охоты Чингиз. Подошел к столбу и говорит: «Чингизхан вернулся. Держите коня под уздцы!». Затем сам слез с коня и сказал: «Завяжите ханского коня!». Направился к своему жилищу, перед дверью говорит: «Откройте хану двери!». Сам открыл себе дверь. Зайдя домой, сказал: «Подложите под хана мягкий войлок!» Затем сказал: «Подайте хану еды!» После того, как он поел, ему захотелось спать, и он сказал: «Постелите хану мягкую постель!», сам постелил и лег спать.

Когда он уснул, двадцать пять человек набросились чтобы его схватить. Чингиз одолел их всех разом. Люди воззвали: “Хан таксыр! Хан таксыр!” (О, царь), чтобы он не убил их. Стали умолять его вернуться на царский престол. Уговорили Чингиза и вернулись с ним в страну. Хотели утвердить ханом, а его братья воспротивились. Народ собрался на совет. Решили спросить мнение их матери, кого из четырех сыновей она назовет, тому и быть царем.

Мать обратилась к своим сыновьям: «Все вы мои дети, не надобно вам оспаривать друг друга. Хочу рассудить по справедливости. Вот — радуга (луч солнца). Каждый из вас возьмет лук и повесит его на это — луч света, у кого он станет висеть, тому и быть царем. Сыновья так и поступили. Но только лук Чингиза остался в воздухе, повиснув на лучике света, а у остальных луки упали на землю. Лук Чингиза так и остался висеть в пространстве, без какой-либо опоры снизу, без какой-либо подвязки сверху. Люди увидели это чудо.

Мать сказала: “Мой сын родился по воле Всевышнего и он вершит чудо по его воле. Пусть Чингиз будет ханом!”. И стал Чингиз ханом. Собрал он свой народ, правил он им по справедливости. Взял он себе мудрую жену, которая родила ему троих сыновей и дочь. В те времена он был царем непревзойденным, сильнее любого своего врага. Не стеснял он народ ни в чем.

Прознав об этом, прибыли люди с Рума и Крыма, просили у него сына себе на престол. И румчанам дал он своего сына. Они сделали его своим правителем. Крымчанам дал сына, и те сделали его своим правителем. Пришли послы с Халифата с просьбой дать и им одного сына в правители, и тем Чингиз-хан отдал своего сына, и сделался он ханом, правителем Халифата. После этого пришли люди от русских, но не осталось к тому времени у него ни одного сына, поэтому выдал он за них свою дочь по имени Акбиби.

По смерти Чингиз хана на свете не осталось такого достойного правителя. Все три сына Чингиз-хана остались в трех сторонах света правителями. У казахов тоже были правители. Аз-Жанибек, Буйнетай, Буркилтай — они потомки торе. Сын Аз-Жанибека

Досан хан был правителем в Старшем Жузе. Отец Чингиза Алтынбел хан, сына которого величали Кайшыханом, от которого родился Темир-хан, сын Темир-хана — Досым хан, сын Досым хана — Есим хан, сын Есим хана — Высокорослый Есим хан батыр, потомок Есим хана — Абылай хан»¹¹³.

В шежире Ш. Кудайбердыулы приводится следующий вариант этой истории. Он пишет: «После Бортэ чэнэ ханом стал его сын Коймарал. От него — Бежен-Киян. От него — Сымсауши. От него — Калимажы. От него — Темиртас. От него — Менлигожа. От него — Жулдуз. У него было два сына. Имена их неизвестны, потому что они умерли в молодости. От одного остался сын, от другого девочка. Сына звали — Дауын-Баян, а девочку — Алангу. Жулдыз-хан женил Дауын-Баян на Алангу, и после смерти Жулдыз-хана ханом становится Дауын-Баян. (В детстве своем я слышал сказку в стихах о Дауын-Баяне. В сказке той отцом Дауын-Баяна был Алтын-хан). После смерти Дауын-Баяна, так как сыновья его — Белгетай и Бекшетай были малолетними, править элем стала его ханша Алангу. Алангу без мужа забеременела, когда же люди спросили ее, как это произошло, она ответила им, что (как-то) ночью с неба опустился луч и, обернувшись человеком, проник в меня, хотела спросить его, кто он такой, но язык не повиновался мне, и тело стало мне неподвластным. И я забеременела от него. Если не верите, то покарауйте, и сами все увидите. Люди послушались ее и, удостоверившись собственными глазами, поверили ей. Версия эта, конечно же, звучит неубедительно, но как бы то ни было, Алангу родила якобы от того луча трех сыновей. Имена их: Букын-кангын, Боскын-жалшы, Боданжар-монах. Все посчитали, они сыновья небесного луча, значит благородного происхождения, и избрали одного из них — Боданжара — ханом. После Боданжара ханом стал Бука-хан. От него — Дотемнен хан. У него было восемь сыновей. Семеро из них погибли в схватках с джалаирами. В живых остался только сын Кайдо-хан, у которого было трое сыновей — Байсункар, Жыргалькум, Жаушын. От Жыргалькума — Моркадока чэнэ, Кенду чэнэ, Оликчин чэнэ. От

¹¹³ Из шежире М.Ж. Купеева: Көпеев М.Ж. Таңдамалы, том 2, стр.91-92.

Моркадока чэнэ — Мамекей. От него — Кыдантайчы. От него — Арал. От него — Баргытай Кырылдак. Тот самый Баргылтай, что захватил часть земли тайжутов и сражался с войском Чингисхана. После смерти Кайдо-хана ханом стал сын его Байсункар. После него ханом был сын его Тумен. У него было девять сыновей — Нотакын, Шаксы, Кажул, Кабыл, Сымкажун, Баткелекей, Одырбаян, Болжордолган, Шынтай. У Нотакына было двое сыновей — Аурот и Мангыт. Едиге, что служил нукером у Тохтамыша, был их рода мангыт. Он был сыном некоего Кутты Кабаби. Среди вышеупомянутых девяти сыновей Тумена Каужул и Кабыл были близнецами. Кабул — прадед Чингисхана. Кажул — прадед Амира Темира (Тамерлана). Сын Кажула Ермеш был из рода барлас. Вождь племени Киш, обитавшего на берегу реки Кореген подле Самарканда, Тарагай был сыном Барласа¹¹⁴.

Итак, сакрализация личности в шежере и генерация священной истории производит исторические культы наделенных чудом и магией предков, что и создают конфессиональные истории. По мнению В.П. Юдина, «изучение конфессиональной истории чингизизма, зарождение, развитие, отмирание которого хорошо освещено в источниках, прояснит не только этот феномен, но и поможет пониманию сходных степных и не степных, например греко-римских, мифических циклизированных систем, так как чингизизм — это есть типичная циклизация достоверного и легендарного. Чингизизм был идеологией, мировоззрением, философией, санкцией общественного строя и социальных институтов, политической и правовой системой, культурологической доктриной, основой просвещения, средством регуляции поведения в семье и обществе¹¹⁵.

Непреренно следует подчеркнуть тот факт, что не только сама идеология чингизизма в современной тому феномену эпохе была действительностью, но, главное, эта идеология находила свое продолжение и оставалась действенной, сохраняясь в степной исторической традиции, в которой она, приобретая свою завершенную проекцию в мифическом сюжете, пропагандировалась в

¹¹⁴ Кудайбердыулы Ш. Родословная тюрков, казахов, стр.91.

¹¹⁵ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.19.

историческом предании. В рассмотренном нами примере весь его смысл заложен в синтагматике: идея хорошего, мудрого правителя. Мифический Боркилтай, возделевший политической власти, был, однако, не мудрый, при его правлении процветали воровство, насилие, ложь, приведшие к упадку само государство.

Из содержания многих исторических источников в науке известно, что именно Чингисхан кодифицировал обычное право в своей империи, создав Великие Яссы¹¹⁶, т.е. его правовая деятельность в государстве находит свое отражение и в мифе. Чудесное происхождение, рождение Чингисхана представляется в степной историологии путем использования приемов сакрализации личности: что якобы Чингисхан родился со сгустком крови в руке (ранее широко распространенная легенда, подобный факт имеется и в эпосе, в сюжете о рождении Манаса — М.А.), что его праматерь Алангуа зачала его от луча света — легенда, дошедшая до нас и в письменных источниках (Рашид-ад-Дин, Абулгази багадур хан, Кадыргали Жалаири и др.), и в устной исторической традиции тюрко-монгольских народов.

М.-Ж. Купеев пишет в заметке под заголовком «Имена прославленных, предки которых никому неизвестны»: «Сначала — Адам. Никто не знает его родителя, да и кому это знать? Первый человек, сотворенный из песка. Второй — пророк Иисус Хазрет, имя родителя которого никто не ведает. И откуда это можно знать?! Творец, дабы показать свое мастерство, сделал так, чтобы тринадцатилетняя девочка родила сына без родителя. Третий — пророк Кызыр, имя отца которого неизвестно. Четвертый — Ескендер Зулкарнайын. Пятый — Чингиз хан. Некоторые утверждают, что он сын Есугей бахадура. Это напрасно! Есугей — калмаковец. Как народ мог настолько возвысить сына какого-то калмакского хана?! Графы — в России, князья — у ногайцев, торе — среди казахов, все они от Чингиз хана. Родилась у Есугей бахадура дочь и когда она достигла пятнадцати лет, то попала в помещение, где она находила луч света, от которого забеременела. Родился сын. Мальчик, будучи сиротой, в тринадцать лет стал ханом шурушутов, завоевал

¹¹⁶ По казахски — Жосын — М.А.

соседей, прозвался Шынгысом, в смысле «хан ханов». Народ, убежденный в его происхождении по воле и мастерству Создателя от луча света, провозгласил его ханом, возвысил потомков его. Эмир Тимур, завоевавший столько народов которому Всевышний Аллах даровал удачу в двадцать семь лет, изводил чингизидов. Но в ханы вновь избирался чингизид. Со времен Чингиз хана имена всех прославленных ханов, упоминаемых в книгах, происходят от Чингиз хана. Завоеватель мира — Батый. Эмир Тимур, поработивший столько стран, но простого происхождения, так и не стал ханом. Те, кто его любили, называли «Әмір Темір гураган», кто не любил его, называли презрительно: «Темірлің». Как бы ни говорили, не плохой он был человек. На устах народа сохранилось его имя и то хорошее, что он сделал. Шестой — Алаша хан. Никто не знает имя его родителя. Седьмой — Асан Кайгы. Восьмой — Жиренше шешен, имя отца его никто не знает. Девятый — Абылай хан, родитель которого неизвестен. На его надгробном камне записано “Абылай бин Сүйеніш хан” (Абылай — сын Суюнуш хана). Неведомо никому, где и когда Суюнуш был ханом. И много в истории таких людей, чьи имена прославлены в народе, но имена их отцов неизвестны. Если спросишь, они, не желая признать свое неведение, всем находят отцов»¹¹⁷.

Мифологизация личности в устной традиции наблюдается не только на примерах Чингизхана или Огузхана, но и многих выдающихся людей в истории степи, которые оставили какой-либо заметный след. Это относится к широкому кругу лиц, историческая деятельность которых посредством мифа сохраняется в памяти в степной историологии.

“Чингизизм, по-видимому, не был в истории тюрко-монгольских народов явлением уникальным и неповторимым, — пишет В.П. Юдин. — Стадиально и типологически в один ряд с ним может быть поставлен, например, цикл преданий об Огузе. В дошедшем до нас виде этот цикл, быть может, представляет собой редуцировавшуюся до эпического уровня более раннюю политическую и идейно-религиозную концепцию типа чингизизма.

¹¹⁷ Көпеев М.Ж. Атасының аты білінбей өзі аты шыққан ерлер, стр.71-78.

С большой долей уверенности можно говорить о существовании в далеком прошлом в степях и огузизма”¹¹⁸.

Миф, говоря словами А. Лосева, не есть догмат, а — история. В мифе наблюдается своя собственная, специфическая разделенность и диалектическое противоречие.¹¹⁹ Путем создания мифа осуществляется субстанциональное утверждение исторической личности, образ как таковой закрепляется в вечности.

Таким образом, ранние шежире — это мифологический комплекс, личностная история. Шежире есть часть мифа, так как шежире представляется историческим повествованием персонифицированного содержания. Шежире есть история личностей. В устной традиции личность сакрализована и по поводу его жизни и деятельности создана священная история. Именно в сакрализации заключена вся колоритность, суть и семантика повествования в устной традиции. Миф представляется в словах, т.е. устно, данная личностная история. В шежире были зачатки всех современных нам литературных жанров, но основанных не на абсолютных вымыслах, а на далеком реальном событии произошедшем когда-то в действительности. Очевидно, что изучение шежире невозможно без исследования содержащихся в них мифов, мифологических элементов.

§ 2. Устная традиция: миф и история

Возникновение знаний, как известно, происходило в процессе осмысления и осознания человеком окружающей реальности, а восприятие истории как процесса происходило посредством мифического восприятия действительности. Поэтому нам следовало бы выяснить значение мифа в отображении исторической правды и роли мифа в изложении истории.

Прежде скажем, что в науке под мифом понимается два случая: первое, миф — есть древнее народное сказание о легендарных героях, богах, явлениях природы; во-вторых, миф — есть

¹¹⁸ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.20-21.

¹¹⁹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа, стр.99.

недостовверный рассказ, выдуманная история¹²⁰. Предметом нашего исследования, конечно же, по большей части является первое. У казахов миф выражается понятием «аңыз».

Особенность традиционной культуры казахов в части мифологии такова, что единым понятием “аңыз” в большинстве случаев выражаются три значения — миф, легенда, предание. Исследователь С. К. Каскабасов пишет: “Специфика фольклора любого народа обусловлена жизнью и бытом этого народа, его общественным и культурным развитием. Вот почему прозаические жанры русского и казахского фольклора не всегда совпадают в семантическом и терминологическом отношениях”¹²¹.

Тем не менее, по признанию исследователей, существует проблема разграничения жанра и функции мифа и исторического предания, а также легенды, которые вызывают тем больше сомнений в связи с тем, что они в действительной мере условны¹²².

По этому поводу приведем здесь столь продолжительное, но и столь важное высказывание С. Утченко, который отмечал, что «миф возникает в истории всегда». Возникает он тогда, «когда появляется внутренняя потребность и даже необходимость снятия какой-либо значимой оппозиции и в том числе оппозиции «факт-вымысел» («истина-ложь»). Историки обычно идут и не могут не идти навстречу этой потребности. Таково значение мифа в истории. «Но в настоящее время оно живее, актуальнее, чем это обычно полагают»¹²³.

Если придерживаться точки зрения С. Утченко, история, миф, историческое предание так или иначе выполняют одну и ту же функцию — социально-воспитательную. Современная история не менее богата «мифопорождающими ситуациями чем истории далекого прошлого. Кроме того, не исключено, что в определенном аспекте (и на определенном уровне интерпретации) миф может оказаться существеннее, важнее, «реальнее» исторического факта. В какой-то мере вся концепция — «история — наставница

¹²⁰ Ожегов С.И. Словарь русского языка, стр.321, 357.

¹²¹ Каскабасов С.А. Казахская сказочная проза, 64.

¹²² Мифы народов мира, стр.15; 573.

¹²³ Утченко С. Факт и миф в истории, стр 13-14.

жизни», возникшая еще в античности и претерпевшая немалое число превращений и возродившаяся наконец в наши дни как широко используемая формула о воспитательном значении истории, в конечном счете, оказывается на этом осознано или неосознанно признаваемом равноправии, а иногда и превосходстве мифа над фактом¹²⁴.

Историческое предание возникает на стыке истории и мифа, иначе говоря, между реальным историческим событием и его мифологической интерпретацией. Исследователи мифа отмечают, что уже в мифопоэтических текстах наряду с собственно космологическими схемами и схемами родства выделяются схемы мифоисторической традиции, которые состоят из мифов и того, что условно называют «историческими» преданиями¹²⁵.

Однако имеются трудности в установлении исследователями границ между мифом и историческим преданием, хотя сами носители традиции от народа не затрудняются в их разграничении. Кроме того, существуют различные взгляды ученых на разрешение этого вопроса. Так, например, английский этнолог Б. Малиновский связывает «исторические» предания с участием в них человеческих существ с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собственная память информирующего, память поколения отцов, генеалогической схемы) и пр.¹²⁶

Исследователи, рассматривая четырехчленную схему «нарративов: сказка, миф, историческое предание, священная история, пытаются определить их суть с помощью двух пар признаков — «сказочный» и «несказочный», «сакральный» и «несакральный». Например, сказка — сказочна и несакральна; миф — сказочна и сакральна; исторические предания — несказочны и несакральны; священная история — несказочна и сакральна¹²⁷.

Что же касается различных сюжетов в шежере казахов, то можно лишь констатировать наличие в определенных фрагментах элементов контаминации. Возьмем в качестве примера историю,

¹²⁴ Утченко С. Факт и миф в истории, стр 13-14.

¹²⁵ Мифы народов мира, стр.572.

¹²⁶ Там же, стр.15, 570, 572.

¹²⁷ Там же, стр.572.

рассказанную М.-Ж. Купеевым про Алтынбелхана. Этот сюжет как нельзя лучше подходит той характеристике, которая была дана Ч.Ч. Валихановым: «История племен кочующих народов, не имеющих письмен вообще, заключается более в их баснословных преданиях»¹²⁸.

История Алтынбел хана в шежире казахов М.-Ж. Купеева представляет собой яркий пример контаминации, ибо в нем присутствуют признаки сказки, мифа, исторического предания, священной истории одновременно. В то же время признаком наличия в нем достоверных исторических событий стали имена исторических лиц, известные из массы других исторических источников.

«Историю Алтынбел хана» можно было бы охарактеризовать сокращенным вариантом истории рода знаменитого Чингиз-хана, она является мифологизированным сюжетом по истории происхождения и жизненной биографии Чингиз-хана, являющимся далеким предком не менее знаменитого хана Абылая. Представленный мифический сюжет записан М.-Ж. Купеевым со слов носителей степных знаний. Возможно, этот сюжет является народной, степной версией интерпретации истории чингизидов, историей сословия торе.

По определению исследователей, «наследием мифа в истории является фигура родоначальника, основателя исторической традиции, которую часто относят к мифу и к истории»¹²⁹. М.-Ж. Купеев, К. Халид, Ш. Кудайбердыулы и другие носители устных исторических знаний от народа, излагающие историю тюрков-кочевников, чрезвычайно часто апеллируют к формуле с многозначным содержанием: «Түгел сөздің түбі бір, түп атасы Майқы би». Представляется трудным декодирование заложенного в этой поговорке смысла. Любая попытка подстрочного перевода влечет потерю заложенной в ней информации. Ч.Ч. Валиханов пишет: «Киргизы Большой Орды производят себя от древнего монгольского народа уйсунув, родоначальником своим считают Майқы бия, современника Чингиз-хана»¹³⁰.

¹²⁸ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. — А.-А., 1961, — Т.1, стр.346.

¹²⁹ Мифы народов мира, стр.573.

¹³⁰ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. — А.-А., 1961, — Т.1, стр.107.

Согласно тому, о чем пишет А.Х. Маргулан, «Майкы (в литературе так же: Байки, Байку) — легендарный родоначальник казахских биев Старшего жуза. О нем сохранилась народная поговорка: «Все истинные слова (изречение) восходит к одному источнику, основоположником их был Майкы-бий».

По данным исторических источников, Майкы (Байку) — современник Чингиз-хана, жил в первой четверти XIII века. По Рашид-ад Дину, Майкы происходит из племени уйшин (уйсун), был тысячником в улусе Джучи и руководил войском правого крыла¹³¹. По данным шежире казахов, именно во времена Майкы бия были установлены меты — родовые знаки трех жузов в местности Танбалы тас. Вот что сообщает шежире М.-Ж. Купеева по этому поводу: «В бетпақдалинских степях в местности «Танбалы шубар» есть выбитые на скале «таңба» — родовые знаки. Если случится спор о казахских «таңба» — знаках, то обращаются к этой скале со знаками. Знаки те сделаны на скале еще во времена Алаша хана. Чингиз хан, который произошел от луча света, 92 родам кыпчаков установил меты. Мавзолей Алаша хана к заходу солнца от реки Каракенгир. Воздвигали мастера-строители Ташкента и Туркестана. Сделано здание из обожженного кирпича. Потомков нет». А.Х. Маргулан в своей работе «Таңбалы тас жазуы» подробно описал историю изучения этого памятника¹³².

В отделе рукописей Центральной научной библиотеки Национальной Академии наук Республики Казахстан сохранились отдельные рукописи А.Х. Маргулана. Эти тетради А.Х. Маргулана созданы в процессе полевых экспедиций, работы в библиотеках и фондов архивов. Интересным представляется найденная мной тетрадь А.Х. Маргулана, в которую были выписаны более 25 исторических преданий из «Киргизской степной газеты».

Академик А.Х. Маргулан записал содержание различных сюжетов преданий, систематизировал их, одна из схем выглядит следующим образом: истории («Малшы Алтай», «Алаша хан», «Қазақтың асыл түбі қайдан шыққаны»); исторические сюжеты

¹³¹ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., том 1, стр 7.

¹³² Марғұлан Ә. «Таңбалы тас» жазуы // Жұлдыз, 1984, №1.

(«Асан Қайғы», «Қойшы бала», «Қарынбай»); бытовые сюжеты («Жазасын тартқан қу», «Амалшы Бекжан», «Атымтай Жомарт»); историко-бытовые сюжеты («Данышпан Аяз», «Қарасанның түс көргені»); историко-фантастические сюжеты («Онда бар да, әкел мұнда», «Ең бақытты адам кім»); назидательно-бытовые сюжеты («Күшік пен Мысық», «Таңқаларлық өсиет сөз»); бытовые («Шал Нияз»); топонимические предания («Толағай, Бөрітастаған»); сюжеты зверино-цикла («Бөдене мен түлкі»); сказочные сюжеты («Данышпан Кәрім») и др. В своих исследованиях исторических преданий А.Х. Маргулан дал анализ сюжетов, использовал их в интерпретации этнической истории, кочевнического быта, культуры, жизнеобеспечения и народных традиций казахского народа.

В шежире казахов присутствует широкий круг разнообразных сюжетов мифа с этиологическими элементами, антропологическими мотивами, тотемическими значениями, где присутствуют различные категории мифических персонажей: первопредки, культурные герои и пр. Этиологические сюжеты мифа воссоздают понятную картину истории.

В шежире имеются краткие мифологизированные истории о происхождении того или иного рода. Например, появление племени таракты в шежире казахов М.-Ж. Купеев объясняет сюжетом о том, что однажды сестра Аргына будучи в девичестве и безбрачии зачала ребенка от представителя торе. И родился от той связи мальчик, а девушка, не найдя ответа вопрошающим, все молчала да расчесывала в безмолвии свои волосы, и нарекли они того родившегося мальчика именем Таракты, что означает “гребень”.

Все это не более чем вымышленная история, но сюжет содержит в себе отпечаток представлений об этнических процессах.

Здесь присутствуют объяснительные мотивы в родословной казахов Среднего жуза. Л. Мейер писал: «Нет причин полагать, будто киргизы произошли путем естественного размножения. Они непременно составились из разных народностей, большинство которых по всей вероятности тюркского племени»¹³³. Если

¹³³ Мейер Л. Киргизская степь Оренбургского ведомства... (31).

Толстов С.П. Основные вопросы древней истории Средней Азии//ВДИ, – Т.1, стр.98.

придерживаться мнения Л. Мейера о сложении казахского этноса путем интеграции различных групп, то, по всей видимости, роль генеалогических мифов и мифических сюжетов в шежире заключалась в представлении фиктивного родства как действительно имевшее место явление.

«Предания, сообщенные Левшиным в его «Описании киргиз-казахских орд и степей» совершенно не существуют между казахами, — писал Ч.Ч. Валиханов, — одно из них есть переделка. Казахи никогда не сообщают русским своей старины и всегда выдумывают совершенно противное. Когда Пограничное управление сибирских казахов, желая сложить для них свод законов народных, отправило чиновника Сотникова, поручило для совершенного знакомства с духом и обычаями спрашивать о преданиях, то казахи, боясь, чтобы их, как народ казачества, не обратили в русских казаков, говорили совершенно противное, производя себя от Мухаммеда и арабов»¹³⁴. Это тот самый случай, когда мы утверждаем, миф — есть недостоверный рассказ, выдуманная история.

В шежире казахов этиологические мифы объясняют происхождение родов Басентиин, Тобыкты в составе аргынского объединения родов, рода Ошакты в уйсунском объединении родов и т.д. Этиологическое мифотворчество порождало мифологизированные генеалогические истории, которые отчасти имели в своей основе достоверные факты, а в большей части скорее всего являются вымышленными.

Антропологические мифические сюжеты образуют в рамках шежира комплекс фрагментов, отображающих генеалогии отдельного человека или родственных коллективов. Так, в сюжете об Огузхане, изложенном Рашид-ад-Дином, описывается история появления таких народов, как уйгур, канглы, кипчак, карлук, калач, агачери и др. Рашид-ад-Дин пишет: «О названиях народов известно, что начало их происхождения пошло от тех двух человек, которые ушли на Эргунэ-кун; путем рождений и размножения их род стал многочисленным»¹³⁵.

¹³⁴ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., том 2, стр.158.

¹³⁵ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей, стр.64.

Согласно антропонимическим мифам в шежире далекими прародителями тюркских народов является Алаша. В этих сюжетах сказано: «Алаш имел двух сыновей — Сейыл хана и Жайыл хана. У первого было два сына — Кышпак и Хакас, у второго — четыре: Казак, Сунак, Каракалпак и Кыргыз, и поэтому в народе сохранилось понятие «алты Алаш» — «шесть составных Алашей»¹³⁶. Как отмечал Ч.Ч. Валиханов, довольно хитрое сплетение Алашей.

Сейлхан часто упоминается в казахских преданиях. Под этим именем подразумевается историческое лицо Сельджук. В варианте «Огуз наме» туркменского бахши Ихсан-Шаиха Дана-ата имя Сейлхана представляет собой этноним туркменского народа. В своей вводной части к «Огуз наме» Ихсан-Шаих пишет: «Я начал рассказывать про родословную предков Огуз хана и его потомков, чтобы отразить в нем память для всех сейлхановцев (т.е. туркменского народа) и чтобы сие знали, какого они происхождения». В другом месте Ихсан-Шаих приводит древнетуркменскую поговорку, которая гласит: «Не беда расставаться с родом Огуз хана, зато все сейлхановцы (сельджуки) — наша родня»¹³⁷.

Уыз хан по шежире казахов является культурным героем, ибо ему предписывается заслуга в том, что «он был первым, кто сделал юрту». По утверждению Рашид-ад-Дина, именно с Огуз хана (Уыз хана) начинается система подразделения на левое и правое крыло. Рашид-ад-Дин пишет: «И после того, как шести сыновьям было определено прозвище Бозук и Учук и особо присвоены им стороны правого и левого крыла, — он (Огуз хан) снова назначил и утвердил прозвище, имя, тамгу и знак каждого из их детей...»¹³⁸.

Тотемические мифические сюжеты в шежире отражают тотемические представления кочевников. Героические мифические сюжеты характерны для шежиры казахов в особенности. Нельзя сказать, что мифические сюжеты в шежире, мифы в исторической традиции степи выполняли только лишь художественную или эстетическую или воспитательную функции. Исследователи отмечают,

¹³⁶ Муқанов М.С. Из исторического прошлого, стр.35.

¹³⁷ Цит. по: Марғұлан Ә.Х. Сочинения, том 3, стр.409.

¹³⁸ Рашид-ад Дин. Сборник летописей, стр.87.

что “ в той мере, в какой миф связан с социальной организацией, разумеется, мы в праве предполагать, что миф, как эту организацию объясняющий, мотивирующий, необходимо требует сначала ее существования... миф является универсальным содержанием всех функционирующих систем в обществе и социальная организация, таким образом, является одним из способов его выражения”¹³⁹.

И это означает, что шежире, заключая в своем стержне структуры генеалогического родства, подлинные ли, фиктивные ли, санкционировала, вероятно, особым образом и регулировала всю систему социальных связей в кочевническом обществе.

Не последняя роль во всей этой системе принадлежала формам сознания, отраженным в мифе. Как было отмечено ученым Ю.А. Левада, “ мифологическое сознание выполняет свою социальную функцию иначе, чем непосредственно-практическое: путем заведомой трансформации исторического материала, приводящей к его актуализации, т.е. заведомого подчинения прошлого сегодняшним, и притом мифологическим оценкам, требованиям, нуждам, и это не значит, что такая операция осознается отдельными ее участниками в настоящем ее виде; более того, обычно она выступает в “ перевернутом ” виде — как подчинение настоящего стандартам некоторого идеального прошлого (или будущего), — в то время как на деле происходит лишь трансформация исторического материала в угоду некоторым текущим иллюзиям ”¹⁴⁰.

Сложность более углубленного исследования содержания исторических сведений устной традиции заключается в необходимости углубиться в замысел их создателей, что будет способствовать лучшему пониманию этого феномена. Мы можем только предполагать на основе изучения чингизизма, что до него существовали такие же полноценные концепции и системы взглядов кочевников на историю человечества В.П. Юдин отмечает, что религия тюрко-монголов была в действительности мощной, основой ее были генеалогические мифы, которые и ранее были сердцевиной тюркской картины мира.

¹³⁹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры, стр.235.

¹⁴⁰ Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод.

По мнению В.П. Юдина, мифы-генеалогии образовывали сложные по составу конусы, эти мифы в их новой системе стали для татаро-монголов могучей духовной силой. Однако чингизизм стал не только религией. Чингизизм превратился в мировоззрение, идеологию, философию, санкцию общественного строя и правовой системы, культурологической доктриной, основой просвещения, средством регуляции поведения в семье и обществе¹⁴¹.

В действительности, чингизизм не был в истории тюркских народов уникальным и неповторимым явлением, ибо можно говорить о существовании некогда и идейно-религиозной, и политической концепции огулизма, а в более древние времена — и алашаханства. Поэтому циклы мифических сюжетов об Алаш-хане и Огуз-хане следует воспринимать в качестве осколков былого не менее сильного, чем чингизизм явления.

Как было отмечено Г. Левинтоном, функция предания заключается «в мифологическом корректировании истории, превращении без содержательной с мифопоэтической точки зрения цепи событий, в набор осмысленных, т.е. канонических сюжетов, в приписывании историческим персонажам таких свойств, которые позволяют им быть значимыми персонажами»¹⁴².

В степной устной исторической традиции имело место циклизация мифических сюжетов, выражающаяся в повторении одних и тех же явлений (например, феномен завоевания) или в приписывании деяний, произошедших в более ранние времена лицам, жившим в более позднее время и т.д. Воспроизведение исторического прошлого в шежире казахов носит характер персонификации, где в изложении истории, отодвигая на второй план категории исторического времени, пространства, основное внимание уделено деятельности личности.

История, изложенная как история личностей, представляется сутью степной устной исторической традиции. История у тюрков — это не бессмысленное запоминание всевозможных случаев и не перечисление событий подряд, пусть даже в какой-то

¹⁴¹ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.19.

¹⁴² Левинтон Г.А. Предания и мифы, стр.332-333.

хронологической последовательности, но история, излагаемая в шежире персонифицировано.

Поэтому история кочевников не поддается трансформации в такое удобное состояние, позволяющее произвольному изложению, которое отвечало бы нашему произвольному желанию видения прошлого. Из шежира казахов нам известно, что Чингиз-хан положил начало объединению разрозненных во множестве кочевых родов в единое политическое устройство, упорядочил хаотические социальные отношения путем введения по-новому утраченных норм правового регулирования и т.д.

Фигура Чингиз-хана, реального деятеля XII-XIII вв., отраженная в мифическом сюжете об Алтынбел-хане в шежире казахов М.-Ж. Купеева представляется в лучшем свете, и такая идеализация не случайна. Нельзя говорить, что таковые исторические идеи были навязаны чингизизмом, так как шежире казахов есть в первую очередь сгусток коллективной исторической памяти.

«Пока история есть история фактов, она вовсе даже есть не история. Это — сырые материалы, которые при условии внесения в них каких-то совершенно новых точек зрения могут стать историческими материалами»¹⁴³. Поэтому, отечественная история на материалах шежира казахов может быть изложена как история выдающихся личностей. Персонифицированный характер изложения истории в устной исторической традиции сложился благодаря тому, что основным принципом в систематизации знаний о прошлом был не линейный хронологический принцип, а принцип генеалогический.

Генеалогический смысл и характер устной традиции положительно сказался на формировании определенных социально-исторических принципов, в выработке идеологических ориентиров тюрков не только в географическом, этническом или временном, но и в историческом пространстве.

В науке существует спор по поводу того, что должна ли быть история историей фактов, событий или должна быть историей выдающихся личностей. Поплинский Ю. пишет: «Стало обычным

¹⁴³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа, стр.129.

определение: “история — это наука о прошлом”. Каждый историк ныне понимает, что прошлое как таковое не может быть предметом рационального познания”¹⁴⁴.

По мнению А. Лосева, легче всего понять историю как ряд факторов, причинно связанных между собой. Для мифа это дает чрезвычайно мало, ибо факты сами по себе глухи и немые. Поэтому факты непонятые даже не суть история.

История всегда есть история понятых или понимаемых фактов с точки зрения личностного бытия. Такие заключения ученого чрезвычайно интересны. Он пишет: “История действительно есть ряд каких-то фактов, причинно влияющих друг на друга, находящихся во всестороннем пространственно-временном общении. Кто-то воевал с кем-то, потом было разрушение страны, потом случилось еще тысяча разных фактов и т.д.”¹⁴⁵ Иначе говоря, история, главным образом, есть продукт человеческого сознания, сознания исторического или мифического. Мифический сюжет, историческое предание в устной исторической традиции является готовым выводом, который заключает в себе историческое сведение, представляет его как бы в кодифицированной или семиотической форме.

История не всегда есть «констатирование голых указов, распоряжений и постановлений; исчисление количества и характера податей или налогов; описание хода военных действий колонизации, всякого технического оборудования и пр. — все это никакого отношения к истории не имеет, если эти факты берутся как факты, пусть даже в причинной зависимости»¹⁴⁶, история есть осмысление сути процессов иллюзорного мира. В шежире имеет место мифологизация события и личности. Такая характерность шежиры исходит, вероятно, из того, что сам миф используется им в качестве инструмента, практическая значимость которого, заключается в способности концентрации и компактной передаче исторического известия о произошедшем событии или эпохе.

¹⁴⁴ Поплинский Ю.К. Опыт типологизации источников...(50).

¹⁴⁵ Лосев А.Ф. Диалектика мифа, стр.129.

¹⁴⁶ Лосев А.Ф. Диалектика мифа, стр.129.

Основным приемом в мифологизации исторической личности становится сакрализация связанной с ним истории, превращения биографии человека в священную историю. Обычно это — чудесная история рождения или наделение человека какими-то сверхъестественными способностями. Так, например, существуют истории о происхождении предка Чингиз-хана (иногда и самого Чингиз-хана) от праматери Алангуа, от луча света (сагымнан жаратылган). В мифическом сюжете об Уыз-хане сказано о том, что “по поводу наречения ребенка отец (Кара-хан) устроил со своими сородичами совещание, а годовалое дитя, заговорив, сказало: “Назовите меня Огузом”¹⁴⁷.

О происхождении Едиге бия также создана священная история, согласно которой он родился от Баба Тукласа (Баба Түкті шашты азиз) и матери — пери. В истории о рождении Хромого Тимура (Тамерлана) рассказывается, что родился он в могиле, где была погребена мать. Существует также историческое предание, которое можно было бы охарактеризовать как “полубаснословную”, например, про известного казахского батыра Жидебая, у которого был кие в образе қызыл түлкі (красная лисица), указывающая батыру дорогу в темную ночь, подаренная ему в детстве Кабанбай батыром.

По мнению А. Лосева, в мифическом сюжете, в мифической истории мы начинаем видеть живых личностей и живые факты; картина истории ставится обозримым и осязательным целым¹⁴⁸. Миф, оживляя историческую личность в сюжете, делает его более интересным и сам рассказ осуществляет функцию исторического знания. Здесь для мифа историчной является всякая личность, всякое личное общение, всякая мельчайшая черта или событие в жизни личности.

И особенно примечательно ощущение универсального историзма в степной историологии, где действительная история в симбиозе с мифом, в чудесном значении или с конфессиональной основой, образуется своеобразный комплекс знаний, практическая значимость которой исходит из его функционального значения.

¹⁴⁷ Абуль-Гази-Багадур-Хан. Родословное древо тюрков, стр.23.

¹⁴⁸ Лосев А.Ф. Диалектика мифа, стр.169.

Мифологизация и сакрализация личности в шежире, являя собой процесс мифологизации истории, в то же время является обратной стороной процесса историзации мифов. Исследователь М. Лившиц пишет: “Мифы — суть исторические идиомы, сложившиеся, так или иначе, в силу определенного стечения обстоятельств.. миф есть бессознательная поэзия, а его глубокие символы — особый язык действительности.. миф отражает реальные великие ситуации в жизни народов, и в этом смысле объективно и бессознательно, несет в себе мысль или ряд мыслей — “элементарных мыслей человечества” ... нужно понять немой и серьезный язык вещей, нашедший в себе выражение в символических образах мифа, как реальное условие более развитого, но отчасти более стертого языка...”¹⁴⁹.

Каждая живая личность — миф, и в то же время история, настолько, насколько она оформлена и мифически осмыслена. В шежире казахов мы встречаем символические формулировки. Например, “Аты ұранға айналған”, т.е. “имя которого стало символом” или даже девизом, являющееся мифологизацией личности путем возведения имени исторического лица в состояние магического имени. Так, М.-Ж. Купеев, в истории о героизме Олжабай батыра в казахско-жунгарских войнах отмечал его народным эпитетом: “Он сан Орта Жүзге ұран болған ер Олжабай”, т.е. “Воинственный Олжабай, имя которого стало ураном (кличем) для миллионного Среднего жуза”.

В данном случае мы наблюдаем за явлением придания имени исторического лица ореола героизма, доходящего до сакрального значения. Подобный же случай усматривается в истории жизнедеятельности Бухар-жырау Калкаманулы, когда, по сообщению М.-Ж. Купеева, в народе прозвали его “көмекей әулие”, т.е. “святой”. Придание образа и значения великой фигуры Олжабай батыру в шежире озвучено устами Абылай-хана, “Олжабай есен болса — ел аман”, что в переводе означает “Будет в здравии Олжабай — будет в безопасности народ”¹⁵⁰.

Само имя исторического лица есть уже миф. Особенность мифического имени в том, что оно становится чудесным или

¹⁴⁹ Лившиц М. Мифология древняя и современная, стр.71.

¹⁵⁰ Көпеев М.Ж. Таңдамалы, том 2, стр.55.

магическим. Как отмечает А. Лосев, миф есть магическое имя, являющееся сердцевинной мифа, оно есть окончательное и последнее ядро мифа, и дальше умолкают всякие другие преобразования и упрощения. Магическое имя — это максимально простая и максимально насыщенная формула мифа¹⁵¹.

В заключение главы подведем следующие основные выводы: исследование шежире казахов как устной традиции показывает, что шежире является тем социокультурным феноменом, который существовал в неизменном виде на протяжении многих столетий в пространстве Евразии. И это обстоятельство позволяет определить ее как традицию. Характер транслируемой в традиции информации дает возможность обозначить ее как историческую, выделившуюся из общего, обыденного знания.

Сравнительные исследования показывают, что шежире имеет свои истоки в традиционной культуре тюркских кочевников Центральной Азии. Традиция имела большое значение не только в духовной жизни, но и в социально-политической и идеологической сферах кочевнического общества. Она является частью Степного Знания, имела практическое значение в регламентации жизни традиционного общества.

Историческая действительность в устной исторической традиции степи находила свое отражение в форме мифических и легендарных сюжетов. Такая интерпретация истории была характерной для многих народов. Исследователи не отрицают, что миф возникает в истории всегда, потому что часто возникают противоречия между такими категориями, как «истина-ложь», «факт-вымысел», являющимися, как обычно, следствием субъективности сведений письменных и устных (нарративных) исторических источников. «История не развивается по типу природных процессов. Природа гораздо абстрактнее, проще и механичнее истории»¹⁵².

Даже современная история представляет много мифов и ситуаций, рождающих миф, то и история далекого прошлого будет не менее мифологичной. Тем не менее, в мифах присутствуют факты истории, миф в устной традиции является схемой изложения прошлого народа. Нельзя отрицать и наличие в нем фактов вымысла.

¹⁵¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа, стр 179.

¹⁵² Там же, стр.129.

Вымысел тоже призван разрешению определенной проблемной ситуации в объяснении исторического прошлого. Вот один из примеров, который приводит М.-Ж. Купеев: «Досбол, сын бия Курлыбай Кыпчака, известный как знаток имен предков, вызвал интерес у одного человека, который спросил его об этом. И тогда Досбол упомянул про всех, начиная с себя и до самого Адама. Когда дело дошло до Адама, его спросили: “Кто родитель Адама?”, Досбол ответил: “отец Адама — Арсалан!”. Слушатели подивились, говорят: «Ну и молодец, даже имя отца Адама знает! Ну и знаток предков!». На том и разошлись».

Сакрализация личности в мифических и легендарных сюжетах в шежире имела необходимое практическое значение, которое путем сакрализации санкционирует право одних кланов перед другими. С другой стороны, именно механизм сакрализации исторической личности стимулировал весь процесс передачи исторических сведений об этой личности.

В шежире сакральна и личность, и историческое время, и географическое пространство. Пространство — земля предков, где свершались их деяния. Сакрализуется сама история, так как она представляется им как память о предках. Сакрализация истории в степной историологии способствовала сохранению правдивости сведений, изложенных в шежире.

Историческая реальность в шежире чаще всего отражалась ирреально, а познание мира происходило согласно мифологии и религии; о ранней истории Евразии шежире сообщают сведения в виде тюркских преданий о своем происхождении, а с принятием ислама древняя история в шежире строится чаще на мусульманских мифах о возникновении человечества, а возведение предков казахского народа — к фигуре сподвижника пророка Мухаммеда, что является характерной чертой такого рода генеалогии; как традиционный источник, шежире содержит много сведений о сверхестественной сущности власти, о сакральности личности, территории, эпохи, традиций.

ГЛАВА III. СТЕПНАЯ УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ

§ 1. Термины традиции

В казахском языке, как и в любом другом языке, присутствует много заимствованных слов и выражений. Изучая традицию, всегда важно обратить внимание на вопросы общей этимологии. Исследователь В. Юдин писал: «Это степное устное историческое знание можно было бы назвать “степная устная историология”, так как термин “историография” не был бы корректным в отношении устной традиции... они представляют собой как бы сборники исторических рассказов — “глав” исторического знания кочевников Дешт-и Кыпчака, ... рассказы — главы имели специальное название — қары сөз (“старое слово”, “древний сказ”)... Степная устная историология характеризуется несколько видоизмененными, но теми же самыми параметрами, что и историография вообще».

В.П. Юдину удалось первым выявить этот феномен, и тем самым максимально приблизиться к данной проблеме. Однако этот источник в традиционной культуре кочевников определили термином “қары сөз”, правильное звучание и значение которой “қария сөз”. На самом деле, им совершенно верно отмечено, что они есть “рассказы-главы”, которые во всем комплексе образуют шежире (шежіре), т.е. шежире — это собрание қария сөз — глав-рассказов.

Изучение шежире казахов как устной степной традиции предполагает раскрытие смысла терминов в их историческом развитии, этимологию понятий, отражающих ее содержание, посмотреть на объект изнутри, совершить феноменологическую редукцию и понять посредством этого ее истоки.

Сравнительная этимология позволит понять и объяснить суть специфических терминов, и соответственно, особенность устной традиции, специфику казахской (и тюркской) культуры, откроет путь для осмысления явлений.

Неверное истолкование происхождения понятий, суть терминов непременно вводит нас в заблуждение. В современном казахском языке содержится много арабских и персидских заимствований. Некоторые исконно тюркские слова часто имеют сходное звучание с арабскими, иранскими словами. И это правда. Так, значение слова *қожа* (ходжа), очевидно, имеют не только арабо-персидское, но и тюркское происхождение. Само понятие «шежіре», которое общепринято соотносить с арабским значением, на поверку все также является исконно тюркским словом, происходит с гуннских, алтайских корней.

В «Истории Казахской ССР» 1957 года издания шежіре казахов было охарактеризовано как генеалогия казахских родов, составленная мусульманским духовенством в конце XIX- начале XX века¹⁵³. Во второй редакции этого издания шежіре казахов было дефинировано как родословная казахских ханов и султанов. В энциклопедических изданиях указывается арабское происхождение понятия «шежіре».

Согласиться с утверждением, что шежіре понятие исламское, арабское, означало бы признать, что генеалогия, устная традиция, историческое знание тюрков связано лишь с временем прихода в Центральную Азию арабской, мусульманской культуры, отказать тюркским народам в том, что до VIII века они располагали собственными категориями, понятиями, имеющими такие значения как «история», «генеалогия», «память», передающими важный общественно-социальный смысл. Такая сложившаяся привычка понимания вещей напрасно не встречала критики со стороны исследователей.

Как пишет М.С. Муқанов: «Шежіре (арабское — «дерево») имеет тот же смысл, что и генеалогическое древо как составная часть Древа мирового»¹⁵⁴. С такой же точки зрения рассматривается шежіре и у других исследователей, например, у Б.К. Албани¹⁵⁵, М.И. Абдуова¹⁵⁶.

¹⁵³ История Казахской ССР, том 1, стр.97.

¹⁵⁴ Муқанов М.С. Из исторического прошлого, стр.6.

¹⁵⁵ Албани Б. Тарихи тану: ежелгі халықтар, тайпалар, рулар, стр.9.

¹⁵⁶ Әбдуов М. Шежіренің жанрлық сипаты, стр.13

Существуют и другие варианты толкования этимологии понятия «шежире». Желая приобщить его к казахскому значению, исследователь К. Салғараұлы производит это понятие от слов «шеш» и «іре», что имеет значение «развязывания» генеалогического происхождения народа¹⁵⁷.

Терминологически неверная трактовка семантики “шежире” идет с отождествления его с арабским словом “шаджарат” — имеющим в переводе значение “дерево”¹⁵⁸. Такое объяснение этимологии “шежире” остается широко распространенным.

Обратившись к словарю Х.К. Баранова увидим, что понятие “дерево генеалогическое” или “родословное дерево” формируется лишь с изафетного сочетания “шаджарат-ан-нысб”¹⁵⁹. У арабов не существует практики употребления слова “шаджарат” без изафетной привязки “ан-нысб”. При помощи изафетных сочетаний в арабском языке выражаются разнообразные связи между предметами и явлениями, которые связываются с семантикой сочетаемых имен. В изафетной привязке его вторая часть служит для конкретизации и уточнения значения первого компонента, без которого оно осталось бы без смысла. И именно в привязке слов значение «дерево» приобретает смысл «генеалогия», «генеалогическое Дерево», поэтому словосочетание непременно должно быть, чтобы выразить смысл “родства”¹⁶⁰.

У тюрков-казахов, как известно, существует в употреблении выражение “нассабнама”, которое и передает в прямом смысле значение слов “родословная”, “генеалогия”, “родословное дерево”. Компоненты изафетного сочетания в отдельности не несут в себе необходимой смысловой нагрузки. Если бы и произошло заимствование понятия, то оно должно было бы значительно видоизмениться.

Опыт сравнительной этимологии показывает, что понятие “нассабнама” является арабо-персидским заимствованием. Это

¹⁵⁷ Салғараұлы Қ. Қазақтың кылы тарихы, стр.147.

¹⁵⁸ Баранов Х.К. Арабско-русский словарь, стр.147.

¹⁵⁹ Там же, стр.393.

¹⁶⁰ Там же, стр.390.

словосочетание, первая часть в которой является арабским, а вторая — персидским. В казахском же языке в значении “нассабнама” или значении “родословная” находит употребление понятие “ата-тек”, которая самым наилучшим образом передает смысл понятий “родословное древо”, “генеалогическое древо”, “Древо мировое”.

У арабов существует двухкомпонентное словосочетание “силсилаат-ан-насаба”, имеющее буквальное значение: «цепь имен»¹⁶¹. Употребляется оно также в языке арабов в значениях “генеалогия”, “родословная”: “шаджарат” означает “дерево”, тогда как “силсилат” переводится как «цепь», «цепочка», «ряд», «звено». “Шаджарат” и “шежире” разные лексемы двух разных языков. Языки этих народов не являются родственными, так как арабы — семиты, а казахи — тюрки, в языке которых оказались по случайности два внешне созвучных слова. “Силсила” как отдельное понятие бытует и в казахском языке: выражает принадлежность к группе суфиев.

В своей работе К. Халид в значении “родословное” или “люди, знающие родословные” употребляет не понятие “шежире”, а термины “нассабнама”, “нассабшы”¹⁶².

Если мы представим “шежире” в качестве понятия, выражающего этнокультурное явление тюркской среды, то и происхождение сути самого понятия «шежире», корень слова следует искать в номенклатуре тюркских терминов, откуда оно непременно должно было иметь первоначальное происхождение. В языках алтайского языкового сообщества имеются множество примеров. Понятие «шежире» как важная составная категории традиции имеет свое ярко выраженное институциональное и функциональное значение.

Иначе говоря, истоки, как и самой устной исторической традиции, так и происхождения понятия “шежире” уходят вглубь истории Центральной Азии задолго до появления, буквально в недавнем прошлом, исламской культуры. Ведь никак столь значимое для обустроенных по генеалогической структуре коневодческих народов слово не могло быть привнесено культурой арабо-мусульманского

¹⁶¹ Баранов Х.К. Арабско-русский словарь, 798.

¹⁶² Халид К. Тауарих хамса, стр.90-92.

мира, пришедшей в этот регион более чем через несколько тысяч лет со времени распространения номадизма. Исходя именно из этой позиции, мы принимаемся за поиск лингвистических корней понятия “шежире” в тюркском языке.

В предисловии к “Шежире казахов” С.Е. Толыбеков, Х. Маданов пишут, что “в народе сложилось узкое понимание значения шежире как родословной предков. На самом деле, шежире является ответвлением научного знания и опыта, существующих с древних времен и содержащих в себе сведения из прошлой жизни народа, о его происхождении, распространении и развитии человечества”¹⁶³.

Следует признать истинность этого утверждения. Поэтому мы и задались вопросом, как вернуть первоначальное, подлинное значение понятию “шежире”?! В языке халха-монголов существует схожее с “шежире” слово — цээжээр, имеющее значение “память, иметь в памяти”¹⁶⁴. И это не случайно, ибо и в языке калмыков существует словосочетание “чеджэр дасх”, которое также имеет значение “знать наизусть”, “иметь в памяти”¹⁶⁵.

Исходя из этого можем заключить, что шежире не выражает значения генеалогии или родословной в прямом смысле, а является, в первую очередь, «исторической памятью».

В тувинском языке есть слово “шээжилээр”, имеющее то же значение — “память, держать в памяти”.¹⁶⁶ Однако в казахском языке значение “память, запоминать” употребляется и передаются персидским словом «йад/жад», «жатқа білу», и оно является видоизмененным персидским словом йад — “память, воспоминание, образ”¹⁶⁷.

Исходя из этого можем заключить, что “шежире” не выражает значения «генеалогия» или «родословная» в прямом смысле, а является «исторической памятью». Генеалогия в устной исторической традиции явилась лишь принципом приобщения актуальной

¹⁶³ Толыбеков С. Қазақ шежіресі, стр.4.

¹⁶⁴ Э. Нұрмағамбетов. Бес жүз бес сөз, стр.293.

¹⁶⁵ Б. Базылхан. Қазақ-моңғол сөздігі, стр.117, 152.

¹⁶⁶ Русско-тувинский словарь, стр.99, 187, 271.

¹⁶⁷ Рустемов Л. Э. Словарь арабско-иранских заимствованных слов, стр.104.

информации, благодаря этим схемам могла существовать и развиваться сама эта традиция.

Профессор К. Райхл, изучавший истоки сказительской традиции, утверждает, что тюркский эпос тесно связан с многосторонней историей тюркских племен и народов, что среди них существуют алтайцы, якуты и тувинцы, чей эпос глубоко пронизан идеями шаманизма и уходит корнями в глубину архаичного мира Северной Азии¹⁶⁸.

Согласно утверждению исследователя В.К. Соколовой, исторические предания есть передаваемая из поколения в поколение устная народная летопись; основное их назначение — сохранить память о важных событиях и деятелях истории, дать им оценку, закрепить и сохранить для потомства память о наиболее важных событиях в жизни рода и племени, и воспринимались они также и как правдивые рассказы¹⁶⁹. Различие между устной историей и историографией заключается в том, что если для первой важна категория памяти, то для второй наиболее важной является хронология.

В историографии понимание истории мыслится именно в категориях “дата”, “лет”, “эпоха”, “время”, т. е. с позиции категории “хроно”, и лишь затем в категориях “событие”, “факт”, “происшествие”, “фигура”, “исторические лица”, “деятели”.

В устной традиции (в шежире) это соизмерение совершенно иное. Исследователем В.П. Юдиным было отмечено, что “устная историография выступает как объект, обладающий наряду со сходными и неповторимыми характеристиками, и это приводит нас к выводу, что изучение первой — проблема по своему предмету и методике отличная от второй”¹⁷⁰.

Это отличие заключается именно в том, что для устной традиции историческое время, в категориальном отношении, не является первостепенной. В шежире как степной устной традиции наиболее яркой и бросающейся в глаза является персонифицированность.

¹⁶⁸ Райхл К. Ф. Тюркский эпос, стр.17.

¹⁶⁹ Соколова В. К. Русские исторические предания, стр.252.

¹⁷⁰ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.65.

В исторической традиции степи история воспринимается как события, в которых участвовали люди, личности, фигуры, в силу своих особенностей заслуживающие память или право быть в памяти.

В анализе текста «Шежире казахов» можно заметить, как М.-Ж. Купеев, перечисляя поколения какого-либо рода, старается отметить имена лиц, запомнившихся народу чем-либо, а когда встречаются поколения, где таковых индивидуумов нет, то оговаривается так: “Утеген. Сын у Утегена — Кольбай. Сын Кольбая — Жантелы. Сын Жантелы — Майкут. Сын Майкута — Амиртай. Сын Амиртая — Кулшымбай. Сын Кулшымбая — Али, который был волостным управителем. Сын Али — Жоркабай. Сын Жоркабая Ыскак. Впрочем, к чему перечислять имена мало славных людей”,¹⁷¹ т.е. поговорим о наиболее выдающихся.

Высказанная В.П.Юдиным мысль о том, что «устная историография — память самого субъекта истории о своем прошлом», как нельзя наиболее точно отражает всю семантику понятия “шежире”. Речь идет как раз о памяти, памяти исторической. Тому, что обозначение «шежире» используют именно в этом значении, мы можем привести такой пример: «Сондай абзал сабаздың артында біздер қалған соң, шәжәрә үшін сөйлемей, үндемей қалу орын ба?» (М.-Ж. Купеев. «Мұсаны жоқтау»).

Очень кстати оценка исторических преданий в исследованиях Л.С. Толстой, она пишет, что “предание, как одно из проявлений общественной идеологии, выкристаллизовавшись обычно из устных рассказов очевидцев или участников тех или иных событий и получив в результате многократного повторения и отсеивания второстепенных деталей устойчивую традиционную форму, сообщают сведения, имеющие значимость для всей той общественной среды, в которой они бытуют»¹⁷².

Что же касается соотношения понятий генеалогия и память в шежире, то представляется верным и очевидным, что родословная, как таковая, есть каркас устных исторических знаний. Она образует центральную структуру устной традиции, которая становится

¹⁷¹ Купеев М.Ж. Қазақ шежіресі, стр.25.

¹⁷² Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья... (19).

вполне полноценной, когда этот каркас “обрастает” исторической информацией, насыщая ее и делая ее тем самым полезной. Шежире — это феномен, отличающийся многоаспектностью в содержании, на котором и следует заострить внимание. И, может быть, феномен шежире даже чуть шире значения устной истории степи.

Осмысление отношения тюрков к истории, восприятия ими смысла и назначения истории, должно происходить с учетом особенностей религиозно-философских основ самой степной цивилизации. Таковыми основами на протяжении длительного времени оставалась тенгрианство. Еще в XIX веке Ч.Ч. Валиханов писал: «Мусульманство не вьелось в нашу плоть и кровь... мусульманство среди народа неграмотного без мулл не могло укорениться, но оставалось звуком, фразой, под которыми скрывались прежние шаманские понятия. Оттого изменению подверглись имя, слово, а не мысль. Онгон стали называть аруахом (дух предков), кок тенгри — алахом или худаем, духа земли — шайтаном, пери, дивом или джином, а идея осталась шаманская»¹⁷³. Однако Н. Катанов отмечал, что все казахи, будь «русские, так и китайские все без исключения мусульмане исповедания сунниты и учения ханифитского»¹⁷⁴.

По мнению Ч.Ч. Валиханова «шаманство сохранилось у киргизов чище чем у монголов; у казахов оно смешалось с мусульманскими поверьями и, смешавшись, составило одну веру, которая называлась мусульманской, но они не знали Магомета, верили в Аллаха и в то же время в онгонов, такие противоречия несколько не мешали друг другу, и казахи верили во все вместе»¹⁷⁵.

Представление о Тенгри и мировоззрение, сложившееся в связи с этим, во многом объясняют тюркское понимание и видение истории, истории выдающихся исторических личностей, олицетворяющих собой историческую эпоху, их время, и отвечают духу кочевничества.

¹⁷³ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. — Т.1... (524)(470).

¹⁷⁴ Катанов Н.Ф. Среди тюркских племен. — СПб, 1898, стр.7.

¹⁷⁵ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. — Т.1... (470). Сулейменов О.О. АзиЯ. Эссе, публицистика, стихи, поэма. — Алматы: Жалын, 1989. (35).

О.О. Сулейменов пишет: «у казахов есть чувство истории: в каждом доме бережно хранят шежире, родословную, восходящую до седьмого колена»¹⁷⁶. Это чувство истории мы называем традицией знания истории. В каждом роду, в группе родственников сохранялась традиция изустной фиксации и передачи этих знаний. Существовала их практическая востребованность в силу традиций древних верований, в силу существовавшего общественного устройства, которая была сформирована тогда под влиянием естественных факторов — экосредой, сложившейся системой жизнеобеспечения.

Поэтому, в теории В.П. Юдина правильно отмечена суть традиции: «Знания тюрков — генеалогический комплекс, изложен в терминах родоплеменного осмысления возникновения и сложения структуры человечества и Вселенной»¹⁷⁷. Шежире при близком рассмотрении обнаруживает именно эти черты. У каждого тюрка-казаха существует чувство истории.

Перейдем к следующей категории терминов. В изучении этимологии терминов устной традиции, касающихся содержания шежире в части социально-родословной иерархии, выступают некоторые понятия, суть которых остается до конца не выясненной. Это такие понятия как “ұру”, “тайпа”, “арыс”, “ел”, “жұрт”, “аталас” и другие.

Л.С. Толстова отметила, что есть несомненная значимость народных генеалогий как косвенного свидетельства тех или иных форм этнических связей между народами, между племенами и родами в составе одного народа, между компонентами в составе формирующихся народностей¹⁷⁸. Родоплеменное деление в прошлом было живым действующим институтом, и хотя общественные отношения носили тогда форму патриархальных, племена и роды по сути уже не были объединениями кровных родственников, ибо они были вторичными и более поздними образованиями¹⁷⁹.

Вот здесь возникает проблема терминологического определения понятий, отражающих те или иные подразделения такой

¹⁷⁶ Сулейменов О.О. АЗиЯ. Эссе, публицистика, стихи, поэма. — Алматы: Жалын, 1989. (35).

¹⁷⁷ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.16.

¹⁷⁸ Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья, стр.23.

¹⁷⁹ Там же, стр.23-24.

этносоциальной структуры. Ранее Р.Г. Кузеевым было отмечено, что одной из главных черт внутренней организации кочевых и полукочевых народов Средней Азии, Казахстана в XVII-XIX вв. является многоступенчатость их родоплеменной структуры, которая легко подтверждается примерами из опыта исследований по истории и этнографии казахов, киргизов и других народов¹⁸⁰.

В историко-этнографической литературе слабо разработаны принципы типологизации этих организаций, нечетко обозначено число их звеньев и их терминологическое обозначение. Обычно использовались в русском языке такие понятия как “фратрия”, “племя”, “род”, “подрод”, “подплемя”, “разветвленные рода”, “подразделения рода”, “семейно-родственные группы” и т.д.

Как указывает Р.Г. Кузеев, у башкир племенную организацию называют обычно уру (ыру), это слово используется и для обозначения рода. Однако иногда для разграничения племени от рода используется термин үлкен ұру (большой или старший род), а северо-восточные башкиры термин “уру” для обозначения племени применяют редко, заменяя его словом иль, хотя этот термин имеет широкое значение и приложим не только к племени, но и роду или в целом стране¹⁸¹.

Понятие “ру” или “ыру” имеет тюркское происхождение от понятий ұру-ұрда — ұран-ұрпақ (род-боевой — клич-потомки). Н.А. Самойлович пишет: «казахи передавали, что родовые деления свои казахи на Чуе называют не ру, а суюк»¹⁸². “Суюк” в переводе означает “кость”. Что же касается понятия “тайпа”, то нужно отметить, что оно не имеет тюркского происхождения. Как пишет М.С. Муканов: «термин “тайпа” — “племя” как союз близких по своему происхождению родов мало употребим у казахов.. тайпа в градации родословных часто обозначает одно из подразделений рода, и это, видимо, объяснимо тем, что чужеродное слово не прижилось в среде казахов, оно не было вполне понятно им»¹⁸³.

¹⁸⁰ Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа, стр.22, 62.

¹⁸¹ Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа, стр.37.

¹⁸² Самойлович А. Казахи Кошагацкого аймака, стр.307.

¹⁸³ Муканов М.С. Из исторического прошлого, стр.39.

Поэтому относительно этимологии понятия “тайпа” следует выделить ее “чужеродность”, ибо оно арабское слово. У арабов слово “тайфа” означает “группа, религиозная группа, община людей, класс”¹⁸⁴. Это понятие было привнесено арабской исторической литературой, где средневековые арабские историки отмечали подразделения тюркских кочевников.

Понятие “ру”, “арыс” в шежире казахов, у тюрков выступало в значении “объединение родов” или “племя”. В языке халха-монголов слово “арьс” имеет значение “потомство, поколение, родословная — нэсiл, тұқым, ата-тек”¹⁸⁵. В шежире казахов это слово имеет употребление в значении “племя”. М.-Ж. Купеев пишет: “Бұрынғы қариялар Орта Жүзді “жеті арыс” деп сөйлейтұғын. Арғын, найман, қыпшақ, қоңырат, керей, уақ, тарақты...” . Перевод: «Раньше кария (подвижники традиции) говорили, что Средний Жүз включает в себя (составлен) семь арыс»¹⁸⁶.

Эти примеры иллюстрируют многообразие традиционных тюркских терминов, охватывающих почти все значения родовой структуры тюрков. Понятия “жеті ата”, “ата баласы”, “аталас туыс” не требуют особенных исследований, поскольку они и так известны в своей семантике.

§ 2. Подвижники устной традиции

Итак, в рамках устной традиции существовала и особая категория людей, в профессиональные обязанности которых входила реализация функции накопления (аккумуляции исторических сведений), передачи (коммуникативная функция), переработки (генерации и регенерации исторической) информации. Перейдем к вопросам, характеризующим деятельность подвижников устной традиции, носителей исторических знаний степи.

Носители устной традиции, «жившие в разные времена, обессмертили в памяти народа замечательные происшествия своей эпо-

¹⁸⁴ Баранов Х.К. Арабско-русский словарь, стр.484.

¹⁸⁵ Базылхан Б. Қазақ-моңғол сөздігі, стр.628.

¹⁸⁶ Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі, стр.45.

хи так, что все они в совокупности составляют нечто целое»¹⁸⁷. Такими носителями и передатчиками традиций в степной цивилизации были шежіреші (шежіреші, қария). Рассмотрим также происхождение понятий касательно субъектов традиции.

Что касается понятия “шежіреші”, то необходимо прежде отметить, что оно понималось до настоящего времени в значениях «знарок родословных», «лицо, сведущее в генеалогии», но, говоря об этих категориях людей, можно с уверенностью сказать, что в народном понимании оно содержало в себе более широкий смысл. Для сравнения скажем, такими сведущими в делах во французском королевском дворе знатоками разных ремесел и наук, конюшных дел, в том числе генеалогии, были коннетабли, сенешаль и другие распорядители.

Исследователь Е. Турсунов подчеркивает, что при рассмотрении проблемы об ораторском искусстве, словесном мастерстве в изучении традиционной культуры казахов, наибольшее внимание ученых уделяется изучению творческого наследия степных поэтов, сказителей, жырау, тогда как в стороне остаются без должного внимания представители других жанров словесного искусства — рассказчики, сказочники, шежіреші, сыншы и др.¹⁸⁸

В его оценке к категории лиц, именуемых в народе «шежіреші», относилась особая группа людей, являвшихся знатоками фольклора, к которым относились также и әңгімеші — рассказчики. Однако не каждый әңгімеші (рассказчик) или шешен (оратор) мог прослыть в качестве шежіреші (историк, знаток родословных), ибо к последним в традиционном казахском обществе чаще всего относились люди, которые особенным образом были подготовлены как знатоки и собиратели различных образцов преданий, рассказов, умели освоить большой объем устной информации, приводя их к известным только им самим системам. «Неспроста в народе их поименовали специально “шежіреші”. Категория “шежіреші” требует специального научного исследования», — пишет Е. Турсунов¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. —А.-А., 1961, — Т.1, стр.391.

¹⁸⁸ Турсунов Е. Сөз өнері туралы, стр.222.

¹⁸⁹ Там же, стр.223.

О деятельности носителей традиции генеалогии усмотрел К. Халид, который описывает как происходила передача знаний. «На всех великих празднествах в степи, случится ли какое торжество, собирались люди вокруг шежиреші так, словно ученики в беседе со своим учителем, слушали и спрашивали у него о прошлом, об истории далеких предков, их родословных и запоминали услышанное, а некоторые пытались записать для себя то, что им трудно было запомнить. И мне самому не единожды приходилось ходить на сабақ (уроки) к шежиреші» - отмечал он¹⁹⁰.

Зададимся вопросом, в чем отличие лиц, прославивших среди тюрков как «шежиреші», от того же самого, допустим, рассказчика, оратора или поэта?!

Так, в нашем представлении, и очевидно, что так оно и есть, рассказчики, именуемые среди казахов как «әңгімешілер» были более вольны в повествовании чего-либо. Они рассказывали различные случаи и происшествия из жизни степи, так как одной из главных ценностей в кочевой среде было именно культура общения, открытость. Эти рассказы носили характер исторических повествований. Рассказывая о различных событиях, они выполняли и нравственно-этическую, и эстетическую функцию. «Шежиреші» были кладезью исторических сведений, устными передатчиками информации, их деятельность имела практическую, воспитательную ценность.

Шежиреші являлся подвижником исторической традиции, носителем генеалогических знаний, которые структурировались в историю казахских родов и их представителей, родоправителей — известных исторических личностей, прославленных в истории выдающихся фигур и деятелей, их генеалогии и оценку их поступков и деятельности. Шежиреші — это частный интерпретатор коллективной исторической памяти, сказитель истории от народа. И если исходить из этимологии “шежире”, представленное нами в семантическом ее значении как “память”, то она, соответственно, является олицетворением коллективной исторической памяти этноса.

Р.Г. Кузеев, известный исследованиями башкирского шежире, пишет, что «устное шежире бытует среди казахов, киргизов, туркмен,

¹⁹⁰ Халид К. Тауарих хамса, стр.90.

монголов и других народов»¹⁹¹. Шежире было этнокультурным явлением, характерным для многих тюркских этносов. Носитель степных знаний — историк степи. В то же время синонимичным значением шежіреші в казахском языке выступает понятие «қария». В.П. Юдин пишет: «эти главы — рассказы имели специальное название — «қары сөз» — «старое слово», «древний сказ»¹⁹².

В шежире К. Халид пишет: «пусть прислушивается к тому, о чем рассказывает қарт-қариялар (информаторы). И пусть осмыслит сказанное ими, ибо поговорка гласит: «Естуің болмаса да, ескің болсын» (образно: знай прошлое). И, главное, необходимо выслушать так, как они ее сказали и также ее запомнить, не добавляя при этом ничего от себя»¹⁹³. Совершенно уместно было бы этимологию слова «қария» связать с арабским «қари» — «чтец Корана», лицо, обладающее кораническими знаниями — чтецы Корана по памяти, т.е. қари (человек с феноменальной памятью, чтец по памяти). Сравним: қара'а — читать, қира'ат — правило чтения Корана, Құран — книга, қари — чтец Корана¹⁹⁴. Семантика слова идентична семантике смыслу «шежіреші». Казахи не были ревностными мусульманами, ислам практиковался у казахов в равной мере как рациональное и идейное учение, более свободно, без догм, это объясняется прагматическими свойствами их менталитета.

«Қария» у казахов — подвижник традиции, сказитель, который обладая феноменальной памятью, концентрировал исторические сведения. У казахов қария — старец, мудрец или просто человек почтенного возраста. Слово с религиозным смыслом в арабском, приобрело у казахов смысл социально-возрастного значения. Қария у тюрков — запоминающий тексты не менее священной родословной истории предков.

Казахская поговорка гласит: «Ақылды қария — ағып жатқан дария», т.е. «Мудрый старец — кария подобен полноводной реке». Здесь с полноводной рекой ассоциируется объем исторической

¹⁹¹ Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа... (37).

¹⁹² Утемиш хаджи. Чингиз-наме./Факсимиле, перевод, транскрипция, примечание, исследование В.П. Юдина. Комментарии и указатели М.Х. Абусейтовой...(64-65).

¹⁹³ Халид К. Тауарих хамса, стр.90.

¹⁹⁴ Баранов Х.К. Арабско-русский словарь...(629).

информации, которую способен сохранить и воспроизвести из своей памяти қария — подвижник устной традиции, мудрый старец.

Иногда понятие “қария” передается у казахов в измененном виде словом қарт. По этому поводу казахская поговорка гласит: «Шежірелі қартың балса — қағазға жазған хатың деген, қарттың сөзі — кітапқа жақын деген» (Шал акын¹⁹⁵), т.е. «Сказанное старцем мудрость подобно сказанному в книге», т.е. информация достоверна так, как если бы это было написано в книге. Они, благодаря феноменальной памяти, сумели донести сказанное без погрешностей. Значение слова “древний сказ” является образным выражением сохраняющим основную суть и этот вариант перевода В.П. Юдина остается очень близким к понятию “қария сөз”.

И последнее: в шежире казахов существует термин “нассабшы”. К. Халид указывает, что слово “нассаб” имеет арабское происхождение, имеющее значение “потомки, потомство”, и он использует именно в значении “родословная”. К. Халид также указывает, что среди прославленных нассабшы-знатоков генеалогии был известен Ақтайлак би¹⁹⁶. Все эти термины — шежіреші, қария, нассабшы выделяют в исторической традиции степи субъектов информации, носителей знаний.

Сравнение этимологии терминов устной традиции, которые выражают обозначение объекта и субъекта информации, требует также анализа традиционной терминологии, отражающей формы и виды устной исторической традиции, к которым мы относим понятия аңыз, хикая, эпсана и др.

Понятие “аңыз” существует в казахском языке в различных вариантах, сочетаясь с понятиями ертегі, әңгіме, күй, жыр и т.д. Чтобы детально изучить этот вопрос, прежде всего необходимо отметить те исследования, в которых содержатся сделанные уже до этого выводы. В числе ученых, обращавшихся к проблеме определения жанровой принадлежности и определения сущности понятия “аңыз” в традиционной казахской культуре, были Х. Досмұхамедов¹⁹⁷, М.О. Ауэзов и другие¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Бес ғасыр жырлайды, Т. Құлекеұлы (Шал ақын), том. 1, стр.135.

¹⁹⁶ Халид К. Тауарих хамса, стр 92, 60.

¹⁹⁷ Досмұхамедұлы Х. Аламан, стр 26.

¹⁹⁸ Ауэзов М.О., Ысмайылов Е. Қазақ ертегілері, стр.16-17.

М.О. Ауэзов «вводит следующие номинации: “аңыз” (легенда) или аңыз-ертегілер (легендарные сказки), ертегі-аңыз (сказка-легенда)»¹⁹⁹. Основные трудности в разграничении фольклорных жанров связаны с жанровым синкретизмом казахского фольклора. С. Каскабасов пишет, что “понятие “аңыз” в казахском фольклоре соответствует понятиям “предание”, и “легенда”²⁰⁰. Мы хотим отметить еще то, что понятие “аңыз” подразумевает, в том числе и “миф”.

Такое синкретичное соотношение между понятиями предание — миф — легенда в одном термине «аңыз» в казахском языке характерно в целом для фольклора и по этому поводу фольклорист В. Е. Гусев указал, что «границы между мифом, преданием и легендой весьма подвижны.. предание может превратиться в легенду или легенда может стать тем, что в более раннюю эпоху было мифом»²⁰¹.

С. Каскабасов пишет: «казахские фольклористы стремятся уточнить значение понятия аңыз, придав ему семантику, соответствующую русскому “преданию”.. так, шежире может быть и мифом, и преданием, и легендой»²⁰².

И, исходя из этого, он выдвигает свою систему номинации, утверждая, что «не совсем удачными явились и термины, предложенные нами для обозначения жанров мифа (ертегі) и былины (уақиға). Поэтому впоследствии мы отказались от них и назвали миф — мифом, а былинку — “хикая”, что означает в переводе “история”, “происшествие”, “случай”²⁰³.

Согласно заключениям С. Каскабасова, «аңыз» в своей семантике выражает понятие “предание”, а «миф» — миф. М.О. Ауэзов неслучайно в своих работах выделил жанр “аңыз-ертегі”, ведь в казахском слове ертегі нет значения “сказки” в прямом смысле слова, как это принято. В корне слова “ертегі” лежит значение обстоятельства времени — “раннее”, “былое”, “то, что было в

¹⁹⁹ Каскабасов С.А. Казахская несказочная проза, стр.64.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Гусев В. Е. Эстетика фольклора. — Л., 1967. (123).

²⁰² Каскабасов С.А. Казахская несказочная проза, стр.63-64.

²⁰³ Там же.

древности”. Полагаем, соответственно, понятие “аңыз-ертегі” выражает значения: “предание о былом”, “легенда из древности”, а может быть и значение “мифическая старина”.

Исторический и бытовой фольклор, «все эти поэмы в совокупности с событиями, пословицами, поговорками и с их кодексом прав народных, составляя полную картину прошедшей исторической и духовной жизни народа, дают им возможность к пополнению известных исторических данных и к определению их происхождения»²⁰⁴.

Более тщательное исследование казахских сказок скорее всего, поможет определить их преданиями со сказочными элементами, а может быть в качестве сказок следовало бы взять жанры «қырық өтірік» (небылицы), жұмбақ и т.п. Например, исследователь Ю.А. Зуев пишет, что “собственно, “Ер-Тостик” следовало бы отнести не к сказкам в чистом виде, а к разряду карлукских исторических преданий и датировать существование его реальной исторической основы временем переселения карлуков в Семиречье в сер. VIII в.”²⁰⁵.

Как отмечает К. Чистов²⁰⁶, главным принципом в жанровой классификации выступает функциональная сторона жанра, подразделяемая им на функцию эстетическую — сказки, небылицы, притча, анекдот и пр., и функцию внеэстетическую — предание, легенды, сказ, былинка и т.д. Придерживаясь этих принципов и критериев оценок, необходимо исследовать наличие реальных основ тех фольклорных произведений, характеризующихся в жанре “ертегі” (условно — “сказка”). За “сказочными” героями в казахском “ертегі” стоят действительные исторические фигуры.

К существующей номенклатуре фольклорных жанров можно выдвинуть вариант жыр-аңыз, со смыслом “эпическое предание”. Ч.Ч. Валиханов определял их как историческое предание о батырах. Форма и содержание такого жанра в устной традиции казахов отличается метрической стихотворной характеристикой.

²⁰⁴ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. — А.-А., — Т.1, стр.391.

²⁰⁵ Зуев Ю. А. К семантике «карлук» стр, 35-38.

²⁰⁶ Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации, стр.5.

Жыр-аңыз (эпос-предание) — это исторические предания в стихах. Широкоизвестным примером такого жанра могут быть такие произведения как “Кенесары-Наурызбай”, “Песня об Абылае” и другие²⁰⁷.

Ч.Ч. Валиханов писал: «Джир собственно значит рапсодия. Глагол джирламак значит говорить речитативом. Все степные джиры обыкновенно поются речитативом под аккомпанемент кобыза. Предметами джира бывают жизнь и подвиги какого-нибудь известного в древности народного витязя. При этом должно заметить, что события его жизни, подвиги, словом все, что составляет собственно повествование, рассказывается прозой, стихи же употребляются только в то время, когда герой поэмы или главные участвующие в ней лица должны говорить. Ер Кокче — Ер Косай. В мое время в степи помнил эту рапсодию один только человек: киргиз Кокчетавского округа, Койлы-Атыгаевской волости, Арсланбай... всю же поэму (Урак батыр) я слышал однажды в Малой Орде от песенника Нурумбая, он родом алчин, но почти постоянно живет в кочевьях кипчаков при султани Ахмете Жанторине. В последнее время моего прибытия в степи джиры почитались уже устарелой формой поэзии. Форма джиров, как и сам кобыз, оставалась теперь только достоянием баксы»²⁰⁸.

Теперь рассмотрим понятие “хикая” и ее значение в устной традиции кочевников. Известно, что слово “хикая” является арабским заимствованием казахского языка. Сравним: хакаа — рассказы, передавать; хикаят — рассказ, повесть, история²⁰⁹. У арабов “хикая” часто выступает синонимом слова “тарих”. Например: аарраха — ставить число, дату; писать историю; тарих — число, дата, время, эпоха, эра, история, хроника, летопись, рассказ²¹⁰.

К. Халид в своей книге указал, какие именно формы народной литературы несут в себе сведения исторического характера, а писал он следующее: «чрезвычайно важно всегда прислушиваться и не

²⁰⁷ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., том 2, стр.149.

²⁰⁸ Там же

²⁰⁹ Баранов Х.К. Арабско-русский словарь, стр.156.

²¹⁰ Там же, стр.46.

упускать из внимания эти древние сведения. Тот, кто пожелает узнать об их истории, этническом происхождении, тот должен основываться на их хикая (исторические рассказы), аңыз-әңгіме (исторические предания)»²¹¹.

М.-Ж. Купеев пишет (перевод мой — М.А.): «У наших казахов нет конкретной, как в камне отгравированной, истории (хронологии). Не признали они учения, ибо они говорили: “Тот, кто верит в учения — будет забывчив”. Не признавали они и письменности, ибо говорили они: “тот, кто доверится письму, будет в ошибках”. И оттого, что не признавали они учения и письменности, нет сейчас письменной истории. Но были прозорливые и сметливые души (ұқпа құлақ жандар), у которых были открыты уши и грудь, не забывающие никогда того, что они слышали (естігенін ұмытпайтұғын құлағының тесігі бар, кеудесінің есігі бар). И благодаря им, которые передавали услышанное и говорили об этом, — қариялар (памятливые чтецы или историки-носители устной традиции) у которых грудь была как книга, как письмо, а услышанное кои запоминали, оставляли в заветование из устной исторической традиции в уста — пример добрых дел и хороших поступков (үлгі-өсиет)»²¹².

Итак, сравнительная этимология отдельных терминов устной традиции показывает, что в тюркской культуре существует собственный терминологический комплекс, номенклатура терминов, охватывающая содержание и значение шежире как социокультурного феномена. Разбор этимологии показывает самобытность лексики степного знания тюрков, позволяет по-новому воспринять смысл и содержание их устной традиции.

В трудах М.-Ж. Купеева, К. Халида отмечено, что существовала особенная категория людей (шежіреші, қария, нассабшы), которые являлись носителями устных знаний, хранителями генеалогии. К. Халид пишет: «Тех, кто рассказывал родословные истории, кто является нассабшылар (знатоки генеалогии) прозывают также в народе шежіреші»²¹³.

²¹¹ Халид К. Тауарих хамса, стр.90.

²¹² Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі, стр.9.

²¹³ Халид К. Тауарих хамса, стр.90.

В определении Ч.Ч. Валиханова в качестве сказителей выделены лица, которых он упоминал как “импровизаторы”. Народные предания всякой жизни, особенно предания исторические, чрезвычайно же никак нельзя и невозможно отрицать роли и значения письменности для науки в целом (Ч.Ч. Валиханов). Оно дало возможность научному становлению человечества, бурному развитию цивилизации. И в то же время мы не можем говорить о том, что кочевникам евразийского пространства оставались неведомы тайны письма. В степной империи тюрков была написана наскальная книга истории — тюркское руническое письмо о великих деяниях каганов. Деяния Чингиз-хана были написаны уйгурским писарем в “Секретной истории” и др.

Однако мы видим, что для широкой массы тюрков не было необходимости в письменной фиксации известных им исторических знаний, которые, очевидно, и без того прекрасно могли жить в их памяти.

Очень интересна история, рассказанная Сократом в «Федре», где говорится о том, что однажды некий Тевт изобрел письмо и, представляя его египетскому царю, сказал: «Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятьливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости». И Тевт стал расхваливать свое изобретение египетскому царю, но мудрый правитель возразил: «То, что изобретено тобой, послужит не к усилению, а к ослаблению памяти»²¹⁴.

Египетский царь сказал также: «Искуснейший Тевт один способен создавать произведения искусства, а другой судить, какая в них доля вреда и пользы для тех, кто будет ими пользоваться. Ты отец письмен, любишь их настолько, что говоря об их значении, ты сказал все наоборот. В души научившихся ими они вселят забывчивость, так как лишится упражнений память: припоминать станут доверяясь письму, по посторонним внешним знакам, а не внутренней силой, сами по себе. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. И Ученикам ты даешь видимость мудрости, а не истинную мудрость, так как они у тебя будут

²¹⁴ Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного, стр.131.

многое знать понаслышке, не усваивая, и казаться много знающими, оставаясь в большинстве невеждами, невыносимыми в общении; так и сделаются они не мудрыми, а мнимомудрыми»²¹⁵.

По поводу истории Тевта Г. Гадамер пишет, что Сократ не усматривал в письме никакого прогресса, и уж тем более ему не приходило в голову, что звучащее слово можно превзойти чем-то более высоким. Сократ относился к письму, к письменному тексту как к незащитному, открытому для спекуляции, злоупотреблений и извращений. «Аутентичность, подлинность, свойственные учтивой беседе, здесь растворяются в чем-то сомнительном, — пишет Г.Гадамер, — и в отличие от устной речи письменный текст характеризуется тем, что не может постоять за себя».

Автор единожды выдает свое произведение в свет, тогда как в живом разговорном общении всякое недоразумение и ложное понимание справляются ответной репликой²¹⁶.

Трудно не согласиться с мыслью Г. Гадамера, что мера достоверности, подлинности, объективности и субъективности относительна, как в устном, так и в письменном источнике. Особенность же устных знаний заключается в том, что сведения такого характера проходят через уста многочисленных передатчиков. Исторические известия, излагаемые носителями степных исторических знаний, являются в той или иной мере продуктом коллективного сознания. Здесь оценка исторического события носит скорее не частный, а коллективный характер.

Социокультурная деятельность носителей традиции и сама традиция способствовала формированию исторически осознанного мировидения. В этой связи рассмотрим саму культурологическую суть традиции. Исследователь К.В. Чистов утверждает: «Для того, чтобы понятие “культура” не приобрело слишком общего и даже расплывчатого характера, необходимо ввести понятие традиции. Культура при этом может рассматриваться как некий феномен, а традиция — как механизм действия этого феномена. Эти два понятия не столь синонимичны, сколько взаимно дополняют

²¹⁵ Платон. Избранные диалоги, стр.248-249.

²¹⁶ Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного, стр.132.

друг друга. Традиция — это механизм аккумуляции, передачи (трансмиссии) и актуализации (реализации) человеческого опыта, т.е. культуры. Проще говоря, традиция — это есть сеть (система) связей настоящего с прошлым”²¹⁷.

«Шежіреші», «қария», «нассабшылар», которых мы обозначим в качестве подвижников устной традиции, носителей степных знаний, являлись главными действующими лицами в рамках исторической традиции степи, и в процессе своей социокультурной деятельности напрямую осуществляли информативно-архивную функцию. Они аккумулировали всю массу имеющихся в устной традиции исторических сведений, осуществляли деятельность по актуализации исторического опыта, транслируя свои исторические знания, умели донести последующим поколениям ценные сведения.

Описывая функцию информаторов, К. Халид пишет: «Такие случаи (имеется в виду деятельность шежіреші-қария) не являются особенностью только лишь нашего столетия (XIX века), а есть традиция, продолжающаяся с глубокой древности (көнеден келе жатқан дәстүр). И поэтому, в своей жизни, в делах и поступках они (тюрки-кочевники) руководствовались знаниями, почерпнутыми с шежире, пытаюсь походить на предков в добрых делах. Они придавали практическое значение мудростям, заложенным в их пословицах и поговорках, которые никогда не были бессмысленными и бессодержательными»²¹⁸.

Благодаря социокультурной деятельности шежіреші-қария на протяжении многих столетий происходило формирование всего того комплекса историко-генеалогических знаний, именуемого в традиционной культуре — шежире, а в науке — устной традицией, генеалогией. И самое главное — все это имело большое практическое значение в формировании духовного мира казаха-кочевника.

Ч.Ч. Валиханов писал: “В историческом отношении поэтический дух народа замечателен: первое, потому, что через удивительную память импровизаторов все древние поэмы, воспевающие подвиги героев, многие из них по древности языка, по многим словам,

²¹⁷ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор, стр.108.

²¹⁸ Халид К. Тауарих хамса, стр.52.

непонятым для нового поколения, и по историческим известиям о своих героях, принадлежащие ко времени Золотой Орды, сохранялись до нас без искажения»²¹⁹.

В ведении социокультурной деятельности шежіреші-қария находятя духовные начала. Особенно значителен воспитательный смысл их деятельности, в ходе реализации которой создавались необходимые эталоны поведения человека.

М.-Ж. Купеев пишет: “С чего начинается наука, учение, знание?! Прежде человек должен познать бога, Всевышнего! Каким же образом человек может познать бога?! Человек познает бога, прежде всего познав себя самого. Лишь тогда человек способен познать бога. Раньше казахские қария говорили про человека, который им не по душе: “Бұл, шіркін, өзін танымайды, кімді таниды?!”, т.е. “этот не знает (не познал) самого себя, разве может он знать что-либо вообще?!”²²⁰.

Для тюрков, мусульман была чрезвычайно важна проблема самопознания, распознавания своей духовной сущности в истории, в окружающем его мире. Так, по мнению исследователя А. Сагалаева, причастность к некой общности не просто осознается, но и санкционирует в ряде жизненных ситуаций поступки человека. Здесь существует плюрализм этнического самосознания, зная своих предков до седьмого-девятого поколения, разбираясь в генеалогии родов, их истории, человек, вероятно, воспринимал весь мир через призму родственных отношений²²¹.

Первое знакомство в традиционном казахском обществе началось с расспросов о предках. Видимо, меритократизм в кочевом обществе заключался в выявлении “заслуг” того или иного рода или аула. Ведь, именно меритократические установки в жизни кочевников регулировали их поведение, определяя хорошее и дурное, достойное и непристойное и в любом случае эти установки находили свою реализацию благодаря традициям, когда в устной

²¹⁹ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. – Т.1...(391).

²²⁰ Көпеев М.Ж. Таңдамалы, стр.75.

²²¹ Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, стр.5-6.

традиции накапливались примеры или образцы того, что следовало бы придерживаться или избегать.

Так, например, один из главных принципов гостеприимства в степи, выражающийся общепризнанной формулой “бөлінбеген енші” (дословно: неразделенная доля — М.А.), устанавливает правила приема любого путника, и исполнение таких обстоятельств среди степняков было нормой. Нарушение же этих установлений или неписаных правил могло обернуться негативной санкцией как в форме простого всеобщего порицания, так и обращения к бию за возмещением поправных прав.

По этому поводу В. Герн писал: «Казахи... до сих пор отличаются приветливостью, добродушием и гостеприимством, которое возведено у них даже в культ... Из существующих для объяснения обязательности для кочевников обычая гостеприимства приведем две казахские пословицы, рельефно обрисовывающие понятия казахов о гостеприимстве»²²².

Еще одна существующая проблема касается разграничения деятельности носителей исторической традиции от деятельности носителей фольклорных традиций вообще. Как было уже отмечено, согласно В.П. Юдина, степная устная историология — есть историческое знание кочевников, выделившееся из общего знания кочевников в особую область, которая по этой причине не может быть дефинировано терминами “легенда”, “миф”, и не может быть сведена к фольклору в связи с тем, что сам фольклор питался степной историологией.

²²² Фон-Герн В.К. Характер и нравы казахов, стр.6. Далее в тексте: В первой пословице: “Қонғанша — қонақ ұялады, қонғаннан соң ұй иесі ұялады”, т.е. “гость совестится перед тем, что воспользуется гостеприимством для ночлега, а хозяин юрты совеститься после того, как гость ночевал у него”. Совестьливость гостя объясняется боязнью обеспокоить хозяина и ввести в расходы по случаю посещения его юрты, так как для угощения приехавшего гостя, по древнему обычаю, должно быть заколото одно из лучших употребляемых в пищу животных (баран или лошадь — смотря по общественному положению, занимаемому гостем), и при отъезде он должен получить соответствующий своему положению подарок — более-менее ценный халат или даже коня. Стыдливость же хозяина объясняется боязнью того, что гость мог остаться чем-нибудь недоволен и как по пути, так и, возвратившись домой, среди своих родичей, пустить позорящее доброе имя степняка молву о его скупости и несоблюдения обычая гостеприимства”.

Однако исследователь М. Каратаев пишет: “Содержанием казахского героического эпоса являются исторические события, сказания. Как видно на примере эпических сказаний казахско-ногайлинского цикла, он сохраняет память о реальных исторических событиях и деятелях прошлого в масштабах эпической идеализации, и лишь отдельные фольклорные мотивы (чудесное рождение героя, его необычайная физическая сила, богатырский конь и т.д.) как выражение народного мировоззрения и стиля сохраняется в виде характерных признаков идеализации”²²³.

Мы же предполагаем, что героический эпос, легенды, предания, мифы, фольклор и устная традиция вообще являются как бы вторичным продуктом, тогда как в качестве первичного феномена можно выделить саму историологию степи.

Поэтому, все художественные явления, создаваемые такими художниками, как ақын (певец, поэт), жыршы (сказитель), ертекіші (сказочник), әңгімеші (рассказчик), тақпақшы (стишник) и другие питались в информативном отношении степной историологией и сведениями, сохраненными именно носителями исторических знаний — шежіреші-қария. Более того, мы также допускаем, что в более древние времена носители исторической традиции относились и к жреческому сословию. И это могло быть связано с тем, что знание родословных в прошлом скорее всего носило сакральный характер. Религиозные представления, связанные с поклонением духам предков, обязательно требовало знания истории предков. Взять, к примеру, ұран (боевые кличи), в которых заключено имя общего предка рода.

В XIX веке наблюдается угасание устной традиции казахов. И об этом явлении в конце прошлого столетия К. Халид пишет: “Однако же в последние годы в народе стали утрачиваться исторические знания вследствие того, что все меньше значения стали придавать изустной истории. Становится все меньше таких лиц, которые еще как двадцать пять, тридцать лет назад

²²³ Каратаев М. Природа эстетического в казахском героическом эпосе. — В кн.: Кочевники — эстетика: /Познание мира традиционным казахским искусством/ — Алматы: Гылым, 1993. (135)

умели сказывать продолжительные джиры и героические эпосы. Уменьшается число мудрых старцев (қарттар), знающих древний сказ (қария сөз). Настало время безразличия к прошлому, каждый ныне занят своими каждодневными делами и утверждает, что “прошлое в прошлом, кому от этого польза”. Они говорят также: «Разве может позабыться истории столь многочисленного народа? А тот, кто нуждается в них, сам будет в поиске и найдет свою историю!» И как следствие таких неблагоприятных мыслей и элементарного равнодушия, так много сведений о культуре и истории нашего народа безвозвратно нами утеряно»²²⁴.

Угасание устной традиции в степи было связано с процессами общественной трансформации XIX века, когда начиналось разрушение традиционных структур и изменений в социальной организации и происходило усиление исламской религии в степи, или распространение принципов ортодоксального ислама.

Однако такой процесс, вызванный снижением интереса к устным историческим знаниям, положил начало письменной традиции. Теперь многие носители устной в прошлом исторической традиции приступили к письменной фиксации исторических сведений и таким образом происходило становление степной историографии в подлинном смысле слова.

Таким образом, информативно-функциональное значение деятельности “шежіреші-қария” в социокультурном отношении заключалось в том, что они, будучи носителями знаний исторического содержания, установили связь времен и поколений. Поскольку, как выразился Е. Турсунов, прошлое служило эталоном, привязывало к себе настоящее, как коня к коновязи. “Лучшие” люди те, у которых много славных предков, “худшие” — те, у которых таких предков нет²²⁵.

Степные историки были в то же время носителями эталонов, образцов и примеров. “Элемент исторической связи потомков с предками, — пишет Е. Турсунов, — явился решающим в новом

²²⁴ Халид К. Тауарих хамса, стр.52.

²²⁵ Турсунов Е. Единство эстетического опыта, стр.113.

понимании связи настоящего и прошлого. Потомок — это многократно повторенный исторический предок, время в нем “сгущается” тем плотнее, чем далее отстоит он от предка по числу умерших поколений. Исторический предок становится эталоном, поэтому и прошлое тоже эталон”²²⁶.

Шежіре — комплекс источников степного знания — народная историческая память, и сохраненные в нем в течение многих поколений сведения о прошлом, которые были систематизированы и охвачены деятельностью подвижников традиции — “шежіреші-қария”. Знания, которые последовательно смещались по вертикали от старших к младшим, от поколения к поколению. “Шежіреші-қария” были хранителями этих сведений и передачу их осуществляли путем заучивания всего комплекса генеалогических структур и их истории. Шежіреші, также как и қария в дословном переводе имели значение “лицо с феноменальной памятью”, являли собой категорию тех людей, которых принято определять понятием “историк”. И “шежіреші-қария” выступали профессиональными сказителями.

Определение деятельности “шежіреші-қария” как передатчиков исторических знаний, деятельность которых заключалась в установке на истинность сообщаемого, в передаче сведений в неизменном виде, так, как были ими услышаны, наилучшим образом характеризуется Рашид-ад-Дином, автором “Сборника летописей” (XIV в.). Рашид-ад-Дин пишет: “...обязанность историка заключается в том, чтобы все сказания и известия каждого народа и каждого разряда человеческого рода с тем же самым значением, с каким внесли их в свои книги, и как они излагаются у них устно, — он передавал и записывал, беря их из известных книг, популярных среди того народа, и со слов знаменитых и почитаемых людей. Ответственность же “за верность сообщаемого” “лежит на передатчике”, как говорится по-арабски”²²⁷.

Рашид-ад-Дин, составивший в XIV веке собрание всех существовавших в то время летописей, говоря словами автора “краткий

²²⁶ Там же, стр.113-114.

²²⁷ Рашид-ад Дин. Сборник летописей, стр.47-48.

компендиум всеобщей истории”, по велению своего государя Улджейту хана “во имя счастливого государя Газан хана”, использовал все изустно существовавшие и передающиеся исторические сведения, “были произведены расспросы и разузнавания у всех ученых и авторитетных людей вышеупомянутых народов”.²²⁸

В целом, характеризуя историографическую деятельность прошлого, фиксируя сведения в письменной форме и устной, путем заучивания их, следует подразделить на государственных (или придворных), народных (или степных в данном случае), религиозных (или мусульманских) историков-передатчиков исторической информации.

К разряду придворных, государственных средневековых историков мы относим авторов тех многочисленных письменных исторических трудов, в которых излагаются в основном династийные родословные чингизидов. Следует отметить, что такая традиция развивается в Средней Азии от известного Жусупа Баласагуни, автора “Кутадгу билиг”, преподнесшего свое произведение в дар караханидскому правителю Сыдык Буграхану в XI в.²²⁹

Такая традиция нашла свое продолжение и при чингизидах XIII века, когда после смерти Чингиз-хана неизвестному нам автору было поручено написание истории Чингиз-хана, который в год мыши, 1240 году на великом Курултае завершил свою книгу, известную под названием “Құпия шежіре” (“Сокровенные сказания”).

Монгольский исследователь Ц. Дамдинсүрэн в предисловии к “Сокровенным сказаниям” пишет: “В те далекие времена среди монгольского народа было много знающих людей, мастерски преподносящих описание исторических событий, запоминающих лучшие образцы ораторского слова”²³⁰.

Наибольших успехов в дальнейшем в деле письменной фиксации династийной истории добились шейбаниды, исторические труды, написанные при них, вызывают много споров вследствие

²²⁸ Рашид-ад Дин. Сборник летописей, стр.44.

²²⁹ Қоңыратбаев Ә., Қоңыратбаев Т. Көне мәдениет жазбалары, стр.67.

²³⁰ Моңғолдың құпия шежіресі, стр.8.

многих противоречий, в конце концов, являющиеся результатом противоборства двух династийных ветвей чингизидов²³¹.

К разряду народных или степных историков мы с полным основанием можем отнести ту самую категорию историков, которых мы обозначаем “шежіреші-қария”, согласно сформировавшимся традициям степной исторической традиции.

Если придворные историки чингизидов в основу своих исторических сюжетов брали события, произошедшие в связи с правлением и жизнедеятельностью тех исторических фигур, которых они поставили в центр своих исторических повествований, то народные представители, передававшие исторические сведения “шежіреші-қария” отражали в своих историях устного характера историко-генеалогические знания, касающиеся родовых организаций кочевников, их выдающихся представителей и связанных с ними событий.

При этом мы не отрицаем того, что они были в ведении и относительно династийных генеалогий. Деятельность шежіреші-қария была практически востребована массами кочевников в силу их особенного общественного устройства. Традиция устной народной истории теряется только лишь при переходе на оседлую жизнедеятельность людей, с образованием соседской общины, и это известно на примере осевших узбеков, некогда знающих свою родословную, затем забытую ими вследствие ненадобности.

Отмечая особенность степной историологии, В.П. Юдин пишет: “В этом отличие этих кочевников от сочинений обычных восточных феодальных придворных и иных историографий”²³². Само наличие института шежире, функциональной деятельности субъектов устной традиции — шежіреші-қария, обусловлены теми причинами, которые проистекают из традиционной этносоциальной структуры этого исторически и культурно своеобразного общества²³³.

Продолжая мысль автора в несколько ином ракурсе, мы можем сказать, что знание истории предков само по себе носит в

²³¹ Кәрібаев Б. Шайбанилік шежіре қазақ хандарының шығу тегін неге бұрмалаған? //Ақиқат, 1993. №7.

²³² Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.65.

²³³ Алпысбесұлы М. К проблеме изучения казахского шежире, стр.13.

некоторой части религиозный, тенгрианский характер в историческом миропонимании кочевников, прямым свидетельством которому служит традиция родовых уранов, в которых заключено имя первопредков рода. С другой стороны, сама историология степи, так же, как и их субъекты — шежіреші-қария — была востребована общественной системой кочевников.

Таким образом, опыт сравнительной этимологии показывает наличие специфических терминов устной истории тюрков, которые выражали смысл явлений и процессов этой традиции, характеризовали формы и виды знаний. Подвижники устной традиции представляли кладезь исторических сведений, носители знаний истории степи осуществляли функцию по сохранению и передаче социальной информации.

ГЛАВА IV. КАЗАХСКИЕ ШЕЖИРЕ XIX- НАЧАЛА XX ВВ.

Для того чтобы определить пути развития современной историографии необходимо учитывать научные достижения предшествующих поколений ученых
В.В. Вельяминов-Зернов

Конец XIX- начало XX века стало временем становления письменной исторической традиции казахского народа. У истоков этой школы были образованные люди своего времени, обладавшие обстоятельным духовным и интеллектуальным потенциалом, были близко знакомы с культурой тюркского и арабо-мусульманского мира, и сами являлись носителями традиционных исторических знаний казахов.

Казахские общественные деятели, которые принялись развивать национальную историографию, имели собственные взгляды на историю своего народа, видение событий прошлого Центральной Азии. Никто из них не рассматривал историю казахского народа вне тюркской истории. Имело место определенное влияние либо мусульманской, либо русской историографии, с которой они были также знакомы.

Ш. Кудайбердыулы, знаток устной истории степи, проявил стремление узнать, какие существуют в мире исторические сведения об истории казахского народа. К. Халид был в поиске исторических сведений, которые он намеревался почерпнуть в восточных источниках. Приблизительно в одно время, в 1910 и 1911 годах, вышли в свет исторические труды К. Халида и Ш. Кудайбердыулы.

Несколько ранее были изданы книги Н. Наушабай (“Манзумат қазақия” – “Устройство казахов”) и М.-Ж. Купеева “Сарыарқаның кімдікі екендігі” – “О том, чья она, земля Сарыарка”. В 1903 и 1907 гг. М.-Ж. Купеев придавал серьезное значение носителям степной традиции.

Их книги содержали письменно изложенные варианты в виде шежире — собирательной генеалогической истории казахского народа. Так на рубеже XIX—XX вв. формируется письменная казахская историография.

Духовная культура казахов всегда была насыщена событиями и фактами, которые составляли весь дискурс и суть исторических знаний степи. В народе продолжали сохраняться устные традиции историознания, и вместе с тем появляются письменные варианты шежире казахов, т.е. казахской истории.

В этих книгах достаточно подробно изложены основные исторические вехи. И, как показывает наш диахронный анализ, в сопоставлении наличия или отсутствия исторических сведений по разным историческим периодам истории тюрко-монгольских кочевников и истории казахского народа в изложении, интерпретации К. Халида, Ш. Кудайбердыулы, М.-Ж. Купеева, нет существенных различий в изложенных ими историях.

В октябре 1931 г. Ш. Кудайбердыулы был расстрелян без суда и следствия. Хотя его реабилитировали в 1958 г., вплоть до 1988 г. продолжался запрет на его творчество. Лишь после снятия этого запрета «Шежире» Шакарима была вновь переиздана. В 1990 году она была опубликована на русском языке в переводе Б. Каирбекова.

В 2012 году в издательстве «Молодая гвардия» вышла в свет замечательная книга «Шакарим». Автор книги профессор Е. Б. Сыдыков пишет: «Шакарима можно с полным основанием считать первым казахским историком, автором одной из лучших и актуальных книг по истории казахской государственности»²³⁴.

«Шежире казахов» Ш. Кудайбердыулы была достойно оценена видными представителями казахской интеллигенции, отклики и рецензии поступали со всех концов степи, публиковались в газете «Қазақ». Об этом писали А. Букейханов, Ж. Аймауытов, М. Дулатов и др.

Книга другого казахского историка К. Халида также была недоступна читателю в течение почти столетия. К. Халид автор

²³⁴ Сыдыков Е.Б. Шакарим. — М., 2012, стр.172.

нескольких книг, одна из которых («Тарих-и жарида-и жадида») была переиздана в США²³⁵. Вышедшая в свет 1910 году книга («Тауарих хамса Шарқи») была переведена с чагатайского на современный казахский язык в 1990 году и издана в 1992 году в издательстве «Қазақстан». Книга переведена казахскими учеными А. Жолдас, Б. Тотенай.

В настоящее время увидело свет значительное количество трудов из наследия выдающегося казахского историка М.-Ж. Купеева, составляющее в совокупности 20 томов. Особенно большую ценность для историков представляет его собрание под наименованием «Қазақ түбі» («Исторические истоки казахов»). Книги вышеназванных авторов теперь доступны казахскому читателю и в электронном формате благодаря проекту ikitar.kz «Открытая библиотека Казахстана».

Шежире как родословные в трудах казахских историков представляют собой тексты, которые содержат перечисление в определенной последовательности поколения людей, предков или потомков отлельно взятых лиц. Эти данные фиксируются в историческом контексте как материалы, имеющие исторический смысл, позволяющие проследить происхождение исторических личностей. Составление генеалогических схем у казахов, которые имеют свои преимущества и недостатки, формируется больше в современную эпоху.

Шежире доносит до нас традиционную форму исторического сознания, фрагменты исторической памяти различных исторических эпох. При изучении шежире чаще всего мы сталкиваемся с видением автора, его личной интерпретацией события и факта. Шежире как специфический вид источника требует выработки адекватных методов их истолкования, поскольку феномены, имеющие ирреальную природу, могут быть постигнуты ирреальным способом.

²³⁵ Tarikh-i jarida-i jadida (A new little histoty). Qurban Ali valad-i Khalid Hajji Ayaghuzi; 1306/1886-1887.

§ 1. Курбангали Халид

К. Халид (1846-1913) — мусульманский ученый, казахский историк-краевед, этнограф, живший во второй половине XIX века. Родился в Аягузе, с детства отличался тягой к знаниям, учился в медресе, построенном здесь купцом М. Максудовым в 1850 г. К. Халид, современник Абая, также учился в одном из семипалатинских медресе. Прожив около тридцати лет в Аягузе, ученый-богослов переехал в Бахты, затем в г. Чугучак.

С 1874 г. и до конца своей жизни Курбангали-кари служил имамом мечети в г. Чугучак. Кроме того, он был кази (судьей) мусульманской части города и окрестных степей (с 1881 г.). В 1889 г. он написал и издал в Казани интереснейшее сочинение — «Тарих-и джарида-йи джадида» («Новые исторические записки»).

В 1897-1898 гг. К. Халид совершил хадж, был в Мекке и Медине, а затем в столицах некоторых стран Европы и отдельных городах Ближнего Востока. По пути на хадж в 1897-1898 гг. он познакомился в Стамбуле с одним из наиболее передовых просветителей Турции того времени историком Ахмедом Мидхатом и имел с ним беседы, которые обогатили его знания в области истории и других гуманитарных наук.

Книга К. Халида «Таварих-и хамса-йи шарки» — «Очерки истории пяти восточных народов» (1910 г.) — это свод данных по истории повседневности казахов и ряда других народов второй половины XIX — начала XX в. В ней приведены сведения о быте коневодов, материальной культуре, утвари, одежде, скотоводческом хозяйстве. К. Халид — тонкий наблюдатель, его этнографические очерки касаются и вопросов духовной культуры казахов, их обычаев, обрядов, верований, народных знаний, поэзии.

К. Халид считал очень важным систематический сбор сведений по истории и образу жизни различных народов, поэтому неотъемлемую сторону его деятельности составляли путешествия. Он регулярно выписывал книги, газеты и журналы, издававшиеся на

тюркских языках в России. Знание арабского, персидского, тюрки (чагатаи) помогло ему в изучении восточной истории.

Его сообщения по географии и топонимике, истории городов, поселений и укреплений основывались на личных наблюдениях и беседах с местным населением, а также на составленных им самим летописных материалах обо всех политических, военных и других событиях в жизни отдельных районов и городов. Он пользовался также услугами и отдельных лиц, которые в письменной форме предоставляли ему сведения по разным интересовавшим его вопросам.

О книге К. Халида в журнале «Шуро» было написано: «В 1910 г. в Казани вышла из печати... «Таварих-и хамса-и шарки», посвященная восточным тюркам... В ней много весьма полезных и нигде больше не встречающихся сведений. Книга свидетельствует об учености и достоинствах автора, о чистоте и свободе его мысли и разума»²³⁶.

Этнографические и исторические материалы, приведенные в сочинении К. Халида, относятся по большей части к истории казахов; автор приводит предания об именах «алаш», «узбек», «ногай», «казак», о наименовании «жуз»; об уранах; о Чингисхане и казахских ханах; о раздвоении ногаев и казахов и их генеалогии; об археологических и архитектурных памятниках на территории Центрального и Северного Казахстана; об Абылай-хане; Абульфиз-хане; об Асан-ате и его изречениях; о выборах ханов; о тюре и туленгутах; о присоединении казахов Среднего жуза к России и основании административных округов, укреплений и городов²³⁷.

Труды К. Халида отличаются преобладанием мусульманских источников, он пользовался рукописями исторических трудов, написанных на арабском, персидском языках. И вместе с тем он был знаком с трудами известных востоковедов XIX века — В. Радлова, А. Вамбери, Н. Катанова и др.²³⁸

²³⁶ Журнал «Шуро» № 6, стр.163 от 15 марта 1913 г.

²³⁷ Дж. Х. Кармышева Казахстанский историк-краевед и этнограф Курбангали Халиди//Советская этнография. — 1971. — №1. — С.100-110.

²³⁸ Халид К. Тауарих хамса, стр.6.

К. Халид в своей книге «Тауарих хамса Шарки» ссылается на следующие источники “Тарихи Табари”, “Газауаты Чин”, “Жахоннама”, “Кутадгу билиг”, “Жуграфия Кабир”, “Мират-аль-Кайнат”, “Мустафат-уль-Ахбар”, “Раузат-ас Сафа”, “Чингизнама”, “Шажарайы Турк”, “Гияс аль-Лугат”, “Тибян нафи”, “Усули тауарих”, “Хайрулла афанди тарихи”, “Кагидаи узбекия” и др. Таким образом, К. Халид располагал трудами ат-Табари (IX в.), Жусупа Баласагунского (XI в.), ибн Халдуна (XIV в.), Мирхонда (XV в.), Абульгази (XVII в.), ибн Сагида и др.

В своей работе К. Халид охватил историю всего центральноазиатского региона — Ферганского ханства (Средняя Азия), Алтышар (Восточный Туркестан), Казахской степи (Дешти-Кипчак, Сарыарка, Жетысу). Именно это историческое пространство описывается в его историографии.

В исторических взглядах К. Халида прослеживается влияние представителей арабо-персидских историографических традиций. По внешним признакам это заметно из характера его работы, сочинение имеет ярко выраженный историко-географический характер. Много внимания он уделил описаниям земель и топонимическим названиям, что свойственно арабским историкам.

В работе К. Халида проведен опыт сравнительной этимологии этнических терминов, исторических обозначений. Многие из них он трактует как имеющие арабское происхождение. Его позицию как историка отличают восточные мотивы.

В установлении исторических дат К. Халид придерживается мусульманского летоисчисления (по хиджре). Историческое время в системном контексте не используется в работе К. Халида как принцип в систематизации материалов. Труд представляет события не в хронологической последовательности, а в генеалогической структуре. Исторические факты не всегда увязаны между собой какой-либо событийно-временной канвой.

Линейное восприятие времени, как время направленное из прошлого в будущее, не характерно в изложении истории, которую излагает К. Халид. Взяв за основу генеалогический принцип приобщения исторических материалов, К. Халид прямо указывает,

что казахи используют с древних времен двенадцатигодичное летоисчисление по животному циклу, называемое ими мушел (часть года), что составляет 12 лет²³⁹.

В своей книге он утверждает, что это летоисчисление было введено индусами еще за тысячу лет до прихода ислама. Однако такое его утверждение не соответствует научной истине. Согласно исследованиям двенадцатилетний животный цикл возник в первых веках до н.э. — первые веках н.э. в среде племен и народностей на территории Средней и Центральной Азии. «Двенадцатилетний животный цикл мы находим в системах летоисчисления всех народов Центральной и Юго-Восточной Азии, причем повсюду, за исключением Индии, они связаны с определенной серией животных, расположенных в строго установленном порядке», — отмечает И. Захарова²⁴⁰. Она указывает, что называются четыре возможные родины происхождения цикла: Индия, Китай, Передняя Азия и Центральная Азия. Наиболее маловероятной является Индия.

К. Халидом также отмечено, что казахи используют в ориентации в более длительном времени по поколениям предков, из расчета 20-25 лет в одном поколении. Такой принцип генеалогического летоисчисления он пытается использовать в своей работе. К. Халид значительное внимание уделяет проблеме знаков, эпонимов, топонимов, этнонимов. Он пишет, что этническое наименование общности узбеков берет свое начало с имени Узбек хана (эпоним), во времена которого различные тюрко-монгольские роды приняли в мусульманское вероисповедание, и со времен которого насчитывается 29-30 поколений²⁴¹.

Восприятие времени у тюрков в целом было сформировано системами генеалогического устройства и родоплеменной организации. Исследователь С. Руденко писал: «Природные условия страны, культурное наследие, породы разводимых животных, междуплеменные и внутривидовые взаимоотношения, степень материальной обеспеченности — все это влияет на жизнь кочевника»²⁴².

²³⁹ Халид К. Тауарих хамса, стр.94.

²⁴⁰ Захарова И. В. Двенадцатилетний животный цикл, стр.54.

²⁴¹ Халид К. Тауарих хамса, стр.59.

²⁴² Руденко С. И. Очерк быта северо-восточных казаков, стр.2.

Традиционная система жизнеобеспечения тюрков-кочевников сформировала их собственную философию и мировосприятие. Поэтому, так же как экосреда обусловила жизнедеятельность кочевников Центральной Азии, в той же мере та самая традиционная жизнедеятельность повлияла на их систему общественного устройства, систему ценностей. «В условиях мобильности кочевых армий сложение централизованных властных структур было ограничено, все военно-политические и государственные организмы приспособлялись к подвижному образу жизнедеятельности» — писал К. А. Акишев²⁴³.

Взаимосвязь хозяйственной деятельности с досугом, с видами промыслов, экономики с торговыми отношениями, религиозных представлений социума с народными знаниями, военного искусства с системой обычного права и т.д. — все это формировало мировоззренческие основы. Так, время для них стало временем генеалогическим, а точкой временного отсчета — каждое поколение отцов, предков. Восприятие времени у тюрков в целом было сформировано системами генеалогического устройства и родоплеменной организации.

Из исследований И. Захаровой известно, что число 12-24 имело особое значение в родоплеменном строе как гуннов, так и тюркоязычных народов — традиционное деление на 24 рода, распределившихся по двум фратриям. У гуннов отмечалось наличие 24 старейшин, родоправителей, соответственно, родов. Племя Огуз-кагана делилось также на 24 рода, по 12 в каждой фратрии. Предки гаогүйцев (уйгуров) составляли 12 родов. Деление на 24 рода прослеживалось у мервских туркмен.

Вполне вероятно связь между делением 12/24 — тотемного рода и циклом в 12 лет, носящих имена животных, большинство которых известно как тотемы племен, входивших в гуннский союз.²⁴⁴ Таким образом, происхождение двенадцатилетнего летоисчисления по животному циклу было связано с 12/24-членной родоплеменной организацией, системой у тюрков и тотемическими представлениями, касающимися большинства вошедших в цикл животных.

²⁴³ Акишев К. А. Государство тюркоязычных народов, стр.16-20.

²⁴⁴ Захарова И. В. Двенадцатилетний животный цикл, стр.64.

Историческое время в работе К. Халида — это эпохи правящих династий, т.е. периодизация строится по принципу отождествления с деятельностью исторических лиц, ханов, осуществляющих политическую власть. Такой принцип периодизации истории, как известно, был характерен для китайской придворной историографии в древности и средневековье.

К. Халид имеет также хорошее представление о китайской традиции придворной историографии, так как он обратил внимание на их источники. В Средней Азии тоже была своя традиция придворной историографии. К. Халид приводит периодизацию китайской политической истории, подразделенной на 25 династий²⁴⁵. Приводит он и периодизацию династий чингизидов.

В исчислении времени и установлении исторического времени К. Халид использует параллельно как мусульманское (хиджра), так и генеалогическое (поколенное) летоисчисление. Например, он пишет: «История Ферганского ханства продлилась от правления Алтын Бесик с 919 года хиджры (1502 г.) и до правления Шахрух хана, что составляет десять поколений или около двухсот лет. Со времени правления Шахрух хана — с 1703 г. существует традиция письменной фиксации исторических событий этого ханства, центром которого стал Коканд. В целом из этой династии у политической власти были двадцать восемь человек, которые до Шахрух хана назывались “биями”, а после него — ханами. Последним ханом в Коканде был Худояр хан. Власть династии продолжалась 374 года, до 1876 г.»²⁴⁶

Родословная этой династии следующая: Алтын Бесик — Мырза Бабырхан — Мырза Омар шейх — Мырза Султан — Абу Сагидхан, Мырза Мираншах — Эмир Тимур гураган — Эмир Тургай — Эмир Баркал — Эмир Илнбир — Эмир Инжил — Каражар Ноян — Эмир Сугучин — Барухи хан — Ирумчи Залас хан — Кажули Бахадур — Буртан хан.

По утверждению К. Халида, династии тимуридов и чингизидов в генеалогии сходятся в их общем предке — Тумен хане, при

²⁴⁵ Халид К. Тауарих хамса, стр.253-272.

²⁴⁶ Халид К. Тауарих хамса, стр.10.

этом он ссылается на источник “Раузат ас-сафа”. Далее: Тумен — Байсункар — Байду хан — Дутемнен — Эзжир хан — Анку — Диюн Баян Султан — Чебне хан — Мунлы хан — Айхан — Кунхан — Тимуртас хан — Киян хан — Илхан — Юлдуз хан — Магул хан — Татар хан — Алынша хан. От Алтын Бесик происходят: Султан Елик — Султан Худояр — Мухаммад Амин хан — Абиль Касым — Асылзада — Шамаст би — Шахрух би — Рустем би — Хажы би — Ашур би — Шахрух хан»²⁴⁷. Далее приводятся последующие поколения.

Таким образом, ориентация в историческом времени и в историческом пространстве у К. Халида построена по большей части на восприятии хронологических категорий двух восточных культур арабо-персидского мира (исламское летоисчисление), китайской культуры (эпохи императоров). Начально точкой отсчета времени хиджре стало переселение пророка Мухаммеда из Мекки в Медину (хиджра — переселение).

Кроме этого К. Халид придерживается и традиционного, тюркского, летоисчисления — мушел. Слово мушел составлен из стяжки двух слов “муше” (часть) и “жыл/йыл” (год). В тюркской традиции 12 лет составляет 1/6 часть года. Год составляет 60 лет. Это по сути отголосок древней космологической традиции. У казахов есть выражение, «бір жыл жасап, екіге басқанда», т.е. «прожив более шестидесяти лет».

В историографии К. Халида уделяется большое внимание топонимическим наименованиям и характеристикам историко-географического пространства. Так, в изложении истории Восточного Казахстана он указывает, что основание крепости Усть-Каменогорск было заложено на месте зимовки человека по имени Дом. Поэтому казахи продолжают именовать уездный город Усть-Каменогорск “Домом”. Старое название местности именовалось Тастыөзен. Это наименование переведено позже русскими²⁴⁸.

О Юго-Восточном регионе Казахстана К. Халид пишет: “Значение слов арық, өзен, су, бұлақ, дария, теңіз, көл таково, что

²⁴⁷ Халид К. Тауарих хамса, стр.12.

²⁴⁸ Там же, стр.174.

казахи так обозначают различные водные бассейны. Большую реку с сильным течением называют “дария”, например, такие реки, как Ертіс, Еділ (русские именовали Иртыш, Итиль). Меньшие по водотоку реки казахи именуют «өзен», например Аягоз и Емел. Еще меньшие реки казахи называют «су», такие, как — Ай, Нарым.. С гор Алатау по направлению к Балхашу текут семь рек: Или, Коксу, Каратал, Аксу, Баскан, Саркан, Лепсы, которые получили у казахов название «Жетісу», которое было переведено русскими как “семиречье”. Реки Шынжылы, Уштенек, Жамантау, Сенгиртау, Аргайтау несут свои воды к Алаколю. Некоторые причисляют реку Аягоз к группе рек Жетісу. Но это неверно, так как река Аягоз относится к региону “Арка”, т.е. к Центральному Казахстану.²⁴⁹

О географическом пространстве Центрального Казахстана К. Халид пишет так: «Арка простирается от Алтая до гор Орала, охватывая земли от Кара Ертыс, вдоль подножья гор Алтая, достигает реки Обь, затем на запад через озеро Тогерек, Чилбу доходит до гор Орала. Арка (каз. «Арқа») в географическом пространстве условно подразделяется на “Оң Арқа” и “Сол Арқа” (т.е., правое, левое или западное, восточное — М.А.), которые также именуется иначе Тау елі, Ой елі, т.е. “горной местности” и “низменность”. Кроме того, на восточной стороне имеется еще одна местность под названием “Жеті өзен”, включающая в себя бассейны семи рек: Кара сахар, Кажа, Аксу, Музат, Кашгар, Яркент, Киян. Киян иногда называют рекой Зарафшан. Известный в народе Асан кайгы говорил в своих речах именно об этом самом Жеті су, где в настоящее время живут по большей части торгоуты.

К региону Арка относятся озера Кушколь, Шаган, Зайсан и другие. Регион озер Балхаш и Алаколь к региону Арка не относятся. Самой крупной рекой Аркинского региона является Ертіс. Пространства между рек Обь и Ертіс относят к “Сол Арқа”, а земли к югу и западу от реки Иртыш относятся к региону “Оң Арқа”. В пространствах “Сол Арқа” имеются реки: Биги (покалмыцкий), Ульбы, Каба, Буыршын, Кыран (Калжыр) и др.

²⁴⁹ Халид К. Тауарих хамса, стр.174.

В пространствах “Оң Арка” имеются следующие реки: с гор Сауыр и Сайкан текут реки Кендерли, Теректы, Темирсу, Жеманай, Уйдене; с северной стороны Тарбагатая реки Терыс-Айрык, Карабуга Базар, Богас, Ласты-Шорга, Аягос; Коктерек, Нарын текут также с Тарбагатая; с горы Калба — река Буклан; с горы Шубар-Айгыр — реки Калгуртты, Мамыр су, Байтак су, Курайлы шешек, Айгыз, Коксола; с гор Акшатау и Арсалан — река Баканас; с горы Былтерек — река Тансык; с горы Коныр-Шауле — река Айсу; с горы Акшауле — река Жаман-Айкун; с горы Калба — реки Кызыл су, Шар и другие; с горы Алжан — реки Кап, Ашысу, Арбалы; с горы Аркат — река Еспе; с Чингизских гор — река Терысаккан; с южных склонов Тарбагатая — реки Каракул, Игенсу, Уржар, Катынсу, Карабутан, Кайшы, Акшоки, Карактат, Ластай, Кара-унгур, Абдыра, Сыбаты и другие; река Емел берет начало с гор Кожыр, Уркашар.

На западе — реки Есиль, Нура, Дагандили, Токырауын, Жамшы. Самой западной рекой Арки является река Обь, земли расположенные далее от нее к региону Арки не относятся.

В Аркинском регионе имеются следующие горы: Каркаралы, Кокшетау, Шынгыс, Семей, Орда, Алжан, Аркат, Абралы, Сарытау, Дилбегетай, Калба, Акшатау, Айгыржал, Акадыр, Шубар Айгыр, Олжамурат, Тулкилы, Борле, Окпекы, Салкынбел, Кызыл белдеу, Текше, Бахты, Торткол, Тарбагатай, Кожыр, Шаган оба, Кырген тас, Уркашар, Сауыр, Сайкан, самой восточной из гор Арки является Сайкан²⁵⁰.

Как было уже отмечено, особенной чертой устной исторической традиции казахов является изложение событий, которое имеет характер личностной, персонифицированной истории о прошлом. Вот что пишет исследователь Ю. Поплинский пишет о том, что сейчас предмет истории понимается иначе: «история — наука о людях во времени». Время истории — конкретная и живая действительность, плазма, в которую погружены исторические феномены, среда, в которой они могут быть поняты. Научное определение истории

²⁵⁰ Халид К. Тауарих хамса, стр.177.

уточняет понятие исторического времени, связывая прошлое с настоящим и будущим²⁵¹.

Наиболее крупной фигурой в истории Казахского ханства является Абылай хан, которому в исторических преданиях казахов уделяется наибольшее внимание. Эта тема чрезвычайно популярна как в историографии К. Халида, так и в трудах Ш. Кудайбердыулы и М.-Ж. Купеева. Самым крупным событием в истории последних выдающихся ханов казахов стала отечественная война против джунгарской агрессии в XVIII веке.

Эта эпоха стала наиболее памятной и насыщенной в отношении исторических сведений и известий, сохраненных в исторических преданиях. История Абылая в работе К. Халида представлена большей частью в генеалогии, так как в основном излагается история его происхождения. И все же, К. Халид не уделил существенного внимания многим другим историческим сведениям, которые в его время, вероятно, были живы в памяти его современников.

К. Халид пишет: “На земле казахов последними из тех, кто добился истинно ханского титула, были Абылай и Абильфаиз, после которых прекратилось ханство в связи с тем, что последующие оказались под влиянием Китая и России. Информаторы мне сообщили, что все торе происходят от Чингиз-хана. От его потомка Орус хана происходит Жанхан, затем от него Бадакул хан, от которого — Барак хан, от Барака — Жантекей хан, от Жантекей — Жадик хан, от Жадик — Сыгай хан, от которого происходит Есим хан, который был ростом велик и телом могуч, и потому прозванный в народе “Еңсегей бойлы ер Есім”, т.е. “Высокорослый Есим батыр”. Красное знамя Орус хана дошло, как говорят, до Есим хана (Ишим хан).

От второй жены Сыгай хана происходят Сеиткул и Оннан хан. Оннан хан был известен как батыр, который отошел от красного знамени торе и объявил свое независимое белое знамя. Все те торе, которые имеют сейчас белое знамя, являются потомками Оннан хана. Дети же Есим хана и Тауке хана происходят от одной матери. Его сын, Полат хан, от которого — Абилямбет хан, от

²⁵¹ Поплинский Ю. К. Опыт типологизации источников, стр.50-51.

которого Абельфаиз хан. От второй жены Жангир хана двое сыновей — Уали и Баки. От Уали родился Абылай хан, который в малолетстве оказался в плену врагов, а потом попал в руки казахов в одном из набегов.

Таким образом, Абылай в детстве, скрываясь у Толе бия, присматривал за верблюдами. Оттуда его забрал его родственник Полат хан к себе. Полат хан вручил красное знамя в руки своего сына Абельмамбета, а в руки Абылая дал зеленое знамя. Полат хан выдвинул себе в наследники Абельмамбета, а Абылая объявил его уали, т.е. помощником, во главенстве некоторых родов.

В конечном итоге Абылай в соответствии со своими способностями сумел распространить свое влияние и власть на весь Средний жуз, а также на большую часть Старшего жуза и некоторую часть Младшего жуза, и поэтому прозвался ханом трех казахских жузов, став предком всех торе под зеленым знаменем.

Знающие люди говорят о том, что традиция трех знамен продолжается со времен Орус хана. Однако, следует заметить, что ханы сарайские имели красное знамя, чагатаиды — белое, а те, кто от Укудая — синее знамя. Так они подразделялись.

Уже забытая традиция возродилась позже от Оннан хана и продолжалась до времени Абылая, что свидетельствует об их происхождении от Орус хана.

Второе: династия Орус хана распространилась при фамилии Барак хана на Ташкент и земли Мавераннахра. Все торе в степи происходят от Барак хана. Неизвестно правда, является ли Барак сыном или приходится внуком Орус хана. Таким образом, от Барак хана — Бадакул, от которого — Жадик хан, от него — Сыгай — Есим — Жангир — Аз Тауке — Полат — Абельмамбет — Абельфаиз. И все сказанное — историческая истина.

Прославленный хан казахов Абылай, время которого совпадает со временем правления Екатерины в России, установил связи с Китаем и Россией. Политические замыслы России заключались в распространении своего влияния на Средний жуз.

Посредством принятия его в подданство, они пытались проникнуть в Среднюю Азию. Абылай хан, воюя с калмаками, сумел

расширить свои территории, вернуть прежние казахские земли. Самыми известными батырами и сардарами во времена Абылая были каракерей Кабанбай, Алтынбай батыр, Актанберды батыр, Есмамбет батыр, Татай-Шонкей батыр, керей Жанибек батыр, Бори Акпантай батыр, канжыгалы Богенбай батыр, басентиин Малайсары батыр.

Хотя все они были известными военачальниками, но самым воинственным из них был Кабанбай батыр. В те времена, если одна из воюющих сторон оставалась в окружении, то они тотчас устраивали укрепление, которое называлось “камал” (крепость). Случилось однажды, что казахи не смогли разбить вражеское укрепление в Чингизских горах. И тогда хан Абылай обещал ханство тому, кто сумеет разбить калмаков. Удалось это сделать двум батырам Кабанбаю и Есмамбету, которые, несмотря ни на что, ворвались во вражеский стан и уничтожили врагов. Поэтому Кабанбай батыр известен в народе также и как “хан”, поскольку Абылай облачил отличившихся батыров в «ханское одеяние»²⁵².

Об истории Абельфаиз хана К. Халид пишет: “по смерти Абылай хана в среде найманов приключилась смута. И собрались тогда старейшины рода — сыбан Ботакара би, мурын Боранбай би, кожамбет Сырымбет би, байсуйык Толыбай и другие. Они решили пригласить к власти Абельмамбет хана из Младшего жуза. Однако Абельмамбет хан, сославшись на свой преклонный возраст, отклонил предложение и посоветовал в ханство своего сына Абельфаиза, который был еще тогда молодым. Царевича найманы обустроили в ауле Байкара бия. Его кочевья располагались в Чингизских горах, где еще в 1860-х годах сохранились развалины бывшей мечети. Территория кочевий найманов при Абельфаиз хане простиралась на востоке до Кульджи, Шауешек, до гор Манырак, Сауыры, Сайхан, Алтая. Некоторые из фамилий Абельфаиза, получив от китайцев титулы “уан”, “кун” так и остались в пределах Китайского подданства.

Во внешних связях Абельфаиз не проявил внимания ни к Китаю, ни к России. Кроме того, что он назначал во главе

²⁵² Халид К. Тауарих хамса, стр.103-105.

различных родовых объединений представителей торе, ничем более Абыльфаиз не отличился.

Прах Абыльфаиза и Абылай хана покоятся в Туркестане, в мавзолее Ходжа Ахмета Яссауи. Эта традиция продолжалась до 1780 года, после которого уже не хоронили в Азрет Султане. Другие знаменитые люди из числа джучидов были похоронены в родных землях. В окрестностях Аягуза сохранились еще купола, мавзолеи сыбан Ботакара бия, Байкара бия, Байджигита, Санияз торе и других.

Таким образом, нам удалось выделить всего три сюжета из богатого творческого наследия К. Халида. В его историографии отражены и другие вопросы истории казахов. Представленные здесь материалы позволяют проследить, как он отразил историю казахского народа согласно таким категориям, как историческое событие, время и пространство, личность.

Множество сюжетов истории, представленных в его работе, подтолкнуло к сопоставлению материалов шежире К. Халида с другими данными, которые мы имеем в историографии Ш. Кудайбердыулы, М.-Ж. Купеева и других авторов.

К. Халид ставит под сомнение возможность происхождения казахского этноса от одного прародителя²⁵³. В изложении истории международных отношений им уделяется значительное место проблеме взаимоотношений тюрков, а также представлены занимательные сведения по этнографии.

В трудах К. Халида заметно прослеживается синтез традиций; восточной историографии и степной историологии.

Так, это было заметно на примере оценки К.Халида личности Чингизхана. Для него Чингизхан является человеком, принесшим много «страданий мусульманам», что было характерно для восточной историографии. И это «страдание мусульман» во время взятия Багдада монголами в 1258 г. подробно и хорошо описал Л. Н. Гумилев в своей работе «Тысячелетие вокруг Каспия».

²⁵³ Халид К. Тауарих хамса, стр.234.

§ 2. Шакарим Кудайбердыулы

Историческое наследие Ш. Кудайбердыулы (1858-1931) в историографическом отношении представляло новое веяние в национальной традиции. Ш. Кудайбердыулы дополнил степную историологию элементами западной исторической традиции, руководствуется историко-хронологической системой западной науки, умеючи соотносит сведения, почерпнутые им из мусульманских, русских и китайских источников.

Ш. Кудайбердыулы был хорошо знаком с восточными источниками и исследованиями Н. Аристова, В. Радлова и др., поэтому, несомненно, осведомленность Ш. Кудайбердыулы по поводу исследования тюркологов, оказала влияние на системность изложения истории, бросающаяся в глаза читателю в его исторических трудах.

Исторические взгляды Ш. Кудайбердыулы отличаются от К. Халида и М.-Ж. Купеева тем, что он в отличие от них более критично относится к различным сведениям и известиям источников, и особенно — к устным историческим сообщениям. Он пишет: «родословные наших предков по большей частью основаны на всевозможных слухах и передавались из поколения в поколение подобно сказкам и устным преданиям. Авторы подобных родословных хотели прослыть знающими, а другие — показать свою родовитость, немало среди них и таких, кто на свой лад переиначивал услышанное, и поэтому сочинения их ошибочны и лживы. Так, к примеру, ошибочно распространенное утверждение, что якобы мы, казахи, потомки святого Гаккаша», — пишет Ш. Кудайбердыулы.²⁵⁴ Тогда как К. Халид подчеркивал обратное: «В основном, доля истины в шежире значительна, поскольку ни один из представителей этих родов не изучал углубленно историю, но и споров по этому поводу они не устраивали, ибо они стремились всегда только лишь к тому, чтобы лучше запомнить услышанное от отцов, которые в прошлом также внимательно слушали в свою очередь отцов своих. И в каждом удобном для

²⁵⁴ Кудайбердыулы Ш. Родословная тюрков, казахов, стр.9.

того случае при собраниях в разных местах имели они привычку повторять все это помеж себя постоянно с тем, чтобы услышанное шежире не забывались и осуществлялась в то же время передача этих сведений подрастающему поколению»²⁵⁵.

Русские исследователи, которые в дореволюционной России чаще всего имели немецкое или европейское происхождение, изучали этнографию народов Сибири, Средней Азии. Интерес к этой исторической традиции в историографии Ш. Кудайбердыулы значителен, и это объясняется его убежденностью в том, что все устные и прочие исторические известия должны подтверждаться и другими, не менее важными источниками. Наверняка Ш. Кудайбердыулы читал в Семее труды Миллера, Фишера и др.

“Уже первые историки, ранее других обратившиеся к истории других народов, — пишет он, — сверили эти легендообразные рассказы с письменными известиями народов, издревле имевших своих царей и государства, с надписями на их монетах и могильных надгробиях, а также обратились к традициям и обрядам, обычаям тех народов, к их родовым знакам — тамгам, — и установили, кто, какой народ с кем был в родстве и соседстве, где и когда обитал, как назывался, какому правителю подчинялся...”²⁵⁶.

Тем не менее Ш. Кудайбердыулы не удалось отказаться от сведений степной историологии устно сообщаемых, и поэтому он пишет: “Выбирая из вышеупомянутых книг все самое необходимое и близкое к истине, дополняя к месту казахскими устными рассказами, я попытался составить родословную наших предков. До настоящего времени, кроме устных преданий, родословной, написанной на казахском языке, не было. Это первая попытка”²⁵⁷.

Ш. Кудайбердыулы в своей методологии стоял на стыке культур восточной, западной и традиционной казахской, что позволило ему создать оригинальную интерпретацию истории, где лаконично переплетались черты традиции европейской историографии и степной историологии.

²⁵⁵ Халид К. Тауарих хамса, стр.90.

²⁵⁶ Кудайбердыулы Ш. Родословная тюрков, казахов, стр.9.

²⁵⁷ Там же, стр.10.

Европейское линейное восприятие исторического времени с вектором событий из прошлого в будущее в работе Ш. Кудайбердыулы оказалась кстати и вполне соответствующей номадической традиции линейного восприятия времени, основанной на принципах генеалогических, поколенных, направленной от времени предков к временам потомков.

Принцип хронологической последовательности в изложении истории у Ш. Кудайбердыулы позволило ему представить все материалы в систематизированном виде. Многие его последователи — М. Тынышпаев, С. Асфендияров, М. Дулатов, С. Сейфуллин чаще всего опирались на известия, сообщаемые Ш. Кудайбердыулы²⁵⁸.

Что же касается категории исторического пространства в историографии Ш. Кудайбердыулы, то можно отметить факт, что пространство воспринимается им прежде всего как пространство тюркского мира или пространство тюркских племен.

Историческое пространство у Ш. Кудайбердыулы — это степи Центральной Азии, где происходили все известные исторические события казахов и их предков тюрков. Ш. Кудайбердыулы время и пространство представляет на фоне генеалогической структуры.

Время истории подразделено Ш. Кудайбердыулы как время доказанной истории и время казахской истории. Он пытается разобраться в проблеме “кто есть прямые предки казахов”. Рассматривает казахский социум в его структуре. Время доказанной истории у Ш. Кудайбердыулы — это хроно-мир тюрков, их историко-географическое, генеалогическое пространство.

Здесь Ш. Кудайбердыулы обращается к источникам китайской и западноевропейской историографии, используя их вкупе с древними историческими преданиями тюрко-монгольских народов. Как и Н. А. Аристов, Ш. Кудайбердыулы пытается прибегнуть к сопоставлению различных тамговых знаков скотоводов, в которых он, как и другие исследователи, видел древнее происхождение.

Время казахской истории, которое часто выражается формулой “Қазақ қазақ болғалы”, т.е. “со времен, как казахи стали

²⁵⁸ XIX ғасырдағы ұлттық тарихтану дәстүрі, стр.1-2.

казахами”, является временем выдающихся личностей периода Казахского ханства, ханов, батыров, биев, святых и пр.

«Всю обширную территорию от реки Каратал, что впадает в Балхаш, или, иначе, Море-озеро, до Сыр-Дарьи и Чирчика занимают роды канлы (канглы) и дулат. Эти дулаты ведут свой род от чуйских племен. Дальние предки их каракиргизы. Они пришли в Западный Алатау за 150 лет до Р.Х.», — пишет Ш. Кудайбердыулы.

На земли юго-западнее дулатов пришли племена канлы, в том числе одна из их ветвей — шаньшкылы. В одном из казахских шежире говорится о том, что четверо джигитов из племени катаган хотели войти в состав казахских родов, аксакалы сказали им: «катаганы враждуют с казахами, поэтому теперь вы должны именоваться шаньшкылы». Затем они вошли в состав родоплеменных групп Старшего жуза. Трудно сказать, относится ли это событие ко времени Джучи хана, когда в его улус были определены четыре тысячи воинов для охраны. Ведь катагины/катаганы тогда были в составе монгольского союза, также как и курлеуты, или же это событие времени Есим хана, когда он наказал за предательство Турсун хана, лидера катаганских племен.

Самый многочисленный род в Старшем жузе — дулаты. В него входят — ботбай, шымыр, сикым, жаныс, албан, суан. Из албанов: кызыл борик, коныр борик, айтбозим, сегиз сары, курман, алжан, кыстык. Да в верховьях реки Иле на севере живет род древних уйсун — сары уйсун. В него входят роды — куттымбет, жанай, жолай, талай, жаңдосай, кулеке, кырык.

Другой многочисленный род в Старшем жузе после дулата — жалаир. В него входят роды: андас, мырза, карашапан, оракты, акбуйым, калпе, сыпатай, арыктыным, сыйршы, байшегир, балгалы, кайшылы, кушик. Жалаир в древние времена был могучий и знатный род. Объединив многие племена тюрков, они образовали целое государство. Роды Старшего жуза — шапырашты, ысты — жили вокруг Алматы, роды сыргели и ошакты — ближе к Сыр-Дарье...”²⁵⁹

²⁵⁹ Кудайбердыулы Ш. Родословная тюрков, казахов, стр.67.

Ш. Кудайбердыулы так пишет о территории Центрального Казахстана: “В 20-х годах XIII века, на древней казахской земле, т.е. Сарыарке: в восточной и южной части ее кочевали роды аргын, найман, керей. Гораздо позже, уже при хане Тауке, когда территорию эту захватили калмаки (джунгары), казахи откочевали и перемешались друг с другом. Когда же керей и найманы вернулись и даже проникли на китайскую территорию, произошло третье смешение родов. В настоящее время казахи Среднего жуза населяют Лепсы-Копальские уезды. А также они проживают в Семиречинской, Семипалатинской и Акмолинской областях. Часть их в Сырдарьинской и Тургайской областях. А также в Китае — роды кызай, байжигит. Большинство кереев проживают на восточной окраине ныне русского Алтая”²⁶⁰.

В структурном отношении работа Ш. Кудайбердыулы подразделяется на ряд разделов хронологического характера. В первом разделе, именуемом “Началом родословной”, он рассматривает период истории тюркского каганата, монгольского времени и в источниковом отношении использует труды Абульгази, Наджиба Гасымбека, Н. Аристова. Здесь приведены сведения, отражающие этнополитическую историю. Во втором разделе, именуемом “Откуда произошли казахи”, Ш. Кудайбердыулы излагает историю, связанную с разделением казахов на три жуза; причину, по которой казахи прозвались Алашем; казахо-калымцкие отношения; времена хана Абылая и завершает событиями 1868 г.

В следующем разделе Ш. Кудайбердыулы рассматривает родо-подразделения и историю Старшего, Среднего и Младшего жузов, крупные внутриэтнические образования: аргын, кыпшак, конрат, канлы, каракыргыз, толенгут, таракты, найман, уак и др. В разделе “Династии ханов” Ш. Кудайбердыулы представил материалы по трем крупным династийным ветвям — чингизидов, тимуридов, османидов. В заключительном разделе приводится краткая история тюркских народов: узбеки, ногаи, туркмены, башкиры, якуты, толеуты, урянхай и др.

²⁶⁰ Кудайбердыулы Ш. Родословная тюрков, казахов, стр.70.

Исторические сюжеты, которые были изложены Ш. Кудайбердыулы, в основном описывают события, отражающие этно-генетические, социально-политические события степи, центральной фигурой в которых выступают широко известные в народе исторические личности: Алаша хан — родоначальник всех казахских родов; Огуз хан, Аз Жанибек, Чингиз-хан — предок казахских ханов и т.д.

Самой неординарной личностью в истории и широко известным в народе является Амир Тимур. Ш. Кудайбердыулы пишет: «Я хотел бы остановиться на родословной Амира Тимура. Он сын вышеупомянутого нами Тарагай барласа. Родился в 1335 году, был правителем города Киш. В 1368 году окончательно утвердился великим ханом. В начале он объединился (с правителем Балха) эмиром Хусейном, убил Ильяс-ходжу, сына чингизида Тоглуг-Тимура (хана Могулистана), затем, убив самого эмира Хусейна, захватил Балх. Пленив Малика Гияс эд-дина, взял Хорасан, затем Сезуар, Нишапур. Подчинив сарбедаранского Кожалы Мохида, в 1383 году покорил Кандагар, Мазандеран.

В 1384 году прогнал Жалаира султана Ахмата из Азербайджана, захватил Тебриз, Нахжуан, Карс, Тифлиз, отнял Ширазское ханство у потомков Музафар-хана и отдал во власть шаху Яхие, затем направился в Дешт-и Кыпчак, разбил войска Тохтамышша и вторгся во внутренние пределы Сибири, завоевал южную половину России, совершил в 1399 г. набеги на Индию, захватил Дели и Хинд, занял в 1400 г. Суайс, Халеб, Шам, напал на Багдад, победил и захватил в плен в 1401 году знаменитого стамбульского хана Елдириим Баязета, затем, отпустив его с миром, двинулся с 200-тысячным войском на Китай, но в пути умер в Отраре в 1404 г. в возрасте семидесяти одного года. После захвата столицы Индии Дели он уничтожил несколько тысяч пленных в одном месте.

В Исфагане он приказал построить дом из семидесяти тысяч черепов. Всюду он оставлял за собой кровавые следы, ни разу не дрогнул перед врагом и не знал горечи поражения. Но любил ученых и где бы ни повстречал ученого человека или ни увидел какую бы полезную книгу — забирал всех и все в Самарканд.

Родословная: у Амир Тимура сыновей было четверо: Жахангер Гиясдин, Магазатдин Омар-шейх, Имраншах Жаладин, Шахрух Магаяндин. От первого — Пир-Мухаммед, Султан-Мухаммед. От Пир-Мухаммед — Киду, а от второго — Садвакас. От второго сына Амира Тимура — Бирмухаммед, Рустем, Байкара, Мирахмед, Ескендир, а от Байкара — Мансур-мырза, от которого — Хусаин Байкара, от него четырнадцать сыновей — Буадигулзаман, Шахгарип, Музафар, Абумухсин, Мухаммедкасан, Абутараб, Мухаммедхусаин, Хайдар, Мухаммедмаксум, Фаруз-хузайн Ибрахимхусаин, Абенхусаин, Мухаммед-касым. От третьего сына Амир Тимура — Султанахмед, Султанмахмуд, Омаршейх, от которого — Бабур-шах, или Захир-ад-дин. Он двенадцати лет от роду стал ханом, одиннадцать лет воевал с узбеками. От четвертого сына Амир Тимура — Улугбек, Ибрахим, Байсункар, Сургатмаш, Мухаммед Жокей-мырза...»²⁶¹.

В своей основной работе по истории Ш. Кудайбердыулы впервые предпринял попытку систематизации национальной истории в хронологии, как это характерно для западной исторической традиции, изложил события в пространственном, историко-географическом и этнографическом ключе, приступил к созданию целостной истории тюркского мира.

Историография Ш. Кудайбердыулы представляет симбиоз двух традиций — западной и степной, он своеобразно выделяет категории времени — пространство, событие, личность. Из множества сюжетов мы наглядно представили фрагмент шежире Ш. Кудайбердыулы, в котором излагается история Эмир Тимура.

§ 3. Машхур-Жусуп Купеев

Наиболее колоритное описание истории казахов содержит труды видного казахского историка XIX и XX веков, крупного ученого и общественного деятеля М.-Ж. Купеева (1858-1931). Казахский историк жил и работал на рубеже двух столетий, наполненный яркими событиями. Он почитается в народе как святой.

²⁶¹ Кудайбердыулы Ш. Родословная тюрков, казахов, стр.91-92.

Адам-Жусуп, сын Купея, известного в народе как Купей сопы. Полное имя его отца — Копжасар. Адам-Жусуп, получил прозвище Машхур, что означает «известный, популярный». М.-Ж. Купеев имел мусульманское образование, развивал знания с детства, постигал науку в исламских центрах Средней Азии — Бухаре, Ташкенте, Коканде. Вот что писал по этому поводу С. Садуакасов: «Основоположниками письменной литературы были Ж. Купеев по прозвищу «знаменитый», и несколько позднее его А. Кунанбаев, о котором речь будет идти впереди. Ж. Купеев первый от принятого в то время акынами обычая — хвалить свой род и самого себя, переходит к песне, воспевающей народное горе. Впервые его стихи вышли в письменном виде, дав сильный толчок новому направлению, которое можно назвать в истории казахской литературы именем народничества... Купеев жив и до сего времени, но сейчас он ничего не пишет, ибо очень стар. Он писал как стихами, так и прозой. Многие его публицистические статьи помещены в газете «Дала уалаятының газеті», издававшейся в гор. Омске»²⁶².

Родовые группы казахов издревле сезонно перемещались из Центрального Казахстана в южные города Средней Азии, поэтому многие исторические предания казахов, история родов и родовых объединений напрямую связаны с историей зимовых земель в Средней Азии, которые они называли кыстак. Как передают источники степной историологии, многие аргынские роды имели кочевья непосредственно в окрестностях городов Бухары и Самарканда, известные в народной памяти как «Жидели Байсын».

Об этом М.-Ж. Купеев пишет: «Этот афганский журт (обиталище) составил из различных родов в ель. Как нам известно, Асан кайгы бывал в тех краях и он оставил историко-географическую оценку о землях Жидели Байсын. После него в поисках тех земель направился туда Казтуган. Орак-Мамай туда ходил. Телагыз там бывал. Известный Шора батыр из рода тама, из Младшего жуза Ер Едиге также в те края ходили.

Жидели — название земли, Байсын — название горы. Не просто гора, а замечательная гора. Никто там не узнает, где ходят

²⁶² Садуақасұлы С. Екі томдық шығармалар жинағы. — А, 2003, стр.242.

люди в этих горах или пасутся стада. Большая часть ел-журта тех краев, т.е. народа, являются казахами. Именуются они все как Байсын Кобырат. Города именуются балык, бадахшан. Есть там земли, именуемые Кундуз-талкан. Живут в Кундуз-талкане киргиз-лахайские Лахаи. Страной управляют аксакалы”²⁶³.

Основной чертой историографии М.-Ж. Купеева является приращенность традиционным воззрениям устного знания истории степи. М.-Ж. Купеев был убежден в том, что вся история народа, по крайней мере все ценное, могла сохранить коллективная память народа благодаря носителям традиции, подвижничеству передатчиков устных знаний.

Большую часть жизни М.-Ж. Купеев посвятил поиску знаний, активной научной деятельности. Занимался сбором образцов исторического и бытового фольклора казахов. Ему удалось зафиксировать в своих записях наиболее ценные исторические материалы. В этих целях он много путешествовал в степи, встречался с известными людьми, батырами, акынами, представителями торе и хождей. Ему удалось побывать во всех уголках казахской степи.

Жетысу он посетил намеренно, чтобы встретиться со знатоками древности, посетить исторические места, воочию ознакомиться с местностью, где происходили события, связанные с трагической гибелью Кенесары хана, чтобы увидеть, где лежат маршруты древних караванных путей.

Письменная традиция М.-Ж. Купеева богата и чрезвычайно оригинальна, автор имеет собственный взгляд на историю казахов, который отличается от позиции других. М.-Ж. Купеев не ограничился сбором фольклорного наследия, а выступил активным участником этого процесса. М.-Ж. Купеев и сам был знатоком и продолжателем эпической традиции. Знал наизусть тексты «Қозы Көрпеш-Баян сұлу», многочисленные толгау степных акынов, воспроизводил их знаменитые айтысы, собирал наследие Бухар жырау, пропагандировал их, сочинял поэмы, создавал новые образцы актуальной социальной поэзии.

²⁶³ Көпеев М.Ж. Таңдамалы, том 2, стр.75.

Кроме того, М.-Ж. Купеев был хорошо знаком с восточной литературой, часто цитировал маснауи (двустихия) известного поэта Джалаладдина Руми. Придерживался суфистского учения Хожа Ахмеда Йассави, был последователем ученых, представителей накшбандийского ордена, бывал в Баба-Ате, Арыстанбабе, Азрет Султане (Туркестан), Кукольдаш (Ташкент), в Бухаре, Хорезме и Самарканде.

Тем не менее, в историографии М.-Ж. Купеев не является апологетом восточной традиции. Он пишет: “нынче повествующие шежире переводят: одни из китайской истории, другие от русских авторов. Насколько это оправдано и может быть достоверно для казахов”²⁶⁴. Хотя, должно быть, он много читал и восточных сочинений, М.-Ж. Купеев не цитирует никого кроме сочинений Абульгази.

Историческому наследию М.-Ж. Купеева свойственны характерные элементы и основные категории степной исторической традиции. Ш. Кудайбердыулы воспринимает исторические предания древности с некоторой долей сомнения, пытается уловить в них вымышленные детали. Он придерживается главного принципа носителей исторической традиции, выражающийся формулой “запомнить, написать, зафиксировать и передать последующему поколению в том виде, в котором они были восприняты изустно самим”.

В случаях с легендообразными сюжетами, где возможно есть большая доля вымысла, М.-Ж. Купеев оговаривается “не повинен слух в том, что услышал” (“Естіген құлақтың жазығы жоқ”). Он придает большое значение всем деталям всего того, что ему довелось услышать в устной форме, фиксирует их в неизменном виде.

Собрание своих сочинений, в которую вошли и сборники культурного наследия казахов, М.-Ж. Купеев назвал “Мес”. Примечательно, что собрание образцов устных знаний он обозначил этим символическим понятием. Мес — это кожаный сосуд для хранения молочных продуктов. У казахов, как известно,

²⁶⁴ Көпеев М.Ж. Таңдамалы, том 2, стр.77.

существуют различные виды кожаных сосудов: торсык, саба и другие, но М.-Ж. Купеев выбирает вариант “мес”.

Смысл кроется в следующем: если торсык и саба сшиваются из отдельных кусков кожи, по своей внешней форме не воспроизводят вид живого существа, тогда как «мес» изготавливается из кожи зарезанного козла, снятого в цельном виде. Обратимся к описанию этнографов. Исследователь А. Самойлович, описывая внутреннее убранство казахской юрты, пишет: “В кругу дымного отверстия (чанграк) подвешен цельный козий мех для наливания кумыса”²⁶⁵. Действительно, и при наполнении кумыса в «мес», оно приобретает форму домашнего животного — козла.

Выбор названия сочинения определен символикой этой вещи — Мес — удобный в быту кочевника сосуд, наполняется кумысом по мере надоя кобыльего молоко, напоминая то, как сам М.-Ж. Купеев собирал по частицам всю массу существующих в народной среде, у носителей исторических знаний различные варианты изложения той или иной истории относительного того или иного до-стопамятного события.

Название «Мес» включает в себе это значение, М.-Ж. Купеев, собирая по крупицам фрагменты прошлой истории своего народа в каждом отдельном листе бумаги, закладывал их в свой “мес”, пытаясь тем самым когда-нибудь воссоздать максимально приближенную историю степи, сконструированную из всего того, что могло сохраниться в исторической памяти народа, что довелось донести благодаря деятельности носителей степной исторической традиции.

Именно этим отличается его историография, в которой он пытается избегать отвлеченности, не повторяет того, что уже написано другими. Хотя, нельзя сказать, что М.-Ж. Купеев не был знаком с источниками среднеазиатской историографии. А.Х. Маргулан писал: “... М.-Ж. Купеев бывал в Ташкенте и Присырдарьинских районах, где он знакомился с многочисленными историческими сочинениями, книгами, и собирал сведения о казахской истории средневекового времени.

²⁶⁵ Самойлович А. Казаки Кошагачского аймака, стр.314.

А.Х. Маргулан отмечает, что на творчество М.-Ж. Купеева сильное впечатление оказало “Шежире” Абульгази Бахадур. Он встречался в тех краях с известными людьми, певцами-акынами, и жырау, сказителями народной истории. Записывал самые ценные образцы народной литературы исторического содержания.

Встречался со знаменитым акыном коньрат Майлыкожа, с которым они беседовали на тему истории. Собрал материалы, исторические известия о таких выдающихся личностях, как Хулагу, Улугбек, Хасан Байгара в истории Средней Азии и Ирана, М.-Ж. Купеев сумел перевести их в метрическую стихотворную форму...”²⁶⁶.

Категории времени и пространства в историографии М.-Ж. Купеева выступают в традиционных исторических значениях. Как было уже отмечено, в шежире казахов, в устной исторической традиции казахов историческое время не представляется важной составной категорией. В данном случае не важно, когда произошло историческое событие или когда жил тот или иной человек, оставшийся в памяти народа.

Время в исторической традиции кочевников — относительно, для понимания истории кочевникам достаточна и приблизительная установка, ориентировочное соотнесение времени по поводу того, что когда-либо произошло. Время соотносится у кочевников, также как и в сочинениях М.-Ж. Купеева, отождествлением со временем самой популярной в памяти, знаменательной исторической фигуры. Влияние традиции западной историографии на взгляды Ш. Кудайбердыулы проявилась в придании особого значения установлению точных дат, хронологической последовательности в установлении событий истории, в попытке выработать научные критерии оценки достоверности сообщаемого в устной традиции.

М.-Ж. Купеев чаще апеллирует к тому, что рассказываемое или передаваемое историческое сообщение об историческом событии или исторической личности относится ко времени, допустим, Аз Тауке хана или Абылай хана и т.д. В принципе, такое традиционное восприятие времени истории, наблюдающееся в степной

²⁶⁶ Маргулан А.Х. Қазақтың тарихшысы Мәшһүр Жүсіп, стр.1.

историологии или в сочинении М.-Ж. Купеева можно воспринять как продукт номадической ментальности. Прагматизм степняков исходит из самой этнической психологии, и являет собой феномен, происходящий в корнях из ценностных установок кочевников.

Так, для казаха-кочевника более значительной ценностью является — Слово, Общение. Ораторское искусство возводится ими в ранг культа. Метко высказанное выражение становится для них предметом восхищения и проявления умственной способности. Существовала культура почитания мудрых высказываний. Все это сформировало особое отношение степняков в понимании окружающей действительности. Словом, в сочинениях М.-Ж. Купеева мы не обнаружим хронологических систем мусульманского мира или христианское летоисчисление. В исторической хронологии М.-Ж. Купеев придерживается принципов степной традиции, руководствуется 12-ти годичной системой, животным циклом или генеалогическим восприятием времени по принципу счета поколений, направленным из прошлого в будущее, из времени предков во времена потомков.

Вот что писал Л.Н. Гумилев относительно того, как кочевники воспринимали историю. «Она представлялась им в виде развернутой генеалогии рода; эталоном было не событие или институт, а... предок. Для европейцев такой счет поколений кажется бессмысленным, но ведь он тоже отражает течение времени, как и любая принятая в науке система отсчета», — указывает он²⁶⁷. Шежире как генеалогическая система уровней таксонов является своего рода историческим хронометром. Традиционное определение семи колен (жеті ата) у казахов может составить период времени от 1/5 до 1/4 тысячелетия, а это время образования таксономического уровня подрода — тек, девять поколений по семь колен могут составить от 1,5 до 2,0 тысячелетий.

Историческое повествование реализуется в прозе (қара сөз) как нарративное сочинение. Тексты сопровождаются стихами в форме қара өлең. Стихи, как метрическая форма, способствуют сохранности

²⁶⁷ Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства

сообщаемой информации в устной традиции. Историческое пространство в трудах М.-Ж. Купеева представляется в первую очередь как этническое пространство, как территория, где разворачивается панорамная картина прошлой истории предков. Географическое пространство у М.-Ж. Купеева, так же как и для всех казахов, — это священная земля, является сакральным, как и в традиции степной устной истории. Исследователь Н. Алимбай отметил, что «целая система ритуально-обрядовых институтов и установлений была призвана помочь кочевникам реально ощутить плодотворную силу освященных традицией природных объектов (киелі жер) — священных гор, рек, озер, урочищ, культовых сооружений.

Считалось, что отдельные объединения имеют своих покровителей — кие (ие) — владельцев в виде мифологизированных персонажей и образов — духов предков и в образе зверей (например, могучий верблюд-производитель, огромный с гривой волк и т.п.), считалось также, что эти покровители-владельцы особых природных объектов разрешают только членам данной общины пользоваться продуктами этих объектов и прилегающих к ним территорий. Устойчивость и действенность межпоколенно-коллективной памяти об этих и других особых природных объектов обеспечивалось циклом легенд, преданий и мифов (например, мифы, повествующие о появлении озера Балхаш, рек Или и Каратал, а также образовании великой степи Сарыарка и т.п.)²⁶⁸.

Историческое пространство сакрально также, как и историческое время, ибо это пространство предков, земля отцов (атамекен, ата коныс), время предков (атам заман), которая свята. По исконным поверьям казахов, именно земля родит выдающегося человека. В этом есть и рациональное зерно, так как земля составляет плодородный слой, где сочетаются определенные соотношения солей и кислот, рождает соответствующую растительность, которые являются пастбищами, а значит составляют и рацион питания их насельников.

²⁶⁸ Алимбай Н. Община как социальный механизм, стр.41-42.

История казахского народа по материалам “Шежире казахов” М.-Ж. Купеева представляется как история выдающихся исторических личностей казахского народа или мифических лиц, являющихся предками казахов. Наиболее полным в событийном отношении временем, изложенным М.-Ж. Купеевым, является время Абылай хана. Ему удалось письменно зафиксировать большое количество исторических сюжетов по периоду XVIII века. Объем сведений об Абылай хане у М.-Ж. Купеева в несколько раз больше, чем в работе К. Халида, Ш. Кудайбердыулы.

В центре внимания в исторических сюжетах М.-Ж. Купеева — выдающиеся деятели казахской истории, известные личности.

В свете истории каждой отдельной взятой фигуры М.-Ж. Купеев сообщает историческое событие. Так, например, в одном из сюжетов приводится история всем известного и популярного у казахов хана Есима, известного в народе как “Высокорослый Есим батыр”. М.-Ж. Купеев пишет:

“Во времена, когда Высокорослый Есим был ханом казахов в Туркестане, в Ташкенте правил Турсын хан, подданными которого стали представители племени катаган. Однажды Есим хан и Турсун хан заключили промеж собой договор, суть которого состоял в том, что Турсын хан обязался стоять против Бухары, Коканда, Самарканда на западе, а Есим хан обязался выйти к неприятелю в восточном направлении.

Есим хан, собрав тысячу воинов, направился в поход вдоль Иртыша. Говорят, что земли к северу от двух рек — Чу, Сарысу в то время были пустынные, кроме диких зверей там ничего не водилось. Войско хана остановилось на берегу р. Шидерты. Воины установили ханский стан. Ханский дозор, выставленный на г. Шуршут, заметил вдали движущуюся черную точку, но не придал этому значения.

А это был неприятель, ертаул джунгаров, который скрытно пробравшись, угнал всех лошадей воинов Есим хана. Тысяча воинов Есим хана остались в степи без лошадей. Сохранились на устах с тех времен стихи:

Мінгені Есімханның алабел-ді,
 Бойында Шідертінің қара көрді,
 Көрінген сол қараны кертағы деп,
 Аттарын шідер салып коя берді.

Этот отрывок джира сохранился с тех времен в устной памяти казахов. Потеряв лошадей, тысяча воинов Есим хана оставались в том месте десять дней. На десятый день Есим хан сказал: «Азаматтар, шоралар! Не пристало нам сидеть без дела. Тот путь, который прошли кони десять дней, я смогу пройти за один день. Кто сможет из вас идти со мной?! Известно, что калмыки те, которые угнали коней, не остановятся, пока не пройдут десять дней пути. Либо они скрываются в стороне озера Кокиер, либо у Балхаша».

Один из воинов хана сказал: «Я смогу пройти расстояние, что прошли кони за десять дней в пять дней пути». Еще один из воинов сказал, что он может дойти за десять дней. Затем двое воинов из состава тысячного войска хана отправились в путь. Дошли они до коней и вернули их силой. Из тысячи воинов в Туркестан вместе с ханом вернулись всего сорок. А в Туркестане уже хозяйничал Турсун хан, обманувший высокорослого Ер Есима. Ханский двор был уже в заложниках у Турсун хана.

Услышав об этом предательстве, Есим хан был в бешенстве и едва не убил всех тех, кто был с ним рядом. Хотели те сорок человек связать Есим хана, но не смогли. А когда Есим хан пришел в себя, то спросил о происшедшем. Воины ответили, что он был в бешенстве. Есим хан спрашивает: «Почему вы не связали меня?», а воины отвечают, что не смогли. А Есим хан им говорит: «Нужно было вам напасть и связать меня!». Воины ответили, что им не удалось одолеть его. Тогда Есим хан сказал им: «Одного разъяренного воина не одолеют и сорок воинов. А что будет если всем сорока воинам быть в гневе?»

Так говорят, что сорок воинов с Есим ханом во главе в ярости набросились на врага. Они ворвались в город Ташкент и разбили войско Турсун хана, а самого хана убили. Осталось в народе с

тех пор поговорка: “Қатағанның ханы Тұрсын, қай кеткенді ант ұрсын”, т.е. “Да накажет хана катаганов Турсына, который нарушил слово, клятву”.

Таким образом, исторические взгляды М.-Ж. Купеева, отличающиеся традиционностью, соответственно сказались на историографии, в которой отсутствуют западные и восточные мотивы.

М.-Ж. Купеев пишет: “Осы күнде шежіре сөйлеп жатқандар бірі қытай тарихынан, бірі орыс жазушыларынан аударып алады. Қазаққа ол қалай дәлелді шежіре болмақ? Түгел сөздің түбі бір, түп атасы Майқы би — дегендей, анық қазақтың өз ортасында сөйленіп жүрген танымал сөзден алып жазған біреуі де жоқ”. Перевод: ныне повествующие шежире — историю казахов извлекают его, одни из китайской истории, другие от русских авторов. Насколько может быть достоверным для казахов подобного рода шежире?²⁶⁹.

М.-Ж. Купеев осуждает домыслы при написании истории и считает нужным поправить неточности в изложении истории. Он пишет: «бір ұнамсыз сөз — қарақыпшақ Қобыландыны хандарға бағынышты дегені. Ол бір басты, екі аяқты пенде былай тұрсын, құдай бар-ау деп мойыны бұрылмайтын майталман»²⁷⁰.

Перевод: «утверждение о том, что будто бы каракипчак Кобланды якобы был в подчинении у ханов в корне не верно. Он был настолько самостоятелен, настолько независим и деятелен, не то чтобы простым смертным подчиняться, он и в помощи высших сил особо не нуждался». По представлениям М.-Ж. Купеева, казахи имеют богатое историческое прошлое, сохранившееся в памяти народа.

Шежире казахов, которые были написаны в конце XIX — нач. XX вв. и изданы в типографиях Казани, Уфы, имели большую популярность среди читателей. В отделе редких рукописей мы нередко обнаруживаем списки этих книг. Рассматривая историю казахского народа в том виде, как это интерпретировано в

²⁶⁹ Көпеев М.Ж. Таңдамалы, том 2, стр.77.

²⁷⁰ Там же, стр.77.

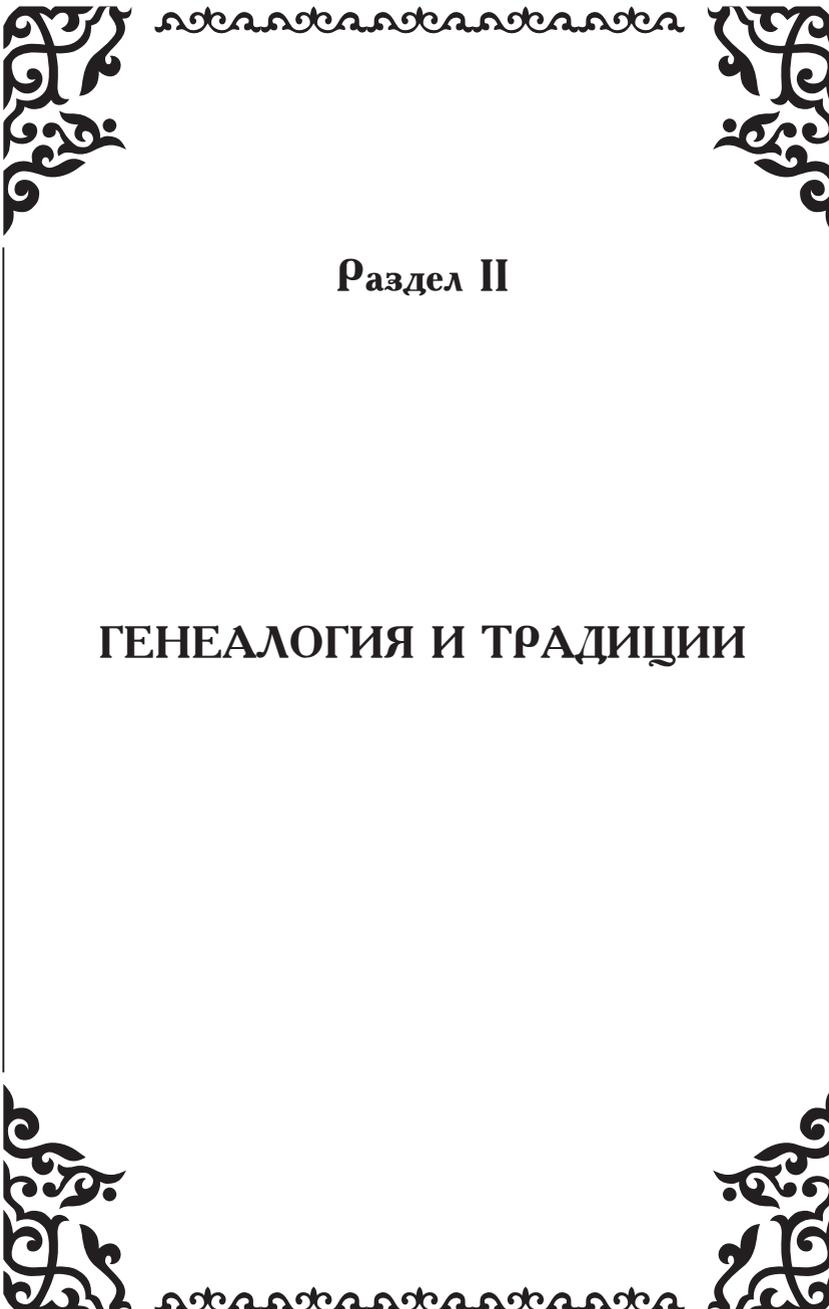
сочинениях К. Халида, Ш. Кудайбердыулы и М.-Ж. Купеева, мы приходим к следующим заключениям.

Авторы использовали при изложении истории казахского народа как устные, так и письменные источники, но при этом не отступились от сложившихся традиций устной историологии степи. Формат исторического времени и географического пространства отображается в шежире на основе тех принципов, которые сложились в рамках деятельности по сохранению исторических сведений в памяти подвижников устной традиции степи. Таким принципом является передача исторических знаний на основе исторических преданий и генеалогических схем.

Историческое время в традиционном историознании не ограничивается какими-либо рамками хозяйственного, социального, формационного характера. Время представляется как историческое время той или иной знаменательной личности, которая отличилась в прошлом какими-либо деяниями, надолго сохранившимися в памяти народа. Например, «Әз Жәнібектің заманы» — во времена хана Аз-Жанибека, «Едіге заманы» — во времена Едиге. Подобная традиция трактовки исторических сведений переносит слушателя в мир тех событий, которые описываются в книге. Это реализует замысел повествователя — ощутить живую историю. Достоверность сведений, сообщаемых в шежире, подкрепляются историографическими фактами.

Категорию исторического пространства в историографии устной традиции степи составили просторы древних коневодов Евразии — прародина и родина тюрков — Дешти-Кипчак, Сарыарка, Жидели-Байсын, Жетысу. Указываются топонимические названия местности, где происходили события, названия городов, излагается история борьбы за среднеазиатские города между двумя-тремя династийными ветвями джучидов — потомков Орда Ежена, Шейбана, Тука-Тимура. Наследие К. Халида, Ш. Кудайбердыулы, М.-Ж. Купеева мы характеризуем как традиционную историографию, в котором присутствуют элементы мусульманской (арабо-персидской), китайской, западной (европейской, русской) исторической традиции.

Казахское шежире имеет ранние истоки; его формирование происходило в условиях самобытного развития кочевнической культуры Евразии как традиция устной истории и генеалогии. Как этнокультурное наследие, шежире представляет собой своеобразную форму исторического сознания и памяти, сформированную под влиянием различных событий исторических эпох. В шежире содержатся сведения по разным хронологическим пластам истории в виде этногенетических преданий и религиозных мифов (рауаяты, хикая и др.), истории о генеалогическом происхождении, героические сказания народа, биографии выдающихся личностей.



Раздел II

ГЕНЕАЛОГИЯ И ТРАДИЦИИ

ГЛАВА I. ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ГЕНЕАЛОГИИ

В идеологической системе тюрков-казахов определенная роль принадлежала традиции шежире²⁷¹. И эта проблематика довольно занимательна, имеет важное теоретическое значение в изучении развития общественных отношений. Традиция регулировала формы общественной жизни, тогда как современное, обыденное понимание феномена шежире ограничивается характеристикой этого явления рамками генеалогии семьи, рода, племени, что исходит из трактовки понятия, связываемой со значением «родословная».

Поскольку система родства играет немаловажную роль в трансформации социума, равно и регламентация социально-политической жизни общества имело немаловажное значение. Отсюда следуют вопросы: в чем именно в традиции шежире прослеживаются наиболее важное идеологическое значение? Где кроется глубокий социальный смысл? Многие вариации, разночтения шежире действительно являются только родословными, но другие включают сведения, которые приближают их суть к генеалогическим летописям²⁷².

Структура казахского социума изложена в его этнической организации, которая имеет самостоятельную историю. Социально-идеологические значения общественных связей со степной исторической традицией отмечено у исследователя Н. Алимбай, который отмечает следующий момент: статус рода, идентифицируемый по “методу” определения его “генетического расстояния” от

²⁷¹ К числу ранних письменных источников, где мы впервые встречаем термин шежире, пожалуй, следует отнести словарь тюркских наречий Махмуда Кашгарского «Диуани лу'ат ат-тюрк», в котором слово шежире звучит в огузском диалекте в форме сежіле. «Я эту книгу писал основываясь на мудрых высказываниях, сежіле, пословицах и поговорках, поэмах и эпосах и других литературных формах» — пишет Махмуд Кашгари. Ср. сежіле ~ седжле ~ седжре ~ шеджре — у современных туркмен; шежіле ~ шежіре — у современных казахов; шежере — у современных башкир; шаджара — у современных татар; санжыра — у современных кыргызов.

²⁷² Башкирские шежере. Составление, перевод текстов, введение и комментарии Р.Г.Кузеева. Уфа, 1960.

предполагаемого предка — основателя племени, получил идеологическое обоснование в “специализированном” цикле весьма колоритных генеалогических легенд, мифов, преданий, эпических сказаний и т.д., образующих архитектуру кочевнической историографии.

Неслучайно внимание дореволюционных исследователей, служивших в колониальной администрации, было сконцентрировано на данных шежире со сведениями о родовом устройстве, этническом составе казахов, родословных аристократических групп, родовых генеалогиях и связанных с ними устных рассказах, исторических преданиях, которые нашли место в их исследованиях.

Традиция шежире исторически обусловила структуру социума и систему ценностей, сложившейся системы жизнеобеспечения казахов. Многие мотивы исходят из идеологических предпочтений. Культовые и семейные обряды организуют систему родства, социальную иерархию, формирование основ власти родовых старейшин, а также важность трансляции исторического опыта в рамках единого этноса. А это обстоятельство само по себе определяет в этой традиции наличие идеологии, которое являлось связующим началом. Шежире отражают подлинные этнические связи народа, но следует учитывать, что эти предания безусловно подверглись сильной обработке идеологов патриархально-феодалной знати²⁷³.

Шежире, будучи исторической традицией, заключало в себе соответствующие институциональные элементы, которые функционируя, объясняли и развивали этносоциальную и потестарно-политическую структуру общества. Все в рамках этой традиции сложилось под влиянием многих естественных факторов.

Исследователь С. Руденко писал, что “природные условия страны, культурное наследие, породы разводимых животных, междуплеменные и внутривидовые взаимоотношения, степень материальной обеспеченности — все это влияет на жизнь кочевника”²⁷⁴. Так, время стало временем генеалогическим, а точкой временного отчета — каждое поколение отцов предков.

²⁷³ Васильева Г.П. Этнографические данные о происхождении туркменского народа, стр.4-5.

²⁷⁴ Руденко С. И. Очерк быта северо-восточных казаков, стр.2.

Структура родоплеменной организации казахского этноса есть не что иное, как конструкция институтов традиционного общества, некая определенным образом сложившаяся социальная и политическая модель. Материалы шежире казахов позволяют исследователю проследить множество этих нитей социальных отношений. «Образовавшееся в XV веке из кочевавших в степи тюркских племен (найман, кунград, джелаир и др.) «кочевой союз» принял общее всему степному населению название «казах», имевшее социальное, а не этническое основание... взаимной защиты против внешнего врага, девизом которому служит: «один за всех и все за одного». Это бытовое условие жизни кочевника, определяющее родовые правоотношения, составляет и донныне коренное требование обычного права адата... которых греки и римляне называли одним общим именем «скифов» (или «скитов»), — отмечал М. Бродовский, один из дореволюционных исследователей²⁷⁵.

Шежире явление синкретичное, а потому, и многоаспектное, полифункциональное, соответственно. Наиболее простая функция шежире заключалась в объяснениях структуры существующего сообщества людей, системы их социальных взаимосвязей в различных социальных плоскостях.

Социальное значение родословных, функционально направленных на интерпретацию такой существующей системы родовой организации казахского народа, выявляется в замечательной статье Ч. Валиханова «Казахское родословие»: сложившийся порядок межродовых отношений было обусловлено правом старшинства и могуществом, которое конкретно выражалось в физическом первородстве их предка, что, собственно, имело большое значение в родовом праве казахов и воспринималось всегда в генеалогическом смысле²⁷⁶.

В рамках традиции обосновывается право сильного, а отношения — как непреложная истина и естественное состояние. Казахская мудрость гласит: «Аз нені айтады, көптен көрген қорлығын айтады; көп не айтады — азға қылған зорлығын айтады». Перевод

²⁷⁵ Бродовский М.И. Очерки киргизкой степи, стр.46-56.

²⁷⁶ Валиханов Ч.Ч. Киргизское родословие, стр.148.

значения может быть такой: многочисленная группа радуется проявленной слабости меньшей группы, малочисленная жалуется на ущемление большей по численности группой. Это формула социальных отношений обществ, патриархальных, находившихся в условиях военной демократии. Не надо строить иллюзии, что это суровая правда прошлого, это в определенной степени и реальность нашего времени.

В регламентации социальной иерархии общества по принципу происхождения из какой-либо среды и в обозначении соответствующего социального статуса члена этого общества, прослеживаются более серьезные функции.

Наиболее важная идеологическая функция шежире заключалась в санкционировании права политического верховенства определенной династии, элиты. Известная династия чингизидов, которая сохраняла власть не только военной силой государства, но и идеологически обосновывала ее в форме сакральной истории о происхождении родоначальника, является лучшим примером этой идеологической схемы. М.С. Муканов отмечал: «шежире — не просто набор таксономических уровней поколений людей, но и соционормативный регулятор всей жизни казахского общества — будь то семейно-брачные отношения, наследственные права, системы родства и многое другое»²⁷⁷.

Эти историко-генеалогические модели социума формировались в традиционном обществе в процессе деятельности определенного круга лиц некоего социального происхождения, о чем свидетельствуют факты, когда родословные заверялись подписями и печатями.

Шежире сохранились у туркменских племен. Некоторые из них передаются в устной традиции, но большинство было записано, а рукописи передавались от отца к сыну, сохраняясь у наиболее уважаемых и известных лиц, обычно родовых старейшин²⁷⁸.

²⁷⁷ Муканов М.С. Из исторического прошлого, стр.7.

²⁷⁸ Васильева Г.П. Этнографические данные о происхождении туркменского народа, стр.3.

Если идеологические мотивы в ранние времена были связаны лишь со степными традициями и межобщинными, межродовыми отношениями, то в более поздние времена в эту структуру наслоилась религиозная идеология суфийских орденов.

В XIV в. благодаря усилиям именно йасауийских шайхов, как утверждает письменная традиция, золотоордынский хан из рода Чингисхана, Узбек, принял ислам, который с этого времени стал государственной религией Золотой Орды²⁷⁹.

Шежире казахского народа включает в себя генеалогические структуры основных казахских родов, а также генеалогии таких субэтнических групп, как торе и ходжи (Қорасан, Бақсайыс/төре), Сунақ, Көлеген, Төлеңгіт, Қараша, Құрама (Алаша, Қатаған, Дүрмен-барлас, Баршылық, Маңғытай, Моғалтай, Тарақты, Ноғайлы), Қалпақ, Қырғызелі, часть из которых является представителями ходжей.

Казахский народ включает в свой этнический состав представителей всех тюркских и некоторую часть монгольских племен. В связи с этим, генеалогические предания шежире были призваны к созданию тех генеалогических конструкций, которые смогли бы обрисовать новые социальные реалии. «Предания эти, может быть, построены фантазией народа на началах, ныне существующих; но, не говоря уже о том, что есть несколько фактов, дополняют им вид исторической истины... будь они даже в частности вымысел народа, они, согласуясь с настоящим, имеют известный смысл, а, следовательно, и хоть какое-нибудь значение, чего лишены все остальные догадки», — отмечает один из дореволюционных исследователей²⁸⁰.

Казахские жузы в шежире — Ұлы жүз, Орта жүз и Кіші жүз находят отождествление с основными племенами Үйсін, Арғын и Алшын, являющимися родоначальниками по условным, соответственно, наименованиям Ақ Арыс, Жан арыс, Бек арыс. Согласно

²⁷⁹ Жандарбек З.З. Йасауийа и этническая история населения Дашт-и Кипчака (по материалам казахских шеджере). — В кн.: Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. — М., 2003, стр.327.

²⁸⁰ Мейер Л. Киргизская степь Оренбургского ведомства // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Ген. Штаба. Ч. I. СПб., 1865.

другой версии, Узбек хан является потомком пророка Ноя в тридцать шестом колене. У Узбек хана было три сына: Байшора, Жаншора, Карашора (Бекшора).

От них берут начало три казахских джуза: от Байшоры — Большой, от Жаншоры — Средний, от Карашоры (Бекшоры) — Младший. По другой версии, у пророка Ноя был сын Яфес, после которого был Туран, затем Турк, затем Сак. Внуком последнего был Аннас, согласно преданию — сподвижник пророка Мухаммеда. Потомком Аннаса в девятом колене был Огузхан, правнуком которого является Узбек-хан²⁸¹.

Условный характер такого обозначения связано с тем, что помимо этих наименований в других вариантах казахских родословных фигурируют имена Ак келимбет, Сары келимбет, Кара келимбет. Тождество в обозначении родоначальников жузов с наименованиями составного племен внутри жуза, как «Ұлы жүз — ұйсін», имеет в себе социально-статусное содержание.

В шежире распространенное название племен Старшего жуза — ұйсун. «Бастапқы бірге келген жүз жігіттің бастығы — Ұйсін. Бұл Ұлы жүз — ұйсін деп аталды. Түп қазығы салықшы. Жауға шапқанда бұлар шаппасын. Тас-түйін болып тұрсын депті» утверждает источник.

В историко-генеалогических преданиях казахов находит выражение статус главенствующего рода, которое также идеологически обосновано в шежире. Прослеживается связь устной исторической традиции с генеалогической структурой казахского этноса и его социально-идеологическое значение.

Появление родовых знаков основных этнических групп казахского народа в шежире также трактуется в связи с именем легендарного Алаша хана: «В бетпақдалинских степях в местности «Танбалы шубар» есть выбитые на скале “танба” — знаки. Если случится спор о казахских “танба” — знаках, то обращаются к этой скале со знаками. Говорится, что знаки те сделаны на скале еще во времена Алаша хана».

²⁸¹ Жандарбек З.З. Йасавийя и этническая история населения Дашт-и Кипчака (по материалам казахских шеждере), стр.327.

Вот почему прозвались казахи тремя жузами — “три сотни”. В давние времена должны были быть у казахов предки по имени Жүз, Алаш. Условились, что наименование жуз будет соответствовать роду, а прозвание алаш — боевому кличу — уран. Сказали, что при набеге на врагов громко произносили военный клич «алаш, алаш», ибо тех, кто не произнесет этого урана, следует изводить как врагов.

Но это сообщение поздних шежире неверное. Ибо слово “жуз” означает — степь (простор), соответственно, Ұлы жуз — Большие просторы (Большая степь), Орта жуз — Срединная степь, Кіші жуз — Малые просторы (Меньшая степь).

Остались с того времени такие слова: Алаш, Алаш болғанда. Алаша хан болғанда, үйіміз ағаш, ұранымыз, “Алаш” болғанда, т.е. “Разве не были мы тогда казахами, когда Алаш стал алашем, когда был Алаша хан, когда дом наш был деревянный, когда клич наш был “Алаш!” До времен хана Алаша казахи не знали единства, не были единым народом, страной.

Одни говорят, что имя этого родоначальника Болаткожа, а другие — Акжол. Но сказывают, что это один и тот же человек. Сказывают, что Акарыс, Жанарыс и Бекарыс являются предками трех жузов. Другие же говорят, что были и такие предки, имена которых — Аксаккелимбет, Каракелимбет, Сарыкелимбет, Науан, Шодан. Однако же, нет таковых, кто мог бы сказать, кто они такие в происхождении в потомстве. И оттого, что этот разговор бессмыслен в силу нашего неведения, мы не стали говорить об этом дальше. Известно только, что есть такие кличи-ураны: Уран Старшего жуза — Бахтияр (за счастье), уран Среднего жуза — Акжол (за справедливость), Младшего жуза — Алдияр (за бога)²⁸².

Имя Алаша хана, представленное как общее имя родоначальника, стало призывом к общенациональному единению. Отсюда следуют и идеологические функции шежире. Пример заметен в следующих строках:

²⁸² Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі. — Алматы, 1993.

Происхождением рода казахского,
С ураном боевым — “Алаш!”
Были всегда с царями на равных,
С ханами мы были в друзьях²⁸³.

Распространились мы — дети Алаша,
Выросшие из единого гнезда.
При встрече друг другу мы рады,
Солидарны во всем и всегда.

И в радости, и в минуты печали,
И сплоченность наша крепка,
Мы поддержка друг другу и опора.
Устойчивы мы под напором врага.

Не прельщает нас богатство других,
Мы и сами в достатке, не обижены.
Не позволим унижить себя недругу,
И не сгинем смешавшись с чужими.

Не забудем мы наш клич боевой
Воззовем: Алаш! Алаш! Алаш!
Не оставим в забвении Коран,
Мусульмане, лишь Аллаху мы рабы!

Будем собираться в горах Каратау,
На святой земле славных предков!
Пусть опорой будет нам Всевышний,
Аллаху единому лишь преклоняемся!

Мы славные, крепкие дети Алаша,
Опора славных ханов — казахи!
Не надеемся мы на милость врага,
Стоять до последнего нам честь!

²⁸³ Рукопись шежире № 1611. тетрадь №1.

Не забудут героев потомки,
Не останется их прах в забвении.
Уповая на единого Аллаха,
Произнесем воззвание в переломные дни.

Исторические знания о прошлом существовали в народной среде и занимали важное место в общей структуре народного знания. О роли и значении знания истории известный средневековый казахский историк Мирза Хайдар Дулати пишет, что истории служат познанию жизни предшественников. «передают предания и рассказы о своих предках, приводят их как доказательство и придерживаются их; особенно тюркские народы, которые все речи, дела и большинство споров основывают на рассказах и преданиях своих предков»²⁸⁴.

Известный казахский историк XIX века К. Халид отмечал, что, историческая наука объясняет генезис мироздания, доводит сведения о жизни и деятельности разных поколений человеческого рода, сообщает о деяниях справедливых царей и кровожадных тиранов, а отсюда проистекают уроки истории²⁸⁵.

В интерпретации М.-Ж. Купеева этническая история Среднего жуза представляется следующим образом: От Каракожа — аргыны, от Аккожа — найманы, от Ақтамбердыкожа — кыпчаки, от Даракожа — коныраты. Есимкулкожа и Косымкожа родились от токал (младшей жены) Жанарыса. От первого исходят керей, а от последнего — уаки. Включая Таракты, составились они в «Жеті арыс», т.е. в семь арысов²⁸⁶. В именах родоначальников присутствует категория «ходжа», что свидетельствует о влиянии мусульманского сословия ходжей в составлении генеалогических моделей.

Наличие родовых пастбищ родовых групп, вошедших в состав Жетіру (союз семи родов) на территории Сарыарки, информаторы объясняют временем казахско-джунгарских войн, когда большое

²⁸⁴ Дулати Мухаммед Хайдар. Тарихи-и Рашиди, стр.31.

²⁸⁵ Халид Қ. Тауарих хамса шарқи. (Ауд. Б.Төтенаев, А. Жолдасов). Алматы, 1992. — С. 9.

²⁸⁶ Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі, стр.42

число кочевых родов пришли в смешение. В данном контексте важно проследить, какое значение вкладывается в обозначение “жуз” применительно к характеристике этносоциальной организации казахов.

В публикациях дореволюционных русских авторов обозначение и перевод значения “жуз” было неправильным, чаще всего передавали термином орда (Старшая орда, Средняя орда, Младшая орда). Лишь несколько позднее мы встречаем в историографии обозначения Старший жуз, Средний жуз и Младший жуз.

Согласно исследованиям Ж. Артыкбаева, жузы — своеобразное проявление древней триальной этнотерриториальной организации — появились в древние времена: триедиными были этнополитические структуры и правящие династии саков-скифов, гуннов, огузов, карлуков и многих других этносов Центральной Азии²⁸⁷.

Казахские генеалогические линии восходят к фигуре основных трех родоначальников жузов. Поэтому К. Халид отмечает, что «нассабы (знатоки родословных — М.А.) не могут достоверно сообщить о поколении предков далее уровня жуза»²⁸⁸.

Интересным представляется интерпретация по поводу формирования жузов у К. Халида: «Жанибек хан подразделил свой народ на две части: в одну определил принявших ислам, а в другую — не принявших ислам. Затем подразделил “мусульманских кочевников» еще на три части: Старший жуз, Средний жуз, Младший жуз.

У приближенного Жанибека хана Байкотан бия было девять сыновей: Уйсун от старшей жены, Аргын, Найман, Кынырат, Кыпшак, Уак, Керей — от второй, а от третьей — Алшын, Жаппас... Жанибек хан, подразделив сыновей Байкотан бия на три жуза, объявил во главе Старшего Жуза — Уйсуну, Среднего — Жалаира, Младшего жуза — Алшына с двумя братьями. И дано было им указание отзываться только по имени жуза, а не от имен мелких родов. Традиция эта продолжалась до времен Тохтамышы».

²⁸⁷ Артыкбаев Ж.О. Казахское общество: традиции и инновации, стр.35.

²⁸⁸ Халид Қ. Тауарих хамса шарқи.

Такой сюжет этногенетического предания имеет параллели с сюжетом о тюркском родоначальнике Огуз-хане или Уыз-хане. Сведения о нем представлены в трудах Рашид-ад-дина, Абульгази, Кадыргали Жалаири, М.-Ж. Купеева и других авторов, и связываются они по большей части с появлением традиции дуальной или триальной системы общественной организации кочевников.

«Из двадцати четырех ветвей сыновей Огуза одна половина относилась к правому крылу войска, а вторая половина — к левому...». Огуз отдал лук трем сыновьям, а три стрелы — трем самым младшим сыновьям и приказал, чтобы те племена, каковые произойдут от сыновей, получивших лук, называли прозвищем — бозук; значение «бозук» — ломать на части. Он положил это слово прозвищем... и наказал, чтобы войско правого крыла принадлежало этим трем сыновьям и их потомкам. Наименование же племен, которые произойдут от тех сыновей, которым он дал стрелы, Огуз обозначил словом Учук; оно происходит от слова «уч ук», т.е. три стрелы; он сказал: «Эти три сына и их потомки ведают войском левого крыла». И сказал: «...пусть правой руки выше, то дал я им лук, который равен степени падишаха; а стрелы, которые стоят на степени посланника, я дал тем, кто с левого крыла».

Шакарим пишет: «Когда хан Узбек, потомок Джучи, принял ислам, все, кто был в его улусе, и предки казахов, стали называться узбеками, а когда Аз-Жанибек отделился от хана Ногая, и народ наш последовал за ним, мы стали называться киргизами и казаками»²⁸⁹.

Отметим, что название местности «Бузок» находится ныне в окрестности современной Астаны.

Таким образом, образование жузов по К. Халиду и Ш. Кудайбердыулы связывается с именем Жанибек хана и эпохой династии чингизидов в степи. Оригинальная интерпретация происхождения трех казахских жузов как военной коалиции против внешнего врага, встречается в сообщениях информаторов: «Ақ арыс, Жан арыс, Бек арыс дейді. Осы үш арыстан өсіп-өніп үш үру ел болады. Үш жүз аталуының себебі жаудан қорғану үшін.

²⁸⁹ Кудайбердыулы Ш. Родословная тюрков, казахов, стр.43.

Үлкені Ақ арысқа бір жүз кісі шығар деп, ортаншысы Жан арысқа бір жүз кісі шығар деп, кішісі Бек арыстың тұқымына бір жүз шығар деп, сол себептен Ұлы жүз, Орта жүз, Кіші жүз аталған себебі қазақтың осы дейді. Қазақтың ұраны Алаш болған. Алаш атанудың себебі қазақ, қалмақ жарылып ел болғаннан-ақ бір-бірімен соғыса берсе керек. Қазақ бір кезде жеңе берсе керек, сонда қалмақ бұл «аланшы» болды деген екен дейді. «Аланшы» деген сөз қалмақша «жан алғыш» деген сөз екен дейді. Содан былай қазақтың алаш атану себебі бұл атты қалмақ қойған деп бір айтады».

Версия о происхождении жузов, свидетельствует о возрождении идеологии Алаша хана в период Казахского ханства. Тем самым, в данном случае мы наблюдаем процесс, когда степная историография в традиционном обществе выполняла важную в этой среде идеологическую функцию.

Из этого следует, что идея государственного единения идеологически подкреплялась в масштабе общего прародителя народа. В одном случае это связано с фигурой реального исторического лица Жанибек хана, в другом — с фигурой Алаша хана. Существует также генеалогические версии происхождения от Жумана (Шибан), Абулхайра и Белого Гуся.

Изучение традиции шежире подводят нас к заключениям о том, что шежире — сложившаяся традиция устной народной истории, в рамках которой осуществляли носители этой традиции свою социокультурную, идеологическую деятельность.

ГЛАВА II. ГЕНЕАЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА КАЗАХСКИХ РОДОВ

§ 1. Номенклатура генеалогических таксонов

Номенклатура этносоциальной терминологии выражающая всю эту структуру, отличается чрезвычайной полисемичностью. Поэтому шежире казахов представляет нам широкий круг традиционных терминов казахов, выражающих различные таксономические уровни родовой организации: ру, сүйек, үрім-бұтақ, жұрағат, жеті ата, ата баласы, аталас, бір топ, тармақ, ел, жұрт, күз, арыс ел, тайпа, түп и др.

По мнению Л.С. Толстовой, исторические предания генетически связаны с родоплеменными сказаниями, и они играли интегрирующую роль, будучи основной формой выражения мировоззрения и самосознания социально-этнических общностей.

Эти предания стали одним из проявлений общественной идеологии, выкристаллизовавшись обычно из устных рассказов очевидцев или участников тех или иных событий и получив в результате многократного повторения и отсеивания второстепенных деталей устойчивую традиционную форму, сообщали такие сведения для всей той общественной среды, в которой они бытуют.²⁹⁰

Наиболее удобным приемом для предупреждения ошибочного отождествления понятия “род” в его классическом значении и в значении “род у кочевников” видится нам сохранение и введение в научный оборот тюркского термина “ру”, а также терминов ата, ата баласы, арыс, жұрт, ел на тех основаниях, по которым широко употребляются понятия “журт”, “орда”, “эль”, “хан”, “султан”, “би” и др. Все эти важные понятия являются теми самыми терминами, которые выражают различные составные элементы этносоциальной структуры степного общества.

²⁹⁰ Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья, стр.19.

Чрезвычайно важно изучать генеалогическую структуру казахов по материалам шежиры, используя шежиру в качестве исторического источника. Недопустимо издание родословных без научного анализа, так как “иной читатель может подумать, что казахи до недавнего времени жили в условиях племенной организации. Это не только ошибочно, но и вредно для понятия истории казахского народа”²⁹¹.

“Ру” — “род” был основной таксономией в казахских родословных”, — пишет М.С. Муқанов. Этой номинацией и определялась принадлежность человека к определенному коллективу людей... “Ру” — “род” не имеет раз и навсегда определившегося места в традиции казахских родословных: в одном случае им определяют высшую таксоному (керей), в другом — производные от нее, а в третьих — более низшие градации²⁹².

Существуют традиционные термины, определения, которые выражают различные уровни генеалогии казахов и отражают этносоциальную основу общества. Самой элементарной ячейкой в социальной организации степного общества является элемент “отау”, выражающий семантически значение очаг-семья. Круг родственных семей до уровня двух или трех таксономических уровней образуют “аталас” — расширенная семья, родственники в трех поколениях.

Следующей таксономической категорией согласно казахских родословных является “жеті ата” или “ата баласы” — элемент этносоциальной структуры, выражающий родственность до седьмого поколения. Как пишет Л.С. Толстова, “бытование этого обычая было связано, прежде всего, с действием родовой экзогамии (запретом вступать в брак внутри своего рода), надо было отчетливо представлять своих предков в течение ряда поколений (7—9—11), чтобы по незнанию не вступить в брак с отдаленной родственницей по отцу, брак с которой считался столь же недопустимым, как и брак с родной сестрой”²⁹³.

²⁹¹ Муқанов М.С. Из исторического прошлого, стр.115.

²⁹² Там же, стр.39-40.

²⁹³ Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья, стр.23.

Иначе говоря, определение кровного родства касается именно семи поколений, в пределах которых запрещается кровосмешение. В характеристике родственных связей, в традиции изложения родословных существуют специальные понятия: ата, әке, бала, немере, шөбере, шөпшек, немене, туажат, жекжат, жүрежат, жұрағат, ұрпақ. Баба — дед; ата (әке) — отец; бала — сын; немере — внук; шөбере — правнук; шөпшек — пра-правнук; немене — внук правнука; Туажат — правнук в восьмом поколении. Далее: жекжат — девятое колено, жүрежат — десятое колено. Жұрағат — одиннадцатое колено, цифра, которая выражает значение абсолютного множества. Ұрпақ — потомки.

Эта схема обозначения поколений казахов показывает, что восьмое колено выражается понятием “туажат”, состоящее из двух словесных компонентов казахского языка “туа” и “жат”, т.е. “с рождения” и “чужой”. Это понятие выражает отмену кровного родства на уровне таксономии далее седьмого колена. Когда достигают восьмого колена, старейшины проводят церемонию, суть которого заключается в прилюдном объявлении, что представители двух общин теперь достигли уровня, при котором молодым разрешается вступать в брак. А если такое происходит, у казахов сей факт назывался «сүйек жанғырту», буквально: «обновить кость».

В пределах восьмого колена происходит изменение родственности из состояния кровного родства в состояние родства по кости — сүйек. Жеті ата или “семипоколенное” родство перерастает в уровень таксономии ру — “рода”. Так, казахи некоторых регионов, в частности Восточного Казахстана (казахи Косагацкого района Алтайского края РФ — М.А.) значение слова “ру” передают понятием “сүйек”. А. Самойлович пишет: «казахи передавали, что родовые свои деления казахи на Чуе называют не ру, а суюек»²⁹⁴.

«Ру» по шежире казахов представляют собой несколько (или множество) кровнородственных групп, выделяемых в категорию «ата баласы», синонимичное значение “жеті ата”. Относительно происхождения термина “ру” мы выдвигаем гипотетическое положение о его связи с понятиями “уран”, “урда” и др. А. Самойлович

²⁹⁴ Самойлович А. Казахи Косагацкого аймака, стр.307.

писал: «Казахи чуйской степи помнят свои боевые кличи (ураны). Ураном четырех родов группы каратай служит имя Барак; трех родов группы кара-герей имя Кабанбай; уран племени уак — Эркокше; уран племени керей — Абак»²⁹⁵.

Уран (боевой клич) заключающий в себе магическое имя предка возникает тогда, когда появляется необходимость объединения нескольких патронимических групп в единый элемент этносоциальной организации, символом которой должно стать общее знамя и боевой клич. Магическое имя становится нейтральной связующей нитью и символом родства в той же мере, как и создаются искусственные и фиктивные элементы в родословных, о которых будет сказано позже.

«Ядро казахского народа состояло из трех родов, подродов Узбекских, — пишет Ч.Ч. Валиханов, — но по самому свойству этого добровольного и свободного союза, обособливо если принять быстрое его увеличение до 1 млн народа в течение полувека, нет сомнения, что в состав его вошло еще немало чуждых Узбекам разноплеменных и разноименных родов, откочевавших по каким-нибудь неудовольствиям от своих соплеменников»²⁹⁶.

Это положение, о котором сообщает Ч.Ч. Валиханов, является, по мнению исследователя Э. Валиханова, попыткой обоснования тезиса о казахской государственности как своеобразном объединении родоплеменных структур в единое целое²⁹⁷. Во всей структуре родовых подразделений в этносоциальной организации казахского этноса, мы видим те элементы, которые в процессе консолидации образуют не только социально-экономическую или хозяйственно-территориальную общность, а общность, в первую очередь, политическую.

Разрабатывая проблему сущности этносоциального состава казахского народа, следует особенно выделить те необходимые критерии, с помощью которых можно выявить наивысшую, не замыкающую в этой структуре таксономическую единицу, за которой стоит значение государственности.

²⁹⁵ Самойлович А. Казаки Кошагацкого аймака, стр.310.

²⁹⁶ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., стр.160.

²⁹⁷ Валиханов Е. Чокан Валиханов и вопрос казахской государственности, стр.80-83.

Как отмечает исследователь Н. Алимбай, «другие, таксономически вышестоящие структуры — племя и жуз представляют собой потестарно-политические образования, которые следует охарактеризовать как особый механизм коллегиальной организации и реализации властных и управленческих отношений»²⁹⁸.

Проблема жузового подразделения, привлекающая внимание многих исследователей, содержит различные толкования по поводу этимологического значения “жуз”. Существует несколько вариантов интерпретации происхождения этого термина. По мнению одних, оно связывается со степной версией — преданием о трех сотнях джигитов, составивших казахский народ. По мнению других — со значением арабского слова “жузаа” — “часть, ветвь”.

В.В. Востров пишет: “Мы вполне разделяем точку зрения, что “жуз” — не “сотня”, не “сто племен”, а “часть”, “ветвь”. “Жузы” выступили в этот период как “часть” единого народа, связанного многими элементами политической, экономической, языковой и культурной общности», — отмечали исследователи²⁹⁹. Подобного мнения придерживается К. Халид: “Судя по тому, что три жуза из рассмотренной нами выше истории происходят от имен трех сыновей, что является исторической истиной. По-арабски “жуз” имеет значение “часть”. Поэтому вполне понятно и логично употребление этого понятия в значении “часть, группа”. Ведь арабское написание жуз’а, часто пишется как жуз, точно так же, как и написание слова “ногай” двоякое³⁰⁰.

Кроме того, существует отождествление понятий «жуз» и «дуз», в общем значении “степь” или “сторона”. Так, в этимологическом словаре казахского языка исследователь Ж. Доскараев указывает, что по его “мнению, слово “жуз” связывается с понятием жуз, дуз — “степь, сторона, пространство”³⁰¹. Такая этимология наиболее правильна. У казахов понятие “весь мир” передается словосочетанием «жердің жузі» или «дүние жузі», где в части “жузі” присутствует важный смысл — «пространство». Из этого

²⁹⁸ Алимбай Н. Община как социальный механизм, стр.59.

²⁹⁹ Востров В.В., Муканов М.С. Родоплеменной состав, стр.15.

³⁰⁰ Халид К. Тауарих хамса, стр.66.

³⁰¹ Қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігі, стр.39.

следует, понятие “жуз” имеет пространственно-территориальное обозначение.

Ұлы жүз — это не Старший жуз (род, племя), а Большая степь, соответственно, Орта жүз — Средние степи, Кіші жүз — Малая степь. Так, из трудов К. Халида стало известно, что существуют две географические области под названием Жетісу (Семиречье), один из которых Ұлкен Жетісу (Большое Семиречье) составляет восточную часть Тарбагатая, включая все открытое пространство современного Синьцзянь (кит. «новые рубежи»).

Применительно к изучению социальной организации казахского народа по шежире казахов нам необходимо проследить, какое значение вкладывается в обозначение “жуз”. Возьмем, к примеру, шежире казахов М.-Ж. Купеева, где он, в частности, пишет об истории Среднего жуза: «От Каракожа — аргын, от Аккожа — найман, от Ақтамбердыкожа — кыпчак, от Даракожа — конырат. Есімкулкожа и Қасымкожа родились от младшей жены (тоқал) Жанарыса. От первого исходят кереи, а от последнего — уаки... Включая Таракты, составились они в «жеті арыс» ел, т.е. в семь племен»³⁰².

Из этого фрагмента видно, что Средний жуз казахского этноса, включающий в свой состав шесть основных компонентов, характеризуемых в исторической науке до настоящего времени “племенем”. В шежире казахов существует генеалогическая схема, согласно которой родовые подразделения Старшего жуза происходят от общего предка — Ақарыс, Среднего — от Жанарыс, а Младшего — от Беқарыс.

К. Салғараулы пишет, что в различных вариантах шежире казахов при сохранении общей родословной схемы народа встречается подмена имени родоначальников трех жузов. Если в одном варианте указывается Ақарыс, Беқарыс и Жанарыс, то в другом варианте, соответственно — Байшора, Жаншора, Қарашора, а в третьем варианте, соответственно — Қаракелімбет, Сарыкелімбет, Ақкелімбет.

³⁰² Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі, стр.42.

В иных вариациях содержания шежире казахов встречается подмена окончания на “кожа” — Аккожа, Сарыкожа, Каракожа. Причины таких изменений в различных вариантах, по мнению исследователя К. Салғараұлы, требуют исследований³⁰³. Для обозначения племени в шежире казахов использовалось слово арыс, а для обозначения рода — ру и сүйек. Понятия “арыс”, “шора” имеют древнее происхождение, но до сих пор остаются в обороте. Двенадцать коныратовских племен («Он екі арыс қоңырат») — находятся в составе каракалпакского народа. Понятие «конуровские ногаи» очевидно имеют происхождение из этой этнической среды.

Исследователь башкирского шежире Р.Г. Кузеев пишет: “одной из главных черт внутренней организации кочевых и полукочевых народов Средней Азии, Казахстана и Восточной Европы в XVII-XIX вв. является многоступенчатость их родоплеменной структуры. Это легко подтвердить примерами из опытов исследований по истории и этнографии казахов, киргизов, каракалпаков, узбеков, туркмен, а также материалами по этнографии башкир... число звеньев в родоплеменной структуре указанных народов колеблется от трех до пяти”³⁰⁴.

Далее он отмечает, что это отражает не только объективную картину, но и вместе с тем слабую разработанность в историко-этнографической литературе принципов типологизации родоплеменных организаций у поздних кочевников. Число звеньев в родоплеменной структуре и их терминологическое обозначение, как отмечает Р.Г. Кузеев, зависят от объема информации, которой располагает исследователь, и от принятого им метода конструирования общей схемы родоплеменной организации данного народа.

Характеристика общественно-фундаментального значения генеалогических систем кочевых этносов, сделанной Р.Г. Кузеевым, не вызывает дискуссий и споров, он отмечает, что “разработка структуры родоплеменной организации упомянутых народов по “полной схеме” создает многоступенчатую генеалогию с иерархичной

³⁰³ Салғараұлы Қ. Қазақтың килы тарихы, стр.157-159.

³⁰⁴ Халид К. Тауарих хамса, стр.232-234.

соподчиненностью включенных в нее родственных образований различного порядка... в новое время, родоплеменная иерархия и сама генеалогическая структура организации общества были не более чем идеологической настройкой, отражающей бывшие генетические и политические связи, а также процессы этнической консолидации народа или его составных частей”³⁰⁵.

Попытка детальной характеристики и выяснения социально-идеологического значения основных уровней казахской родоплеменной структуры приводит нас к следующим заключениям. Самой нижней социальной ячейкой традиционного общества в материалах шежире представлено родовое подразделение “аталас”, представляющее собой семейно-родственную группу — экзогамное объединение относительно небольшой группы родственных связей, являющихся потомками предка в двух-трех поколениях, характеризующихся компактным расселением (в определенное количество аулов) и включенных в состав патронимического образования семипоколенного — “жеті ата”.

Следующий социальный уровень в этом обществе представлен родовым подразделением — “жеті ата”, или “ата баласы”, являющим собой экзогамное объединение семейно-родственных групп, потомков общего предка в седьмом поколении.

Функциональное значение этого звена родоплеменной организации наиболее точно охарактеризовано исследователем Н. Алимбаевым, который пишет: “семипоколенная” экзогамная форма самоорганизации жизнедеятельности номадов... выражает социокультурную, социально-экономическую, институциональную, экологическую необходимость такого способа существования кочевой общины. Вместе с тем, данная организация по своим основополагающим структурообразующим параметрам — экономическим, социальным, институциональным, культурным и т.п. — образуют пространство (в терминологии А.Ф. Лосева — социальный космос), обеспечивающее аккумуляцию и трансмиссию диахронной и синхронной информации, т.е. необходимую плотность и циркуляцию

³⁰⁵ Халид К. Тауарих хамса, стр.234.

инфосвязей (информационных связей) внутри социума, что является фундаментальным принципом существования этноса”³⁰⁶.

Социально и политически наиболее активным таксономическим уровнем в этносоциальной системе казахов представлен уровень казахского “род” — сүйек или ру. Ру образуется в результате объединения в совокупное целое сочетающихся родственными “родовыми подразделениями”, и представляет собой совокупность некоего количества патронимических единиц с образованием единого имени, общего названия, происходящего, как правило, от легендарного, но реального предка. Экзогамные отношения, как обычно, на этом уровне прекращались. Появлялись, очевидно дополнительные институты единого управления, более координирующего характера, способные представить политические и другие интересы такого рода объединения.

Следующий уровень этносоциальной организации казахов мы назвали бы термином — “арыс”, представляющий собой совокупность множества казахских ру. В шежире казахов родоначальниками жузов указаны три мифических лица — Ак арыс, Жан арыс и Бек арыс. Согласно историческому преданию, приводимому М.-Ж. Купеевым, племена Среднего жуза являются родственниками, так как являются кровными братьями, будучи сыновьями одного мифического прародителя — Жан арыс. Хотя они считаются родственниками, тем не менее, они располагают рядом собственных признаков — уранами (боевой клич), тамгой (мета для скота), особыми органами управления; представляя тем самым своеобразный субъект «конфедерации». В числе признаков — и “племенная” территория.

Государство тюрков формируется как “племенной” союз или кангломерация “родовых” объединений. Они составляют основу военной организации, а значит и фундамент государственности. Исследователь Р.Г. Кузеев отмечает, что “в ряде случаев трудно или невозможно отличить родовую организацию от племенной”³⁰⁷. “Особенно это касается тех образований, которые

³⁰⁶ Алимбай Н. Община как социальный механизм, стр.59.

³⁰⁷ Кудайбердыулы Ш. Родословная тюрков, казахов, стр.41.

не имели внутреннего родового членения, хотя, — пишет он, — мы руководствовались более или менее ярко выраженными особенностями в культуре”.

По мнению же М.С. Муканова, термин тайпа — “племя” как союз близких по своему происхождению родов мало употребим у казахов». «Более того, надо сказать, что тайпа, — пишет он, — в градации родословных часто означает одно из подразделений рода, и это, видимо, объяснено тем, что чужеродное слово не прижилось в среде казахов, так как оно было не вполне понятно им»³⁰⁸.

Нам бы хотелось отметить, что одним из определяющих признаков жуза является то, что в нее помимо родоплеменных сегментов не были включены субэтнические группы. Например, ходжи, сеиды, торе-чингизиды, сунак, колеген, толенгут, караша, курама, катаган, дурмен-барлас, баршылык, мангытай, ногай, кыргызелы, которые имели собственные обозначения в уранах (боевой клич), в тамгах (метах для скота), наименовании тамги и пр.

М.С. Муканов отмечает: “Эти три жуза были частями казахской народности, являвшейся высшей таксономической единицей в квалификации этноса ... дробились на племена, племена — на ветви и роды, роды на подроды, сегментирующиеся на общины во главе с эпонимами ... которые со временем могли превратиться в этноним рода”³⁰⁹. По заключению М.С. Муканова, все таксономические уровни образуют стройную систему, отражающую родоплеменную структуру казахского общества. Она сохранилась до начала XX века, хотя и в сильно трансформированном виде.

Градация таксономических уровней этносоциальной структуры казахского народа представлена в материалах шежире казахов: «аталас» — наименьшее “родовое подразделение”, состоящее из родственных в нескольких поколениях семей. Социальное пространство, образованное из семейно-родовых аулов; «ата баласы» («жеті ата») — “родовое подразделение”, состоящее из консолидировавшихся мелких “родовых” подразделений в рамках семи поколений; «ру», «сүйек» — “род”, патронимическое объединение

³⁰⁸ Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа, стр.64.

³⁰⁹ Там же, стр.92.

условно родственных семипокоренных групп, с единым ураном, тамгой и пр; «арыс» — “племя”, представляющее собой крупное “родовое” объединение, с подразделениями на правое и левое крыло; «жүз» — обозначение собственно географического пространства, где расквартирована этнополитическая организация, в триальной системе казах приобретает территориальное, политическое и социально-хозяйственное значение, она тоже «составлена» из «племенных» компонентов, но не включает субэтнические группы (торе, ходжа и др.).

Кроме того, наименования тюркских, казахских родов, их уранов (ключей), названия и обозначение тамг (родовых знаков), составляет целый комплекс специфических терминов, которые иногда переплетаются в своих значениях и смыслах. Так, например, наименования родовых таксонов «ойық», «тілік» в составе Ұлы жүз есть не что иное, как наименования меты, которая наносится на скот, в данном случае надрезы правого или левого уха овцы, тогда как обозначения наименования рода «ысты», «шанышкылы» есть название хозяйственных предметов, равно как и название «бағаналы», «балталы» в составе Орта жүз. Сравним: «істік» — вертел, используется в тех целях, чтобы опалить голову барана на костре; «шанышқы» — багор в виде трезубца, чтобы лучить рыбу в реке; «балталы» значит — подпоясанный топором.

Структура родоплеменной организации казахского этноса представляет устройство общественной, социально-политической системы тюрков-казахов. Изучение этих материалов шежире дают наилучшие сведения о социальных связях, структуре традиционного общества тюрков-коневодов. Именно тщательное исследование этой социальной системы могут дать те выводы, которые позволяют дать характеристику кочевническому социуму.

§ 2. Генеалогия как социальное пространство

Шежире — это социальный мир казахов, представленный в идеальном образе системы родства, обозначенный формулой «қарға тамырлы қазақ» («родственно-близкие казахи»). Этот

единонациональный мир состоит из трех составных структур родства — жұрт (обиталище, пространство) — өз жұрты (родные), нағашы (родственники по материнской линии), қайын жұрт — (родственники жены/мужа), и представляет форму внутреннего устройства казахского общества, содержание которого заключалось в этих внутривидовых отношениях и межвидовых связях. Все это звучит в виде всеобщей генеалогии.

В казахском языке прямое значение понятия «генеалогия» передается категорией «ата-тек», дословно: «истоки, корни предков». Востребованность и значение шежиры в культурной системе тюрков нельзя рассматривать однозначно, считая ее только, допустим, хозяйственной необходимостью или действием правил родовой экзогамии, что, в сущности, также не отвергается. Помимо этого не следует упускать из внимания особенное отношение казахов к предкам — аталар. Понятие «ата-тек» подразумевает сакральный смысл, так как историческая память у тюрков тесно связана с памятью о предке. Это определило и генеалогический приоритет изложения исторических событий. Память о предке свято как и почтительное отношение к аруахам. Только тот, кто достоверно знает свою генеалогию считается благородным — текті. Если он чтит предков, то и потомками он будет досточтим.

Знание родовых генеалогических начал сохраняется и в современном казахском обществе. Исследователь тюрков А. Сагалаев пишет: «На вопрос, к какому роду он принадлежит, любой алтаец и сегодня ответит, не задумываясь»³¹⁰. Правда, отношение к такого рода знаниям в обществе двойное: если одни склонны видеть в них проявление национального самосознания, реализуемое через ощущение принадлежности к определенной его составной части, то другие видят в них вредные пережитки прошлого, таящее угрозу раскола внутриэтнического единства.

Исследования генеалогического родоплеменного устройства необходимы в целях изучения истории, исторические данные по отношениям родства и свойства служат генеалогическим источником,

³¹⁰ Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, стр.5-6.

хотя в этих сложных генеалогических конструкциях присутствуют много внетаксономических элементов, которые вплетены в ткань генеалогии. Данный вопрос имеет прямое отношение к задачам историко-этнографических исследований, на основе этих материалов изучается традиционная система казахского общества.

Шежире казахов как исторический, мифологический сюжет, освещает особенности этносоциальной истории казахского общества времени Казахского ханства. В середине XIX века Ч.Ч. Валихановым была дана первая и наиболее точная характеристика генеалогического устройства казахского народа и социально-идеологических значений. Ч.Ч. Валиханов писал: «Вот родоподразделение казахов³¹¹ в том строгом неизменном порядке, как принято у них. Самый порядок разделения, обуславливающий собою право старшинства и силу племени, что и, по понятию казахов, выражается правом физического первородства предка, имеет большое значение в их родовом праве и принимается совершенно в генеалогическом смысле: посему форма отношений орд к ордам и родов одной орды между собой соответствует правам кровного братства, а отношения родов к своей орде — отношение сына к отцу, к старшему роду старшей орды — отношение племяннику к дяде, всего более характеризуется этот патриархальный родовой быт отношением в диспутах степных импровизаторов из разных родов о превосходстве и старшинстве своего предка»³¹².

Изучение шежире показывает, что материалы генеалогии, родства имели прямое функциональное значение, представляя идеологическую санкцию на действие механизма регламентирования на основе генеалогического принципа родства всех сфер общественной жизни тюрков-казахов. И. Бларамберг в первой половине XIX века отметил, что среди казахов Младшего жуза в народных собраниях казахов представители Алимұлы первые подают голос, первые делают определения, и принятие его одним родом дает остальным полную власть к общему согласию и исполнению; предположение же Младшим родом не обязывает к исполнению представителей

³¹¹ Слово «киргиз» намерено исправлено нами на правильное «казак».

³¹² Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. — Т.1...(203).

Алимулы. Как старейшим по первороду родоначальника своего, им везде и во всяком случае оказывают предпочтение³¹³.

Начало родства стало основой самоструктурирования саков, гунов, тюрков, казахов, и именно родовая структура придала форму и содержание хаотичному потоку событий во времени (истории и генеалогии) и беспорядчным расположениям в пространстве (родовой принцип социальной организации). Б. Юзефович писал, что казахи «насчитывают выше себя около четырнадцати поколений... можно было бы собрать более или менее полную таблицу казахских родословных, ибо каждый развитой казах знает свою родословную не хуже любого немецкого барона и гордится древностью рода»³¹⁴.

Родовая структура казахов есть то, что представляет нам родовые схемы в шежире. Они выражают родословные отношения и связи индивидов между собой и родом, с одной стороны, и государственными институтами, с другой. Здесь родовая структура не ограничивается пределами границ политической структуры государства или пределами социокультурной целостности этноса. Она основана на всеобщем принципе родства, который является культурной ценностью, символическим универсумом в пределах жизненного пространства кочевой цивилизации³¹⁵.

Таковы основные принципы существования и функционирования родовых структур в традиционном обществе казахов. В рассмотрении этой проблемы для нас в качестве отправной точки будет полезно понимание родовых отношений как наиболее значимой в социальной сфере и идеологии формы организации, самоорганизации и самосознания этноса. Шежире имело институциональное значение в том, что оно регламентировало идеологию этой социально-политической системы, представляя в полумифических сюжетах идеальные формы общества. Одним из примеров такой идеологии с генеалогическим началом в степной историологии является историческое предание об Алаша хане.

³¹³ Бларамберг И. Военно-статистическое обозрение земли киргиз-кайсаков Оренбургского ведомства. — СПб., 1848.

³¹⁴ Юзефович Б. О быте киргизов Тургайской области, стр.802-803.

³¹⁵ Жакин М.С. Функциональное значение родовой структуры, стр.42.

Сюжет предания в шежире М.-Ж. Купеева приведен под названием “Бұл қазақ қай уақытта үш жүз атанған” (О том, когда казахи прозвались тремя жузами). Предание имеет этиологическое значение, так как основной смысл излагаемого заключался в объяснении того, каким образом казахский народ составиля из трех частей. Этот миф исторического характера, текст которого считаю нужным привести здесь полностью (перевод текста мой — М.А.), по своему содержанию является этногенетическим, объясняющим генеалогическую схему казахов.

Итак, вот что сообщает источник: «400 тысяч крымчан, 300 тысяч румов-сульджуков, 100 тысяч оймауытов, 90 тысяч торгоутов, 400 тысяч каралмаков, каттысыбан, сто тысяч ногайцев после смерти Орманбет бия, ногайлинская страна впала в смуту от полосатого пегого двухгодовалого коня. Сохранилась с того времени поговорка “Ала тайдай бүлдірді” (“навел смуту, будто двухгодовалый пегий конь”). (Это событие имеет свою достоверную основу, связанную с событием, когда ногайцы отправили пегого коня-тай, который навел смуту среди многочисленных табунов калмаков, отчего последние прогнали ногайцев в Причерноморье и на Северный Кавказ).

На устах народа в свое время так и говорилось. В те самые времена и были Кундыкер, Кубан, Котан, Когам. Был и некий Майқы би, о котором говорится: “Түгел сөздің түбі бір, түп атасы Майқы — би”. Говорят, что он в своей жизни девять ханов пережил. В те времена один из сорока ханов по имени Кызыл Арыстан хан жил и правил в Бухаре.

При нем в день пятничного намаза пятнадцать муэдзинов призывали последователей пророка к молитве. И говорят, что минарет вначале был построен по велению Кызыл Арыстана. Не было у него детей. Но однажды он совершил поход в страну “Кызыл аяк” и вернулся с многочисленной добычей. Привел он оттуда невольницу, от которой родился ребенок. Однако тело того ребенка было покрыто пятнами, и старшая жена Кызыл Арыстана из зависти к наложнице сказала своему мужу: “Не следует нам полагаться на

это дитя. Вырастет он и взбаламутит народ ваш, как тот самый пегий двухгодовалый конь”.

Посоветовала хану, чтобы тот избавился от сына. Хан принял совет жены, не увидев в том злого умысла. Собрал своих сорок джигитов и повелел, чтобы они отвезли ребенка вместе с матерью далеко за реку Сырдарья, чтобы ни мать, ни ее дитя больше не вернулись обратно. Погибнут ли они там, выживут ли — на то будет воля божья.

Сорок джигитов так и поступили — переправились через реку, достигли гор Алатау и Каратау, там и оставили мать и ребенка. Вскоре мальчик вырос, стал кормить себя, одичал и не признавал никого вокруг. Ушел в степь, сделал из ветвей таволги стрелу и лук, стал очень метким стрелком, добывал себе дичь, тем и кормился. Однажды 12-летний мальчик повстречался в степи на охоте с сыном Майкы бия Уйсуну. Встретились и безмолвно разошлись.

Возвратившийся домой Уйсун батыр сказал отцу, что видел в тени дерева красивого мальчика, сказать что Луна, но со ртом, сказать, что Солнце, но с глазами. Человек, увидевший того мальчика был бы изумлен его слаженностью. Словом, удивительно красивый и прекрасный мальчик, разве что никто не осмелится подойти к нему близко. Единственный недостаток мальчика в том, что он немой.

Услышав об этом, Майкы би распорядился, чтобы отвезли его к тому мальчику на арбе, ибо он был хромым. А вместо коня в ту телегу впряглись люди. Сказал Майкы би, что он видел давно и сына Чингиза, что произошел от луча света, что хотелось ему теперь посмотреть на этого простого мальчика. Мальчик, не удостоивший вниманием Уйсуну, увидев Майкы бия, тотчас вскочил со своего места и приветствовал его такими словами: «Да будете вы в здравии, опора всех ханов и кормилец всех страждущих!». Майкы би в ответ: «И тебе салям, сынок! Будь всегда жив и здоров. Вижу я, достоин ты всякой чести, мой сын, да видно некому о тебе позаботиться. Иди ко мне, садись со мной рядом!» — и забрал мальчика к себе домой.

Велел поставить котлы, зарезать большую кобылу и пригласить народ с низовьев, зарезать иноходную кобылицу и пригласить народ с верховьев, зарезать пегую кобылицу и собрать народ с аймака. А после этого Майкы би назначил Уйсуну главным во главе ста лучших, сильных и могущественных джигитов, повелел им следующее: «Вот этот мальчик будет вам стрелой, впереди идущей, лицом вашим, будет знаменем вам. Пойдете вы за гору Каратау, за реки Шу и Сарысу, дойдете до гор Ультау и Кишитау, пройдя эти горы достигнете вы рек Каракенгир и Сарыкенгир, Айдахарлы, пройдете через земли Кудайберды, и там будете собирать дань. Острием вашего копья, силою ваших рук станете вы народом. И мальчик этот в один прекрасный день будет вашим ханом, а вы его народом». Будет ежели он ханом справедливым и мудрым, а народ, подвластный ему единым и смелым, тогда они смогут даже корабль пустить по суше, как в народе говорят. С тем он их и благословил.

Как сказал Майкы би, так и случилось. Отправившиеся в поход перевалили через гору Каратау, переправились через Шу и Сарысу и достигли тех земель, про которые говорил им Майкы би. Добыли они себе скот, не зная сна и ночи, добыли себе невест, не зная страха и разбив повозки. Разграбили попутно встреченный кош кочевавших в степи. Разбили 500 кочевых родов, разграбили все их имущество и стали жить да поживать. Да отчего бы не жить, коли приобрели богатство без покупки, жен себе без выкупа. И про все это прослышал однажды хан Кызыл Арыстан и отправил он послов к Котану, Когаму, Кундыкеру, Кубану и Майкы би. Слова его были следующие. «Почему вы позволили своему сыну присоединять к себе вольных джигитов и творить всякие дерзости?! Немедленно верните мне сына, а взамен можете взять что вам пожелается!».

Затем аксакалы, собрав еще сто джигитов во главе с сыном Котана Болатом, отправили их за первой сотней, чтобы они призывали их вернуться обратно. Однако эти посланцы — вторая сотня так и не вернулась, ибо первые сказали им: «Чего вам уговаривать нас, мы останемся здесь и сами здесь оставайтесь. Жизнь ваша

не в радость, лошади ваши живут всего пять лет, и джигиты не больше двадцати пяти лет, кроме курицы нет у вас другой птицы, ничем более не занимаетесь, кроме того, что возделываете землю. Жизнь ваша в тягость, работаете не покладая рук на сартов, доставляете им летом соль, а зимой топливо, променяли вы кинжалы на ложки, ушанку на тюбетейки, едите лепешку из пшеницы, пьете пустую просынную кашу, словом, жизнь ваша невольная!».

Выслушали то джигиты второго жуза, подумали и пришли к выводу, что нет в сказанном им лжи, а только одна правда и остались они. Но Кызыл Арыстан снова и снова отправлял гонцов и тогда сын Когама отправил еще сто джигитов во главе с Алшыном, а вместе с тем отправили со ста джигитами еще тринадцать аксакалов, так как в народе говорилось, что против сто тринадцати человек никто не устоит, даже если сойдется врагом весь свет. Однако и третья сотня (жуз) прибыв к первым двум, и увидев их вольную жизнь, соблазнилась свободой и обстроилась тут.

Собравшись все три сотни посадили пегого мальчика на пегий ковер “алаша” и провозгласили его ханом, дабы весь остальной мир убедился в том, что стали они народом единым и страной вольных и свободных людей. Произошло это на горе Улытау, а хана провозглашенного прозвали “Алаша-хан”. Тех, кто пришли первыми, во главе с Уйсунум, прозвали Старший жуз (Большая степь, сотня) — Уйсунум. Условились все они промеж собой, чтобы этот жуз — сотня снабжала войско и во время военного похода не воевали они, а составляли надежный тыл. Тех же, кто пришли вторыми во главе с Болаткожа прозвали “Орта жуз” (Средняя степь, сотня), а во время военных походов располагались они рядом с самим ханом. Прозвали Средний жуз — Акжол. И, наконец тех, кто пришли во главе с Алшыном и составили третью сотню прозвали Младший жуз (Малая степь, сотня) — Алшын, условились, что они всегда будут составлять передовой фронт в условиях военного похода. Вот почему и прозвались казахи тремя жузами — “три сотни”.

Приводя в пример историческое предание о Жанибек хане, К. Халид заключает о несостоятельности многих деталей сообщаемого

в народе. Так, он проявляет сомнение в истинности того, что существовал предок по имени Казах, и что народ казахский произошел от одного человека по имени Байкотан, так как не мог произойти от одного человека за шестьсот лет столь многочисленный народ. “Нассабы (так К. Халид называет знатоков родословных — М.А.) не могут достоверно сообщить о поколении предков далее уровня жуза, — пишет он”³¹⁶.

Ш. Кудайбердыулы пишет: “Когда хан Узбек — потомок Джучи принял ислам, все, кто был в его улусе и предки наши (казахские — М.А.) стали называться узбеками, а когда Аз-Жанибек отделился от хана Ногая, и народ наш последовал за ним, мы стали называться киргизами и казаками”³¹⁷.

В трех вариантах письменной интерпретации шежиры казахов в отношении появления жузового подразделения казахов существует двойное толкование. По К. Халиду и Ш. Кудайбердыулы оно связывается с именем Жанибек хана и временем чингизизма в степи, а по М.-Ж. Купееву жузовое подразделение относится к временам мифического Алаша хана.

Если придерживаться точки зрения исследователя Н. Алимбая о том, что “кочевническая историография, будучи органической частью механизма аккумуляции, передачи и трансмиссии межпоколенно-этнической информации в кочевой среде, выполняла очень важную и актуальную для данной этнокультурной среды идеологическую функцию”³¹⁸, то вариант, изложенный М.-Ж. Купеевым, может быть расценен как возрождение идеологии алашаханизма при Казахском ханстве.

Существует также и другой мифический сюжет, приводимый в трудах Рашид-ад-Дина, Абульгази, Кадыргали Жалаири, о появлении традиции дуального подразделения при Огуз-хане (или Уыз-хане).

“Из двадцати четырех ветвей сыновей Огуза одна половина относилась к правому крылу войска, а вторая половина — к

³¹⁶ Халид К. Указ. работы — М.А.

³¹⁷ Кудайбердыулы Ш.. Указ. работы — М.А.

³¹⁸ Алимбай Н. Община как социальный механизм, стр.58.

левому...”. Пояснение этого обстоятельства таково: у Огуза было шесть сыновей, а имена их следуют в таком разделении и порядке: Кун, Ай, Жулдуз, Кок, Тан, Тениз. Как это приведено в историях и как потом мы представим во всей полноте в дополнении к этой благословенной летописи, — Огуз завоевал все страны Ирана, Турана, Сирии, Египта, Малой Азии, франкские и другие; после того ... он возвратился в Ортаг и Кертаг, которые были его коренным обиталищем, журтом.

Когда Огуз прибыл туда, он созвал великое собрание, разбил золотой и чрезвычайно высокий шатер и устроил большое пиршество, такое, что, как рассказывают, на этом пиру забили девятьсот кобылиц и девяносто тысяч голов баранов. Он созвал всех жен, детей, эмиров, военачальников и всех их обласкал; в особенности он выделил в переизбытке благосклонности и ласки вышеупомянутым шестерым сыновьям...

По прошествии нескольких дней эти сыновья совместно отравились на охоту; нашли там золотой лук и три золотые стрелы; они принесли их отцу и спросили: “Как бы нам все это поделить?” Отец отдал лук трем сыновьям, а три стрелы — трем самым младшим сыновьям и приказал, чтобы те племена, каковые произойдут от сыновей, получивших лук, называли прозвищем — бозук (значение “бозук” — ломать на части).

Он положил это слово прозвищем... и наказал, чтобы войско правого крыла принадлежало этим трем сыновьям и их потомкам.

Прозвание же племен, кои произойдут от тех сыновей, которым он дал стрелы, Огуз обозначил словом Учук; оно происходит от слова “уч ук”, т.е. три стрелы; он сказал: “Эти три сына и их потомки ведают войском левого крыла”. И сказал: «пусть правой руки выше, то дал я им лук, который равен степени падишаха; а стрелы, которые стоят на степени посланника, я дал тем, кто с левого крыла»³¹⁹.

Как пишет М. С. Муканов, «деление племен на два крыла диктовалось семейно-брачной и военной необходимостью... такое деление сохранилось и в мирное время как форма административного

³¹⁹ Рашид-ад Дин. Сборник летописей, том 1, стр.85-86.

управления. Керей делились на две ветви: Ашамайлы и Абак, и это есть не что иное, как сохранение деления племени на два крыла. Такая форма племенного деления есть и в других казахских племенах: Аргыны делились на ветви Мейрам и Момын; Коньраты — на Коктынулы и Котенши...³²⁰.

Другие мифические сюжеты в шежире казахов показывают элементы фиктивного родства внутри объединения родов. Ч. Ч. Валихановым было отмечено, что “из племенных киргиз Абылай составил две волости под названием Жана-Киргиз и Бай-Киргиз, которые до сих пор существуют в Кокшетауском округе атыгайских родов”.

Как указывает М.-Ж. Купеев, среди казахов не были редкими случаи усыновления в составе одного рода представителей других родов и др. Так, среди казахов, в составе их генеалогических структур часто обнаруживаются калмыки, киргизы, мамындар, сабаншы, кусшы, естек-остяги, ногаи, сарты и др.³²¹

Подобные случаи были отмечены в работе С. Руденко, который писал: “Словом туыскан называют родственников: потомство — урым-бутак, ближайших потомков — журагат”. Поколение суйек определяется по кровному родству до семи отцов. Род — ру делится на ряд линий — “бір топ”, далее поколения определяются по имени предка и, наконец, делятся на суйек.

Казахи, происходящие из другого племени или рода, не утрачивают своего племенного происхождения. Так, например, аргын, усыновленный в роде найман, скажем в поколении каратай, носит имя каратай, но может жениться на любой девушке из поколения каратай. В тех случаях, когда данный род или племя принимает в свою среду целую группу иноплеменников, например, аргынов, последние сохраняют свое племенное название³²².

В «Шежире казахов» М.-Ж. Купеева приводится сюжет о том, как произошли поколения сырым и кушук среди рода басентиин аргынского племени: “Однажды путники из многочисленных

³²⁰ Муканов М.С. Из исторического прошлого, стр.24.

³²¹ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., том 1, стр.367.

³²² Руденко С.И. Очерк быта северо-восточных казаков, стр.59-60.

аргынцев встретили в дороге мальчика-сироту двенадцати лет и решили его отдать Басентиину. Оказалось, что мальчик тот родом из Ходжента, где он с другими детьми присматривал за ханзадой. Но случилось, что сын хана утонул однажды, а дети, которые были с ним рядом, из страха перед ханом решились бежать. И был тот мальчик из туркмен, из подразделения “балыкшы туркмен”. Затем в степи встретили те путники также молодуху с маленьким ребенком, и когда спросили ее о ребенке, то она ответила: “күшігім”, т.е. “мой дитеньш”.

Назвали ребенка Кушук, и соединили ту женщину с Басентином. Басентиин в свою очередь заметил, что его новая жена к тому же и беременна. Когда он спросил ее об этом, то она ответила: “Бұл менің айтпаған сырым (тайна)”, т.е. “это моя тайна, о которой я никому не поведаю”. Родившемуся ребенку дали имя Сырым. И оба они в последующем стали родоначальниками подразделения сырым и кушук в составе басентиинского рода аргынского племени. Из рода Сырым происходит знаменитый батыр XVIII века — Малайсары³²³.

Такова история происхождения трех родовых подразделений в составе рода басентиин, именуемые балыкшы туркмен, сырым и кушук. От Сырым происходят поколения Танаш, Жабык, Мурат, сыновья Мурата — Донен, Сегизбай, Сасык, Бестыбай, Тенизбай, Алтынбай. Сыновья Жабык — Болай, Самай, от которого — Сексенбай, Токсан, Досым.

Согласно шежире казахов, подразделения сырым, кушук и балыкшылы туркмен считаются произошедшими от Басентиина.

Элементы фиктивного родства в казахских родословных не являются редкостью и часто подтверждаются материалами научных экспедиций. Так, в составе каракесекского рода аргынского племени имеются поколения атыгай-караул аргынского племени.

Такие явления нашли объяснения в исследованиях Н. Аристова. А. Харузин писал: “... по словам Н. Аристова, влияние на группировку родов имели сильные и удачливые вожди, под властью

³²³ XIX ғасырдағы ұлттық тарихтану дәстүрі, стр.140.

которых собираются не только ближайшие их родственники, но и отдаленные по крови части родов и даже иноплеменники”³²⁴.

Н. Аристов в своих трудах указывает, что “роды и их подразделения у тюрков-кочевников находятся между собой в определенных, имеющих частью фиктивный, частью истинный кровно-родственный характер, соотношениях”³²⁵.

Генеалогические структуры, вкупе с преданиями в шежире казахов, выражали социально-политическое значение родовой системы как социально-политической организации в целях реализации идеологической функции. Генеалогическая система казахского народа, племен составлена из следующих структур:

- шежире Уйсун сообщает об уйсунском родовом объединении, их родословных знаниях, генеалогии семей, фамилий, составивших этот кангломерат, сюда включены родовые подразделения жалаиров, канглов, уйсун-дулатов. В составе Жалаир — Чуманак (три группы родов), Сырманак (четыре группы родов) Сиирчы, Канглы — Сарыканглы (пять групп родов), Караканглы (шесть групп родов), Шаньшклы (катаган), Албан, Суан, Сары-уйсун, которым соединились: Шапрашты, Ошакты, Ысты, Сргелы³²⁶.

- шежире Аргын сообщает о союзе семи племен — Жеті арыс, их родословных, знаменитых личностях, генеалогии родов, семей, фамилий, составивших аргынское родовое объединение в виде наиболее крупной корпорации: Аргын, Кыпчак, Найман, Конырат, Керей, Уак, включающих — Бес Мейрам, Момын, Токал-аргын, Кара, Сары, Кытай, Кулан-кыпчаки, Терстамгалы (Кетука, Елата), Сары жомарт (ергенекты), Толегетай, Сугуршы, Котенши, Коктен-улы, Ашамайлы, Уак, Абак.

- шежире Алшын сообщает о генеалогической структуре, истории образования родов, родословных фамилий алшынского союза в составе Алимұлы, Байұлы, Жетыру, в составе 12 родов Байұлы под общим именем вождя Кыдырқожа: Берш, Алау, Кадырқожа

³²⁴ Харузин Н. К вопросу о происхождении киргизского народа, стр.59.

³²⁵ Аристов Н.А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков, стр.393. Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі... (53).

³²⁶ Согласно М. Тынышпаева, стр.39.

(каракесек) Бейбакты батыр (3 рода): Байсары, Серкеш, Алим, Алаша, Шомен, Тана, Кызыкүрт, Маскар, Есентемир, Ысык, Таз, Алтын Жаппас, Адай, а также 7 родов Аргымак: Тама, Табын, Жагалбайлы, Керейт, Кердеры, Толеу, Рамадан³²⁷.

И.Г. Андреев называет следующие родовые подразделения казахов³²⁸: Ошақты, Шеруші, Қоңырбөрік, Қызыл бөрік, Үйсін, Шапырашты, Тобықты, Алтай, Бәсентиін, Қаракесек, Төртуыл, Атығай, Қанжығалы, Қарауыл, Шақшақ, Саржетім, Көкжарлы, Ақнайман, Тобықты, Қарауыл, Сегіз сары, Әлжан, Шанышқылы, Жалайыр, Қошқар, Қарпық, Жаныс, Матай, Қайнар, Буранайман, Садыр, Қаракерей-найман, Ашамайлыдан Есенбақты, Қумар, Ақ-сары, Ақымбет, Тоқымбет, Шимойын, Сырым, Сыбан, Ажы, Иманәлі, Абақтыдан Сарыбас, Жадым, Ширеуіш, Жастабан, Молқы, Қарақас, Меркіт, Көкшеқұс, Көлденен, Ұзын, Танабұға, Қарабалық, Құлан, Бұлақ, Бұлтын, Алтыбас, Шайлыяқ, Торайғыр, Қараша, Арық.

Следующие родовые подразделения казахов мы встречаем в работе Б. Юзефовича. Бегареса — родоначальник малой Орды. У Бегареса был сын Надиргужа, а у этого последнего — сын Джиенторе, от которого произошли семь родов киргизов Малой Орды. Роды эти имеющие родоначальниками семь сыновей Джиентуры: Тилеу, Джагалбайлу, Таму, Табын, Кирейт, Кердери, Рамадан. Материалы шежире содержат в себе сведения о генеалогии в виде рассказов, списков, схем, которые дают информацию о характере системы родства и свойства у казахов, казахских родах и племенах и субэтнических группах, а также известных исторических личностях народа. Особенностью казахской генеалогической традиции является счет поколений и родства по мужской линии, однако исследование показывает, что в генеалогических преданиях немало внимания уделяется и сведениям по женским персоналиям.

³²⁷ Согласно «Шежире казахов» С.Е. Тольбекова.

³²⁸ *Примечание.* Искраженные наименования родов мной исправлены в казахское звучание — М.А.

ГЛАВА III. ИСТОЧНИКИ ПО ГЕНЕАЛОГИИ ТОРЕ

§ 1. Происхождение тюркских династий

Все формы социальных связей, существовавших в прошлом в степной цивилизации казахов, в его социально-политической и идеологической системе, были сформированы теми традиционными представлениями, которые исходили из генеалогических концепций. В этой связи, генеалогия и ее данные превращаются в продуктивное средство познания истории и особенно истории ранних обществ.

С.Г. Кляшторный отмечает: «Общей особенностью тюркоязычных племенных объединений древности была их неустойчивость, мобильность, особенность легко адаптироваться в составе вновь возникающих племенных группировок. Только в рамках этнополитических объединений, созданных одной родоплеменной группой (династией), интегративные процессы приобретали некоторую стабильность, а, казалось бы, хаотические миграции — направленность»³²⁹.

Такая характеристика роли династий, называемые С.Г. Кляшторным “родоплеменными группами”, отражает механизм действия социально-политической структуры кочевников не только древности, но и более позднего времени.

Многовековую политическую историю тюрков мы могли бы смело представить как истории сменяющихся в степи династических или политических “родоплеменных групп”. Именно массы родовых объединений во главе с верховенствующей династической группой образовали всю социально-политическую сферу общественной системы тюрков.

Что же касается казахов, то можно отметить, что их социально-политическая история представлена генеалогическими структурами правящей элиты из числа династии джучидов; казахские ханы в своей родословной восходят к фигуре родоначальника.

³²⁹ Кляшторный С.Г. Формирование древнетюркской, стр.16.

Наличие наследственной власти и существование династической группы рассматривается кочевниковедами в качестве одного из главных признаков государственности.

О форме государственной организации кыпчаков исследователь С.М. Ахинжанов пишет: “в предмонгольское время в кыпчакском обществе появляются предпосылки для создания раннефеодального государства. Атрибутом такого строя является наследственная власть. В Дешт-и Кыпчаке нами прослежены, по крайней мере, две единственные линии”³³⁰.

По мнению исследователей Г.Е. Маркова и Н.Э. Масанова, природа политической организации кочевников такова, что в силу внутренних факторов формирование крупных политических объединений содержало в себе противоречия диалектического характера, когда система жизнеобеспечения требовала дисперсности (рассеянного состояния), а политическая организация — интеграции номадов³³¹.

Потребность в политической организации у тюрков-кочевников существовала и ее появление, так же, как и исчезновение, было связано со сложением наследственной имперской аристократии, обязанной военной государственной службой. Государственная структура тюрков представляла собой политическую консолидацию родов при наличии именитого рода с правом политической власти.

Так, политическая структура кыпчаков состояла из кыпчаков, ймеков, югуров, уранийцев и др., а во главе ее находились представители племени Ильбори. “Основателем крупного политического объединения донских кыпчаков стала династия Шарукан, или дракон-змея”, — пишет С.М. Ахинжанов³³².

Точно такое политическое явление представляло собой “в послемонгольское время Ак Орда — первое государственное объединение, возникшее в восточном Дешт-и Кыпчаке, его основу составляли кыпчаки, найманы, аргыны, уйсунь, карлуки, керей

³³⁰ Ахинжанов С.М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана, стр.279.

³³¹ Марков Г.Е., Масанов Н. Э. Значение относительной, стр.94-95.

³³² Ахинжанов С.М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана, стр.278.

(керейты), коныраты, мангыты, канглы... Правящая династия происходила от Орда Иджена (Орда Ичена) — старшего сына Джюши хана (Джучи хана). Представители этой династии правили в такой последовательности: Орда, Сартактай, Коинчи, (Куинджи), Баян, Саты-Бука, Ерзен, Мубарак, Симтай (Чимтай), Урыс хан, Куырчик (Куйричак), и Барак”³³³.

Материалы шежире казахов содержат сведения о существовании в истории степи широко известных фигур, таких как Алаша хан, Уыз хан, Жошы хан. Такие исторические фигуры являются, согласно известиям степной историологии, лицами, положившими начало политическим династиям, их основателями. Сведения о тех или иных правящих династиях и их ветвях сохранялись в придворно-средневековой, среднеазиатской историографии. Следует отметить, что генеалогические знания об истории династий в средневековое время имели большое значение; именно родословное наследственное право могло санкционировать право на политическую власть.

Генеалогические знания династийного содержания в степной историологии носили в некотором смысле институциональное значение. Каждая династийная хроника “регламентировала”, обосновывало социально-политическое устройство степи. Функциональное значение их заключалось в санкции на изменения, в регулировании наследственного права на политическую власть.

В степи носители устной исторической традиции предавали широкой огласке родословные ханов, султанов известных как торе, чингизиды, джучиды. Книга Ш. Кудайбердыулы называется «Родословная тюрков, казахов и ханских династий». Почти треть работы К. Халида отведена изложению династийной истории и истории политической власти в степи. Особенно большое внимание генеалогии казахских ханов было уделено М. Тынышпаевым.

Знатное происхождение чингизидов обрисовывались различными титулами и званиями, подобные, как — хан, торе, султан, ханзада. В казахском обществе все чингизиды именовались торе, а родословная чингизидов «Төрелер шежіресі»³³⁴.

³³³ Ахинжанов С.М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана, стр.278.

³³⁴ Хандар, сұлтандар нәм төрелер шежіресі. Шежіре — қастерлі қазынамыз.

Ч.Ч. Валиханов пишет: “Калмыки и киргиз-кайсаки по происхождению разделяются на белую и черную кость. У калмыков и киргизов владетели (белая кость) и народ (черная кость) по происхождению принадлежат к двум различным началам. К белой кости принадлежат нойоны и зайсаны (у калмаков) и султаны — потомки Чингиз-хана (у киргизов); по мнению народа, они происходят от солнечного света и, следовательно, благодаря их абсолютной сверхъестественности, божественному происхождению пользуются властью и уважением”³³⁵.

Династийные истории ханов в основном носили характер письменной фиксации, которые были представлены в многочисленных средневековых придворных историографиях. Истории ханских династий — это, в первую очередь, история генеалогии аристократических групп, происходящих от конкретного исторического лица вроде Чингисхана, который распространил свое политическое влияние на большое этническое пространство и по этой причине оставил священное право наследования политической власти.

А изначальные представления народных масс о сакральности власти и их вера в установление политической власти, вера в то, что властелин наделен этим правом “сверху”, долгое время априори правонаделяла наследников на политическую власть. Функция шежире, как династийного генеалогического знания заключалась в том, что оно закрепляло память о личности, стоящей у начала аристократической ветви.

Мы уже отмечали, что согласно казахским преданиям, в шежире Чингиз-хан был в отшельничестве среди казахов, и, если так можно выразиться, возвысился. Поэтому И.Г. Андреев в XVIII веке писал: «в старинной татарской истории нашел я, что Чингисхан прогнан был по ненависти своих братьев Будунчара, Каинчара и Салчуга, который, взяв с собою трех человек, ушел в Черную гору к казакам, наказав своей матери, что ежели будут его искать, чтоб его там искали; по принятии же его казаками или, лучше, киргисцами, сделали они его ханом»³³⁶.

³³⁵ Акишев К.А. Государство тюркоязычных народов, стр.19.

³³⁶ Андреев И.Г. Описание Средней Орды киргиз-кайсаков, стр.25.

Возьмем для примера фигуру Чингиз-хана, к которому восходит генеалогия казахских ханов и вследствие этого — отраженная в шежире. Исследователь В.П. Юдин пишет: “чингизизм был мировоззрением, идеологией, философией, санкцией общественного строя и структуры социальных институтов, политической и правовой системой,³³⁷ т.е. династийная генеалогия Чингиз-хана — это не просто некая родословная, а есть по сути политическая и идейно-религиозная концепция. Представляет собой отнюдь не первое и не последнее явление. Генетически с ним связывается и скифский миф о Таргитае, по сообщению Геродота, заложившего начало социального устройства саков, а в последующем — и величие хунну, государственность которых была усилена Модэ шаньюем.

Политическая концепция тюркских каганов исследована в этом отношении лучше, поэтому сошлемся на этот опыт. Л.Н. Гумилев пишет: «основным характерным признаком социальной структуры каганата династии Ашина было совмещение военного и племенного строя... Созданная тюркютами (түрғыт, торғауыт) социально-политическая система была для VI века лучшим, хотя отнюдь не окончательным, разрешением назревших политических задач: она обеспечивала на несколько поколений преобладание тюркютов в степи, и она же обусловила их гибель»³³⁸.

Социально-политическая история кочевых государств, политическая система тюрков была лучшей не только для VI века. Эта система оставалась действенной в государствах тюрков: кыпчаков, кимаков, огузов, в государстве монголов, традиция сохранялась в устройстве казахов, калмыков, ногайцев.

Политическая система, о которой идет речь, отличалась такой структурой, когда право политической власти остается исключительно за представителями одной определенной династии, за редким исключением, когда происходила “узурпация” власти со стороны усилившихся лидеров других элементов социальной структуры кочевников — родоуправителей или “племенных” предводителей.

³³⁷ Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая. — В кн.: Утемиш хаджи. Чингиз-наме..., стр.19.

³³⁸ Гумилёв Л.Н. Древние тюрки, стр.63.

Шежире казахов часто концентрирует внимание на подобных случаях. Тимур, которому удалось взять в руки политическую власть, попытался создать новую династию с правом наследования власти. Прославившийся не иначе как “Потрясателем Вселенной” Тимур продолжал оставаться эмиром, не добившись титула хана. Поэтому в шежире казахов М.-Ж. Купеев пишет, что “Эмир Тимур, поработивший столько стран и народов, был простого происхождения, поэтому он не стал ханом. В прошлом, когда Эмир Тимур гураган, завоевавший многих народов, изводил чингизидов во множестве, и тогда на ханское место вновь избирался чингизид-торе”³³⁹.

Как было отмечено Ч.Ч. Валихановым, “у киргизов народ и бии, родовые их старейшины, как происходящие от смертного человека, составляют черную кость — простой народ”, которая не имела права политической власти³⁴⁰.

Однако случаи узурпации власти племенными биями имели место в политической истории кочевников. Одним из таких узурпаторов стал Едиге би, о котором Ч.Ч. Валиханов писал: “этот Идиге, тот самый Идиге, Эдеку и Идигей, о котором говорится в ярлыке Тохтамышша, тот самый бек-мангаб и темник, который разбил Витовта при Ворскле и управлял ордой безотчетно при четырех ханах”³⁴¹.

Однако эта политическая система должна была найти объяснение праву власти “узурпаторов”. Такого рода объяснением стало то, что династийная генеалогия начинает претерпевать изменения, которые выражались в создании искусственной, фиктивной генеалогической конструкции.

В случае с эмир Тимуром это происходит двумя путями: первое — тем, что объясняется “гураганом”, т.е. зятем чингизидов; второе — тем, что он из уру Барлас, что генеалогически его сближает в происхождении с Чингиз-ханом. В шежире казахов, донесшем нам устную интерпретацию, представлена такая конструкция: Кажул и

³³⁹ Көпеев М.Ж. Атасының аты бiлiнбей өзi аты шыққан ерлер, стр.77.

³⁴⁰ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., стр.335.

³⁴¹ Там же, стр.201.

Кабыл были близнецами и сыновьями Тумена. Кабул — прадед Чингиз-хана, а Кажул — прадед Эмир Тимура³⁴².

Другим примером в анализе случаев “узурпации” власти при чингизидах может стать, история Едиге бия, который не менее широко известен в историях, нежели Тамерлан. Едиге был известным временщиком Золотой Орды, не относящимся к династийной генеалогии чингизидов. И подобно тому, как создавалась искусственная конструкция родословной Эмир Тимура, существует миф о происхождении Едиге.

В «Шежире казахов» М.-Ж. Купеев пишет: “У наших казахов знаменитых и прославленных батыров было трое. Один — Ер Едиге, другой — кара Кыпчаковец Кобыланды, а третий — Шора батыр из Тама. Эти трое из тех, кто откочевали сами по себе (өз бетімен көшіп-қонып жүрген жандар). Раньше многие кария часто говорили об Ер Едиге в стихах.

В те далекие времена, когда еще казахи не прозвались тремя жузами и были еще не едины (елдігі, жұрттығы көзге білінбей жүрген күнде), жил среди казахов некий диуана по имени Баба Тукты Шашты Азиз. Обитал он в Каратауских горах, у подножья горы Мынжылкы, где был родник, который представлял ему удобства в совершении священного омовения. Проводил все свое он время в молитвах. Случилось однажды, что шел он к воде и увидел там трех нагих купающихся девушек. Диуана, коему не доводилось видеть раньше обнаженную женщину, потерял сознание. И одна из тех девушек упала в обморок. Оказалось, что девушки те были пери. Обратились они тут же в лебедей и улетели, забрав с собой третью в беспамятстве. Царь пери, увидев свою дочь, обратился к шаманам и колдунам. Гадальщики сказали, что на его дочь пал взор святого из людей и вылечить ее может только тот, кто стал причиной беспамятства этой девушки. Отправил царь к Диуана посланников с просьбой о том, чтобы он вылечил его дочь, а он отвечает:

- Нет мне дела до твоей дочери и до тебя! Испортили воду, которой я совершал омовение, потеряв сознание, я упустил время

³⁴² Көпеев М.Ж. Атасының аты білінбей өзі аты шыққан ерлер, стр.77.

молитвы, тогда как прежде мне никогда не приходилось быть грешным в этом. Поэтому пусть царь пери восстановит то, что я упустил.

Царь пери, услышав ответ, решил соединить их, если он вылечит ее. Отвел он свою дочь к нему и выдал за него замуж. Но не смогли они ужиться и расстались. Родился у них мальчик, которого они оставили у родника. Нашел того мальчика некий человек и отнес его в Туркестан к ногайлинскому хану Тохтамышу...³⁴³.

В этом генеалогическом мифе с чудесным происхождением героя, в качестве которого выступает реальное историческое лицо — Едиге, поставлена задача сакрализации личности, что в свою очередь влечет придание священного характера его власти. Таким же образом составлен миф о происхождении Тимура гурагана, согласно которой Тимур родился после того, как его мать была уже мертва и похоронена; что Тимур родился в могиле, и был подобран сестрой своей матери.

Происхождение же династии Ашина тюрков, как всем известно, связывается с тотемическим мифом, в котором в качестве прародительницы представляется волчица. История происхождения праматери Чингиз-хана, зачавшей его от луча света, ранее нами рассмотрена.

Афинский философ Критий в VI веке до нашей эры говорил, что люди выдумали богов, чтобы внушить другим страх и заставить их выполнять законы. Когда в евразийских степных пространствах идет возвышение одной династии, заявившей свое право на власть, а после воцарения этой династии, создается священная история с чертами идейно-политической и религиозной концепции. В последующем она выполняла функцию санкционирования самой легитимности власти, когда династийная генеалогия определяет последовательное право лиц на ханство.

Например, исследователь В. Карibaев ставит проблему в причинах фальсификации генеалогии казахских ханов представителями другой ветви джучидов — шейбанидами, когда в одних родословных казахские ханы происходят от старшего сына Джучи — Орда

³⁴³ Кудайбердылы Ш. Родословная тюрков, казахов, стр.91.

Ежена, а в других казахские ханы представлены в происхождении от младшего сына Джучи — Тукай Тимура³⁴⁴.

Разница заключается в том, что Шайбан является пятым сыном Джучи, тогда как Тукай Тимур — пятнадцатым, что, конечно, меняет право старшинства в пользу шейбанидской династии. По мнению исследователя Б. Карибаева,³⁴⁵ такого рода фальсификация, в которой усматривается прямая заинтересованность и инициатива шейбанидской династии, преследует целью отказать в праве старшинства власти казахских ханов.

Из этого примера видна идеологическая значимость династийных систем. В чем же заключалось функциональное значение шежире в части династийной истории?

Характеризуя социально-политическую систему тюрков при династии Ашина, Л.Н. Гумилев пишет: “сын и наследник Иль-хана Бумына-Кара Иссык-хан умер в начале 553 года, пережив своего отца всего на полгода. Сын его, Шету, был отстранен от престола. Власть перешла в руки второго сына — Бумына-Кушу, принявшего титул Мугань-хана.

При нем было положено начало внешнеполитическому могуществу тюркского каганата, установлена удельно-лествичная система, благодаря которой тюркская держава могла больше ста лет удерживать первенствующее положение в Азии и соперничать с великими державами VI-VII вв.»³⁴⁶.

По мнению Л.Н. Гумилева, весь смысл такой политической системы заключался в том, что Тюркская держава, созданная “длинным копьём и острой саблей” и вобравшая в себя все покоренные племена кочевников на пространстве от Едиля до Желтого моря, могла быстро распасться из-за сепаратистских тенденций.

Происходили частые выступления против династии Ашина, представлявшие опасность для целостности державы. Для государства был нужен наместник с достаточной военной силой, но не было уверенности в верности самого наместника.

³⁴⁴ Көпеев М.Ж. Таңдамалы... Т.2...(79).

³⁴⁵ Кәрібаев Б. Шайбанилік шежіре, стр.27.

³⁴⁶ Гумилёв Л.Н. Древние тюрки, стр.57.

Л.Н. Гумилев пишет: «Правда, можно было назначить наместником родственника, но это не спасало положения, так как войны между родственниками никогда редкостью не были. Тогда была принята удельно-лествичная система. Идея ее была проста: раз добрые чувства и личные качества наместника не могли служить гарантией верности, надо было создать заинтересованность, которая бы привязала его к центральной власти. Удельно-лествичная система устанавливала очередность наследования престола. Согласно закону Мугань-хана наследовал не сын отца, а младший брат старшего и старший племянник младшему дяде. В ожидании престола принцы крови получали в управление уделы»³⁴⁷.

Функция генеалогии заключалась в том, что оно ориентировало общество на последующих представителей этой династии, которые должны были прийти к политической власти, то есть санкционировала саму власть.

Все существующие придворные историографии в описании истории среднеазиатского региона не оставляют в стороне династийные генеалогии. Исторический труд Рашид-ад Дина, появившийся как продукт, заказанный правителем Улджейту-хана, в большей своей части является изложением генеалогии чингизидов.

Рашид-ад-Дин пишет о том, что Чингиз-хан «сделал мир одним государством, а сердца его обитателей — единомышленниками; очистив территории государств от власти тиранов-узурпаторов и от жестокости наглых захватчиков, он оставил их своему имени-тому роду и своим великим преемникам. Благоприятное влияние небес заключило с ними вечный союз и бесконечно нерушимый договор»³⁴⁸.

Все последующие письменные придворные генеалогии (шежире ханов) касались фиксации родословных чингизидов. Исследователь В.П. Юдин рассматривает в чингизизме помимо политической и идейно-религиозной концепции особенное мировосприятие. По его мнению, «тюрко-монгольские народы поставили в центр своих представлений о происхождении мира действительную или мнимо

³⁴⁷ Гумилев Л.Н. Древние тюрки, стр.57.

³⁴⁸ Рашид-ад Дин. Сборник летописей, том 1, 103.

генеалогическую историю рода Чингиз-хана, центральной фигурой которой был сам создатель империи...

Генеалогические представления тюрко-монгольских народов были увязаны с данными о генеалогической истории Чингиз-хана. Их родословные были сплавлены в единое целое с родословными более “поздних” племен и генеалогией Чингиз-хана, его предков и потомков и образовали “стройную пирамиду”, в которой нашлось место всем подлежащим учету чингизизмом кочевым племенам Евразии». ³⁴⁹

В сущности, шежире казахов в части генеалогических структур всегда охватывает две категории родословных: родословные возвысившихся групп (торе, ходжи и пр.) и остальных социально составляющих кочевого общества родов.

§ 2. Шежире казахов о джучидах

Значение шежире как санкционирующего института проявлялось в обосновании права политической власти на принципах старшинства той или иной династийной ветви. Генеалогия элиты «ақсүйек» имеет большое значение при изучении политической истории кочевников. Рассматривая вопросы истории государства тюркоязычных народов, исследователь К. А. Акишев отмечает, “что при изучении социальных и политических систем кочевых обществ необходима разработка своей методологической основы познания, выработка своих ориентиров и индикаторов оценки уровня развитости и специфики функционирования государственных образований» ³⁵⁰.

Из этого следует, что к исследованию этой проблематики нужно привлекать все данные, в т.ч. материалы шежире казахов. Вот наиболее популярный сюжет о фигуре Джучи хана, старшего и любимого сына Чингиз-хана, основателя крупной генеалогической ветви чингизидов, как его зафиксировал в своем шежире М.-Ж. Купеев, приведем его здесь подробно (перевод текста мой — авт.):

³⁴⁹ Утемиш хаджи. Чингиз-наме, стр.17-18.

³⁵⁰ Акишев К.А. Государство тюркоязычных народов, стр.16-20.

«Единственный сын Алаша хана Жошы, направившись однажды на охоту, встретил в степи куланов, и когда лошадь Жошы хана нагоняла куланов, Жошы, не удержавшись в седле, упал. Неудачное падение привело к гибели Жошы, а сопровождающий его джигит исчез бесследно.

Хан и его люди, не дождавшись Жошы с охоты, были обеспокоены. Весть о смерти ханского сына донес до хана мастер кюя Китбуга на домбре в форме мелодии печали, в котором звучали слова “Алашахан, Жошыхан, хромо́й кулан задавил и убил, свершилась воля Всевышнего”. Услышав эту скорбящую мелодию, хан сказал: «Изменился звук твоей домбры, Китбуга. Понял я смысл того, что ты хочешь донести: “Алашахан, Жошыхан, хромо́й кулан”. Ведь не глуп я, свершилось непоправимое».

После этих слов хана народ был взбудораженный, все поспешили заявить, что слышали эту печальную весть от самого хана, ибо хан обещал снять голову того, кто первым сообщит об этом.

Было то время года, когда самки куланов приносили жеребят, время “кулан шуы”. Хан распорядился, чтобы всех только что родившихся ягнят, жеребят, телят, верблюжат не допускали к своим родителям, с тем, чтобы они скорбели так же, как и он сам. А сам, отказавшись от еды, отвернулся от всех.

Но был хан Алаша справедлив до конца. Если приходили люди к нему с просьбой разрешить их тяжбу, даже среди ночи хан прерывал свой сон. А если приходили во время обеда, то хан тотчас откладывал все в сторону, чтобы справедливо рассудить этот спор. Зная об этом, жена его пришла к хану, находящемуся в трауре, и сказала, что пришли люди с судебной тяжбой и просят рассудить их. Хан, тотчас встав, спросил о причине спора. Жена сказала: «Таксыр! Когда я спросила их о причине, они ответили, что один из них является путником со стороны, а другой — наш Жонбас. Путник жалуется на то, что когда он уезжал в дальнюю дорогу, то оставил Жонбасу слиток золота величиной с голову лошади. А вернувшись, не может получить свое золото обратно, потому что Жонбас не возвращает его, объясняя так: «раньше было твое, а теперь я и сам привык к нему».

Хан рассудил так: нужно быть верным слову и договору. Нечего Жонбасу поступать так несправедливо. Пусть вернет то золото хозяину. Стороны поступили бы так, как их рассудил хан, но при этом они сказали: “Если хан не держит своего слова, то будет он подобен простолюдину, а ежели простолюдин не сдержит своего слова, то будет он подобен бабе”.

В споре был смысл, что сына хану дал Всевышний, а теперь сам же забрал свое создание к себе, к чему тебе хан обижаться на Всевышнего. Обида твоя хан, Всевышнему нипочем. Понял это хан и сказал людям: «Поистине вы правы, а я не прав. Отменяю я свое распоряжение, отпустите ягнят, жеребят и прочий молодняк». Но одна верблюдица не хотела принять своего верблюжонка. Хан: «Буду я повинен в гибели этого верблюжонка, если верблюдица не примет свое дитя. Кто сможет сделать так, чтобы верблюдица не отказывалась от своего верблюжонка, получит от меня вознаграждение в виде девушки в жены без выкупа калымом!».

Мастер домбрового кюя Китбуга, взяв в руки свою домбру, принялся тогда наигрывать мелодию, в котором говорилось о постигшем хана несчастье, о смерти Жошы, услышав которое прослезилась люди. Услышали то даже все домашние животные и верблюдица в том числе. Верблюдица та, услышав кюй, приняла верблюжонка.

Время, когда Алашахан был ханом, знаменателен тем, что казахи стали известны с того времени казахами. Он объединил казахов, прочно обустроил их на своей земле. С того времени казахи с ураном “Алаш”, дети Қазақбая, в случае, когда случится спор, тяжба, столкновение, стоит только услышать “алаш, алаш!” готовы были двинуться всем скопом. После этого казахи были под главенством хана Аз Жанибека. Время то было таковым, что казахи жили своими правилами и законами, сами по себе. Из Старшего жуза был датха из Уйсунув, а котермешчи-помощником его из Жалаирского племени. Так говорят в народе. На первый взгляд это неправдоподобно, но с другой стороны это одному богу известно».

К. Халид, предприняв попытку систематизации династийной генеалогии Чингиз-хана, подразделяет правившие династии на следующие периоды:

I период — со времени Бату, основателя Сарая, до Келдибек хана, за 138 лет правили 17 чингизидов (1207-1345)

II период — со времени Шайбана, сына Джучи, до времен Хайдар хана, за 123 года (1233-1356) на степных пространствах Мавераннахра и в городах ханами были 16 человек.

III период — со времени Абакана, сына Толюя до Нушаруана, почти столетнюю власть (1249-1342) этой династии на престоле в Иране осуществили свою власть 18 человек.

IV период — со времени Хызыр-хана до времен Базаршы хана, едва ли за 20 лет (1345-1362(63)) 16 ханов.

V период — со времени Орыс-хана до времени Шаяхмет хана, за 117 лет правления (1362-1491) династии Орыс-хана свою власть осуществили 16 человек. Гохтамыш не относился к династии Орыс-хана.

VI период — династия аштарханидских ханов от Куйыршык хана с 1382-83 гг. До Даулетберды-хана, до 1574 г. За 190 лет правления этой династии свою власть осуществили 20 ханов.

VII период — династия сибирских ханов с центром в Тобольске от Мухаммед хана с 1380 г. до Есим хана, до 1600 г. За 220 лет существования династии свою власть осуществили 11 ханов.

VIII период — династия казанских ханов от основателя Улуг Мухаммеда на месте бывшего Булгарского государства с 1420 г. до Ядгар хана до 1544 г. За 121 год в Казани, в центре ханства, осуществили свою власть 14 человек.

IX период — со времени Гирей хана до Бахты Гирей, представителей династии крымских ханов, 351 лет (1440-1798) власть хана осуществили 51 человек.

X период — со времени Касым хана (сын Улуг-Мухаммеда) до Фатимы ханум, представители династия караманского ханства, за 222 года (1455-1677) ханскую власть осуществили 14 ханов, хотя русские не признавали ханов этой династии и называли их князьями.

XI период — со времени Мухаммед хана до Уали хана, представителей династии шейбанидов в Мавераннахре, за более чем сто лет (1480-1600) существования династии власть хана осуществили 24 чингизида.

XII период — от Жолбарыс хана до Шергазы хана, представители династии из потомков Шайбани хана в Хорезме, за 324 года (1498-1820) ханскую власть осуществили 124 чингизида. Затем политическую власть захватили представители племени конырат.

XIII период — со времени Имамкули хана до времени Абулфаиз хана, за все время этой аштарханидской династии, власть которой продолжилась на 140 лет (1600-1740), они господствовали в Мавераннахре, в Бухаре и Самарканде. Всего семь человек ее осуществляли. Династия аштарханидов положила начало своей власти убив Уали хана.

XIV период — эпоха казахских ханов. Всего четырнадцать этапов династийной истории чингизидов. И все они джучиды, потомки Жошы хана. Были династии чингизидов и от других сыновей Чингиз-хана. Например, из чагатаидов. Были также династии от младших сыновей Чингиз-хана Укудая и Толе хана³⁵¹. От эпохи Джучи до времени Абылай хана продолжилась династия казахских ханов.

Аз Жанибек имел девять сыновей. Один из них — Касымхан, который перевез ханский престол, ставку из Сарайшыка в Улутау.

Касымхан поднял народ свой и известен он в народе широко, ибо много премудрых высказываний принадлежат ему. Среди казахов все знают о выражении “Қасымханның қасқа жолы” (“Пестрая дорога Касымхана”).

Жанибека сын сардар Касым,
Разрозненных казахов объединил,
Земли предков в наследие определив,
Границы те он своей пикой очертил.

³⁵¹ Халид К. Тауарих хамса, стр.97-101.

Дети хана Касыма после смерти отца вступили в спор по поводу ханского престола и оставленного наследства. Передрались сами между собой. Именно в это время ногайцы, узбеки, калмаки, будучи тремя соседями, казахам стали врагами. В результате этой смуты ханом стал Акназар.

Акназар, провозглашенный ханом, был богатырских нравов. Истинный сын Касымхана Акназар, хан и сильный батыр, быстро принижал узбекских Шейбани ханов, навел страх на ногайского хана Кошума. В те времена русский царь Иван отправил послов к Акназару с предложением не быть врагами, а жить в мире, вести торговлю, обмениваться караванами.

Акназар усилил казахов настолько, что те жили как во времена Касымхана.

После Акназара Шыгай, став ханом, не смог оставаться сильным, подобно предшествовавшим ханам Касыму и Акназару. Слабый он был, хан этот, Шыгай.

После Шыгай хана ханом стал Тауекел, много воевавший с узбекскими ханами и сильно их побивший. Сарты не смогли воевать с казахами, ибо они были бессильны.

Хан Тауекел захватил города Ташкент, Туркестан, Андижан, Самарканд и все они снова стали подвластны казахам. Тауекел перевел свою ставку в Ташкент, объявив его своей ордой.

После Тауекеля высокорослый богатырь Есим, став ханом, стал жить в городе Туркестане, а в Ташкенте поставил управлять Турсун хана.

Иманкул хан, ставший в это время ханом узбеков, три раза воевал с Есим ханом, который известен в народе больше как “Еңсегей бойлы ер Есім”.

Ему удалось взять Бухару, но не удавалось захватить Ташкент и Туркестан, каждый раз, возвращаясь ни с чем. Однако, сразу же после смерти Есим хана казахи снова потеряли свое величие, не удержали даже город Ташкент.

Пришел к власти сын Есим хана Жангир, известный в народе как “Салкам Жангир”. Произошло это во времена усиления калмакского хунтайши, нарушившего покой казахского народа. Набеги

калмаков были бесконечны. Калмаки стали превосходить казахов в силе. Стало часто так случаться, что казахи терпели поражение, но, тем не менее, они быстро объединялись и не уставали с ними сражаться. Но не находилось среди казахов удачливых ханов, безустанных батыров, и конечно, что толку было от бесконечной драки?

После смерти Салкам Жангира на ханский престол воссел Тауке, признанный в народе “эз” — мудрый. Тауке был человеком умным и рассудительным. Говорят ведь в народе: “Байсалды үйірдің айғырын ат жақтайды”, досл.: «Жеребца доброго косяка лошадей и конь поддержит» — Хорошо он управлял своим народом. Еще со времен Мудрого Тауке хана сохранилась поговорка “Күлтөбеде күнде кеңес”. Народная поговорка “Кері кеткен елдің кеңесі көп болады, кедей елдің көш басшысы көп болады”, возможно, сказывается с того времени.

Приведем генеалогию Хызыр хана: Хызыр-хан — сын Ибрахим хана — сын Полат хана — сын Мангу Тимура — сын Бадакула — сын Бахадур хана — сын Шайбана — сын Жошы — сын Чингиз-хана.

Генеалогия Орыс-хана: Орыс-хан — сын Токкулжа — сын Коншик — сын Сарыша — сын Уз-Тимура — сын Токай Тимура — сын Джучи — сын Чингиз-хана. Генеалогия Тохтамыша: Тохтамыш — сын Тойкожа — сын Токкулжа — сын Токкула.

Генеалогия Мухаммед хана: Мухаммед хан — сын Али — сын Бекконды оглана — сын Мангу Тимура — сын Бадакула — сын Жошы Бука — сын Шайбан хана — сын Жошы хана — сын Чингиз-хана.

Генеалогия Улуг Мухаммеда: Улуг Мухаммед — сын Тимур хана — сын Кутлуг Тимур хана — сын Орыс хана.

Генеалогия Хажы Гирей хана: Хажы Гирей хан — сын Гиясиддина — сын Таштемира — сын Мухаммед хана — сын Хасана — сын Хина — сын Тулик — сын Коншик — сын Уз-Тимура — сын Токай Тимура — сын Жошы хана — сын Чингиз-хана.

Генеалогия Мухаммед хана: Мухаммед хан — сын Шах Будаг — сын Абулхайра — сын Даулат шайх хана — сын Ибрахим хана — сын Полат хана — сын Мангу Тимур — сын Бадакула — сын Жошы Бука — сын Бахадур — сын Шайбан хана — сын Жошы хана — сын Чингиз-хана.

Генеалогия Жолбарыс хана: Жолбарыс хан — сын Берке хана — сын Ядгера — сын Тимур Шайх хана — сын Араб хана — сын Полат хана — сын Мангу Тимура — сын Бадакула — сын Жошы Бука — сын Бахадур хана — сын Шайбан хана — сын Жошы хана — сын Чингиз-хана.

Политическая генеалогия Имамкули хана: Имамкули хан — сын Дин Мухаммеда — сын Жансултана — сын Мухаммеда — сын Мангышлака — сын Чуака — сын Мухаммед хана — сын Тимур Султана — сын Тимур Кутлуга — сын Тумгана — сын Абая — сын Уз Тимура — сын Токай Тимура — сын Жошы хана³⁵².

Таким образом, в шежире казахов есть материалы генеалогии элит, представителей прослойки, в виде конкретных данных с именами действующих лиц, указывающие количество, хронологию, происхождение чингизидов (джучидов, чагатаидов и др.). Более ранние этапы их фамильной истории предстают в шежире казахов в виде мифов, генеалогических преданий.

³⁵² Халид К. Тауарих хамса, стр.97-101.

ГЛАВА IV. ИСТОЧНИКИ ПО ГЕНЕАЛОГИИ ХОДЖЕЙ

§ 1. Происхождение мусульманской элиты казахов

В составе казахского этноса, по материалам шежиры, отмечены включения, генеалогически не связанные в своем происхождении с родоплеменной организацией казахов. К ним относят ходжей (қожа), торе, сунак, колеген, толенгут, караша и др. Эти ассимилированные степняками-кочевниками группы имели свои родословные, ураны и тамговые знаки. Самыми крупными из перечисленных групп в составе казахского народа считаются торе-чингизиды и ходжи, представляющие собой сословные образования.

Крупной генеалогической структурой в шежиры казахов является родословная ходжей. Генеалогии ходжей были письменно зафиксированы в текстах еще в средневековое время. Как пишет А.Х. Маргулан, среди обширных материалов, собранных Ч.Ч. Валихановым в кашгарской экспедиции, был собран ряд восточных уникальных рукописей: “Тазкарияи Туглук-Тимурхан” (“История Туглук-Тимур-хана”), “Тазкирия-и Ходжагян” (“История ходжей”) и др.³⁵³

Чингизиды относили себя к благородным, к “белой кости”, т.е. аристократии, пытались строить родственные отношения с такими же благородными представителями другой династии. В этой связи в Средней Азии существовала традиция породнения потомков Чингиз-хана с представителями мусульманской элиты, которые возводили свою генеалогию к пророку или к его сподвижникам.

Мусульманская элита в Центральной Азии именовались ходжами и сейидами. Как отмечает А. Гафуров, “слова ходжа, сейид и тора — это, в сущности, синонимы. Все три слова в переводе на русский означают “господин, повелитель”. Только первое по происхождению иранское, второе — арабское, а третье — тюркское”³⁵⁴.

³⁵³ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч., стр.73.

³⁵⁴ Гафуров А. Имя и история, стр.94.

Ходжи (по-казахски — қожа) возводят свою генеалогию к потомкам пророка, либо к первым четырем правоверным его халифам. Хотя слово “ходжа” в персидском языке имело значение “старик, хозяин дома, господин”, в большинстве случаев сами персы употребляли это слово в значении “правитель”. Но в арабском языке оно имело значение «просвещенный» или «просветитель»³⁵⁵. Однако, у казахов понятие “ходжа” воспринималось в значении грамотного и просвещенного человека, в некотором смысле жреца. Представители ходжей считались наследственными наставниками отдельных родов и родовых союзов. В каждом казахском ауле было два-три дома ходжа, которые занимались просветительской и религиозной деятельностью³⁵⁶.

Авторитет ходжей среди людей был очень высоким, а их права и привилегии были приравнены к султанским. Поэтому, деятельность ходжей, как и носителей устной традиции, можно охарактеризовать как социокультурную, так как она носила интеллектуальный характер.

Источники свидетельствуют о том, что шайхи Йасавийа в улусах Золотой Орды входили в родовую верхушку общества. Например, одним из шайхов, принимавших активное участие в исламизации Золотой Орды, был знаменитый Садр ад-дин шайх (Садр-ата, известный по прозвищу Баба-Туклас), а его сын Балтычак был бектербеком (бек беков). Иса и Едиге, сыновья Балтычака, тоже были бектербеками. Основатель Ногайской (Мангытской) Орды Едиге назывался бием. Термины бий и бектербек имели сходное значение³⁵⁷.

Автор “Тарихи-амнийа” Молла Муса бин Молла Айса — ходжа Сайрами пишет: “То, что стало известно и было услышано от наших предков и других преклонного возраста и старых людей в устной передаче, по слухам и достоверно, составляет следующее.

Люди Сайрама (делятся на) три племени, то есть на три рода: род ходжей, шахский род и эмирский род... те, которые

³⁵⁵ Гафуров А. Имя и история, стр.94.

³⁵⁶ Жандарбек Э.Э. Йасавийа и этническая история населения Дашт-и Кипчака (по материалам казахских шеджере), стр.333.

³⁵⁷ Там же.

называются шахским родом, доводят свою родословную до древних государей-кейнанидов и до таджикских шахов.

Что же касается эмирского рода, то их родословная достигает прежде правивших эмиров и визирей. Но род ходжей доказывает свое высокое происхождение, гордится и возвеличивает себя, говоря: “Мы — алиды, то есть мы из сыновей и потомков рода Али — да почитит Аллах лик его”³⁵⁸.

Территория Восточного Туркестана, Средней Азии, Южного Казахстана стала в VIII веке местом столкновения политических интересов Китая и Халифата. Это вылилось в открытую аннексию арабских, китайских войск на земли тюрков, и даже в битву между ними.

Когда в 751 году в битве на берегу реки Талас для решительного сражения сошлись китайцы и арабы, тюрки-карлуки выступили на стороне арабов в пятый день сражения. Битва на реке Талас имела большое значение в судьбах древних тюрков, надолго определив их дальнейшие этнокультурные ориентиры³⁵⁹.

Можно строить предположения о влиянии мусульманской элиты в Семиречье. В государстве Караханидов объявляется государственной религией ислам. В дальнейшем продолжились стремления ходжей и сейидов прийти к политическому управлению.

К. Халид, представляя историю Кашгарии, описывает события о столкновениях Илияс ходжи с Тамерланом. Он пишет: “после смерти Тоглук Тимура отношения между Илияс ходжой и Аксак Тимуром были прохладными. Это вынудило Илияс ходжу бежать из Самарканда в Кашгарию, но Хромой Тимур бросился в погоню за ним и убил его. Взяв в жены дочь Тоглук Тимура, прозвался “гураганом”, что означает “зять”. Двое сыновей Хромого Тимура, родившиеся от его жены, являвшейся дочерью Тоглук Тимура, назывались Абил Касым гураган и Султан Саид гураган, хотя другие его сыновья не именовались гураганами”³⁶⁰.

³⁵⁸ Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII вв, стр.487.

³⁵⁹ Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан, стр.108.

³⁶⁰ Халид К. Тауарих хамса, стр.35.

Если брать во внимание утверждение А. Гафурова о том, что “начиная с Мубарак шаха, который в 1266 г. первым из Чагатайдов принял ислам, они (чагатайские царевиичи) уже в XIV веке стали мусульманами, женись на дочерях сейидов и ходжей.

В следующем поколении Чагатаиды считались уже потомками пророка и праведных халифов и в то же время сохраняли происхождение от Чингиз-хана”,³⁶¹ то Илияс ходжа, о котором говорит К. Халид, будучи сыном Тоглук Тимура, был чингизидом, а по матери ходжой. Кроме того, К. Халид приводит довольно подробную генеалогию отдельных авторитетных ходжей.

Неудачные попытки ходжей и сейдов сохранить за собой политическую власть в Средней Азии, тем не менее не помешали им остаться у власти духовной. Ходжи также определенно влияли на “восстановление” генеалогии казахских родов, так как в генеалогических схемах казахов присутствуют имена предков с тюркскими именами.

Генеалогическая история Среднего жуза упоминает мифических предков с именами: Кара-кожа, Ак-кожа, Есим-кожа, Косым-кожа или Кара-сопы, Сары-сопы, Ак-сопы, Арык-сопы и др. Антропонимика других тюркских народов, например, узбеков, татар, подверглась значительно большей исламизации. У казахов количество мусульманских имен было меньше, чем имен казахско-тюркского происхождения.

В шежире казахов М.-Ж. Купеев косвенно определяет место торе и ходжей в казахском обществе, озвучив это словами Кунанбая хажи: «Мекканский и мединский владетели, пригласив к себе казахских паломников, спросили их, откуда они, чьими паломниками являются, московскими или бухарскими? И тогда Кунанбай хажи, возглавлявший паломников, ответил, что им не ведомы ни маскуп-саскупские, ни бухар-сухарские, ни другие, а являются они казахами и что у них живыми повелевают торе, уран которых “Алдияр”, а тех, кто умер, предают земле ходжи, уран которых “Аллах”, т.е. «Тіріміздің билігі Алдияр ұранды төреде, өліміздің билігі Алла»

³⁶¹ Гафуров А. Имя и история, стр.94.

ұранды қожада»³⁶². На самом деле у ходжей ұран (боевой клич) — Қожа Ахмет, тамга (родовой знак) — алиф (первая буква арабского алфавита).

Мусульманские генеалогии по праву своего происхождения правонаделяли ходжей в особую социальную категорию, в особое сословие, которое занимало определенную социальную позицию, имели определенную функцию в общественно-политической жизни.

Исключительные права ходжей подчеркивал Н. Ханьков, который писал, что «есть чины исключительно принадлежащие ходжам; они заседали с эмиром и занимали свое особое место, не могущее быть занято другим, пользовались правом въезжать верхом во дворец и призывались на совесть эмиру»³⁶³.

Экономическая база сословий ходжей оставалась крепкой в Средней Азии, где в среде оседлых существовали частная собственность в земельных отношениях. Ходжи осуществляли сезонный (летний) выход в степь, где в среде казахского кочевого общества путем совершения религиозных обрядов (обрезание) и сбора «очистительных» милостынь им удавалось значительно увеличить свое состояние. Сначала, усилив свои экономические позиции, представители мусульманских династий стали оказывать влияние на политическую жизнь.

По этому случаю А. Янушкевич писал, что многочисленные туркестанские ходжи, связывающие свое происхождение с именем Ахмеда Йассави, разъезжали по казахским аулам, демонстрируя свою святость, проклиная одних, благословляя других, читая молитвы и раздавая освященные талисманы, получая от казахов за это различные подношения³⁶⁴. Так, с ростом их экономической состоятельности все более возрастал их политический интерес.

Как отмечает исследователь Б. Ахмедов, ханы не только ода-ривали ходжей землями и дорогими подношениями, но даже искали случая породниться с ними. Так, Имамкули-хан отдал свою

³⁶² Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі, стр.9.

³⁶³ Ханьков Я. В. Описание Бухарского ханства, стр.189.

³⁶⁴ Янушкевич А. Дневники и письма, стр.191.

сестру в жены ходже Тадж ад-Дину Хасану и пожаловал ему в качестве суюргала богатства³⁶⁵.

Так они создали свой аппарат управления, подобный государственному и стали оказывать влияние на политическую жизнь: от них начинает зависеть избрание ханов, назначение или смещение удельных правителей. Например, шейбанидские и джанидские султаны — удельные владетели часто обращались к джубайрским ходжам за помощью в урегулировании своих отношений с верховным ханом. Такие джубайрские ходжи вмешивались в борьбу Шейбанидов за верховную власть.

К концу XVII — началу XVIII вв. влиятельные религиозные лидеры ходжей вытеснили ханскую династию чингизидов (чагатаидов) из политической жизни Восточного Туркестана. В борьбе за политическую власть здесь столкнулись интересы различных династийных ветвей самих ходжей, так называемые “актаглыкские” и “каратаглыкские” группы. Борьба носила исключительно политический характер. Можно привести хотя бы несколько примеров несостоятельности чингизидов в этой борьбе.

Политическая история Султана Махмуд-хана и Султана Ахмад-хана, вступивших в конфликт с каратагскими ходжами, завершается их свержением. В ходе этих противостояний актаглыкская группа ходжей окончательно утвердилась в Кашгаре, а каратаглыкская группа — в Яркенде. Ходжи, по праву своего генеалогического происхождения, наделенные многими правами, были всегда в центре политических интересов. Они подтачивали напряженные отношения между ханами и их наследниками, усугубляя тем самым эту борьбу.

В ходе борьбы между теми и иными группами ходжей, многие из них прибегали к тайным убийствам неугодных правителей и наследников, представляя затем их в качестве чудес, происходящих по воле «святых подвижников»³⁶⁶.

При возведении казахских ханов ходжи играли также не последнюю роль. А. Левшин пишет: «...Потом хан стал на ковре

³⁶⁵ Духовенство и политическая жизнь, стр.19-20.

³⁶⁶ Шах-Махмуд Чураз. Хроника, стр.29, 31, 32, 33, 40.

на колени и произнес торжественно перед Алкораном присягу в верности России, повторяя слова оной вслед зачитавшим ее по утвержденной форме первенствующим из Магометанского Духовенства»³⁶⁷.

Ходжи, являясь проводниками исламской культуры, свое такое исконное право утверждали исходя лишь из своего происхождения. Они свою генеалогическую историю не ограничивали этим и участвовали в создании, закреплении генеалогических историй чингизовых династий и, как показывает шежире казахов, внесли определенную лепту в формирование структуры генеалогических систем казахских родов и родовых объединений.

Исследователь А. Муминов пишет, что “старая элита,- имеется в виду доисламская, — тоже старается найти свое место в новой идеологии (арабо-мусульманской — М.А.), она становится прямым потомком древнеарабских царей военачальников (шахи и миры)...Один из вариантов шежире казахов (генеалогии) свидетельствует, что династия, объединяющая тюркские племена в бассейне средней Сыр-Дарьи VIII-X вв., свое происхождение возводила к Асаду ал-Камилу, являющемуся одним из южно-йеменских царей”³⁶⁸.

Таким образом, “старая элита” преобразуется в “новую элиту”, расширение состава которой продолжается выдвижением новых сильных династий и исламизации различных религиозных общин.

Происходит формирование новой “знатной кости” — касты избранных, и своеобразным отражением этого процесса становится одна из казахских генеалогий, в которой родоначальник казахов причисляется к потомкам Исхака, а ходжи — к потомкам сына Ибрахима — Исмаила³⁶⁹.

Ходжи внесли коррективы в миропонимание тюрков. Былые тюркские мифы трансформируются в мифы исламизированные. Ходжи напрямую участвовали в создании истории происхождения казахского народа, ими представлен исламский вариант. Одна из

³⁶⁷ Левшин А. Описание, стр.131.

³⁶⁸ Муминов А. Ислам и вопросы сакральной власти в Центральной Азии в средние века, стр.62-64.

³⁶⁹ Там же.

генеалогических ветвей Старшего жуза казахов — Ойсыл Кара возводит свою родословную к родоначальнику Ойсыл Кара, который был имамом кайсанитов (сторонники оппозиционного исламского учения) династии Караанидов — Увайс аль-Карани в X в.

Династийные генеалогии чингизидов и ходжей сошлись тогда, когда “многие правители в государствах Аштарханидов, Мангитов, Хивинских и Кокандских ханов, породнившись с некоторыми сеидами, властвовали в качестве потомков пророка Мухаммеда”, и после того, что чингизиды обзавелись необходимыми атрибутами сакральной власти: генеалогией, начинающейся от Адама — предка цивилизованных народов, идеей о том, что их первопредок был зачат от света, исходявшего от Али ибн Аби Талиба, и колыбель для него была спущена с небес, было собрано достаточно аргументов о сакральности власти чингизидов. Соперничавшие степные роды кочевников для мирного сосуществования нуждались в третьей нейтральной силе, в качестве таковых были очень кстати чингизиды, известные в среде казахов как торе.

Как отмечает Э. Э. Жандарбек, один из исследователей «Насаб-нама» ходжей, сегодня имеется информация о четырех ответвлениях силсила Йасавийа, охватывающих всю нынешнюю территорию Казахстана, некоторые области Узбекистана и Киргизии. Они представлены четырьмя родами (аулад) так называемых ходжа, которые связывают свою генеалогию с Мухаммадом ибн ал-Ханафией, сыном «праведного» халифа Али ибн Абу Талиба. В их число входят Аккорганские ходжа, ходжа Дувана, ходжа Хорасан, ходжа Карахан³⁷⁰.

Таким образом, династийные генеалогические системы ханов и ходжей в шежире казахов представляют собой сакральные родословные, имевшие функциональное и институциональное значение в регламентации социально-политической и духовной жизни казахского народа.

³⁷⁰ Жандарбек Э.Э. Йасавийа и этническая история населения Дашт-и Кипчака (по материалам казахских шеждере), стр.333.

§ 2. Шежире казахов о ходжах и пилигримах

Ходжа не составляли раньше самостоятельную группу, не были отдельным народом, а были в составе казахского народа. Среди ходжей существует поговорка: «Қожа жиылып ел болмас» («Собравшись, ходжа не станут народом»). Каждый состоятельный родопрavitель у казахов считал себе за честь и пользу содержать в ауле семейство из числа ходжей. Ишаны и хазреты пользовались особенной популярностью, почитались за святых, представляли социальную прослойку кочевников.

Ходжи имеют самостоятельную традицию памяти, которую называют «насаб-нама» (родословные) или «тазкира» (память, напоминание). Но казахские шежириши-кария сохранили также немало различных истории, касательно прихода в степь первых, или не первых, ходжей. В этих сведениях содержится ценная информация о происхождении казахских ходжей, выходца какого клана они и каким образом появились в тех или иных состоятельных аулах, какому роду, племени провозгласили себя в духовные наставники.

Из числа ходжей нередко были и такие, которые прославились как акыны, сказители, жырау. Например, Шортанбай Канайұлы, Кудери ходжа, имена которых было очень популярными в устах народа. Будучи рядом с влиятельными степняками, они воспевали в своих сочинениях казахскую степь, историческое прошлое казахов, их выдающихся людей. Истории о том, как казахский народ противостоял джунгарской агрессии и т.д. В шежире встречаем имена таких акынов из ходжей, как Жамал ходжа или творивший чудеса святой Бегиммысык.

Но кроме того, что ходжи приобщались к быту казахов, их хозяйственным условиям, подвижному образу жизни, рациону питания, степным традициям, они способствовали формированию мусульманских учреждений, строительству мечетей и медресе на зимовых местах в степи. Ишаны почитались за обладание кереметом, способность врачевать, избавлять людей от недугов посредством молитв. В казахских шежире содержатся сведения об известных в степи представителях ходжей, их сакральные истории

и т.д. Появление ходжей в степи все же больше связано с XIX веком.

В предыдущие времена они образовывали свои цеха в городах и поселениях вдоль Шелкового пути, где развивалась караванные дороги. Казахи-кочевники в зиму перемещались к этим центрам на зимовки (кыстау), где и происходил процесс обучения детей мусульманским канонам. В XIX веке с укреплением ислама среди казахов, спровоцированных обрусительной политикой и миссионерской деятельностью, множество состоятельных казахов считают важным совершить пятый столп веры — хадж — паломничество в святые места. Об этих событиях содержатся сведения в шежире. Так М.-Ж. Купеев пишет следующий очерк о первых и последующих казахских полонниках:

«Со времени, как казахи стали казахами, первыми из них совершили хадж (паломничество мусульман в Мекку) Нуркен бай из уаков. Он со своей токал (младшей женой — М.А.), следуя через Семей, Аягуз, Алматы, Токпак, Бишкек, Аулие Аты, Ташкент и Бухару на протяжении четырех лет странствовали, и на пятый год вернулись в родные места живые и невредимые (пишущий эти строки М.-Ж. Купеев был тогда ребенком, родившимся в том самом году. Сейчас ему шестьдесят лет). В свое время Жанак акын о Нуркен бае говорил:

Әр жақта аты шыққан Нұркен бай
 Ішеді алтын аяқ ақкүйрық шай.
 Байлығы алты Алаштан асып кеткен,
 Кұлындайды жылында жеті жүз тай.

Следующим после Нуркена совершил хадж Самай сопы из рода Кулюк и ногаец Байжан хазырет в те годы, когда был открыт дуан Баянаула (Баянаульский внешний округ. — М.А.) в 1932 году. Они умерли в Мекке. Было то паломничество в год овцы, должно быть в году тысяча восемьсот пятьдесят восьмом.

Третьими, совершившими хадж, были: тобыктинец Кунанбай, айдаболец Кылыш Кыстаубай с Акмолы, Шекшек-хажы из

Аккум-Коскопа, Егизек, Жанайдар с Атбасара, Шонтыбай сын Батыркожи муллы с есильских кулан-кыпчаков, Касен хажы сын Курмана с силетинских кыпчаков, Узден-мамбет-тока, Мухамбет Салык — потомок Сазана.

Вместе с Егизек Жанайдаром был султан ходжа хажы. Спутником Кылыш Кыстаубая были Жамек ходжа и Файзулла ишпан. С Кунанбаем был Алтай Ешмухамед хажы — внук Алдажумана, басентиинец Алтайбори Кудияр хажы с Прииртышья, кокшетауский атыгаец Кожахмет хажы.

Со Среднего жуза всего было двадцать человек, а с Младшего — сто, среди них были Нурпеис хазырет и Досжан халфе. Пишу поименно тех, с кем мне довелось встретиться лично и побеседовать, вернувшимися живыми и здоровыми. Оказывается, что прежде до этого казахи не совершали такого хаджа, с многочисленным составом. Сто двадцать человек из казахов ходили там, не покидая друг друга ни на шаг, держась рука об руку, а встречные с удивлением взирали на них. Необыкновенный вид казахов привлекал внимание зевак.

Приключился там спор между представителями ногайлинского паломничества и паломниками-сартами. Ногайлинцы утверждали, “они маскупские и мы маскупцы”, на что сарты приводили в довод “эти бухароязычные и мы бухароязычные”. Градоначальника Мекки там называют шарифом, а градоначальника Мадины — шейхом. Мекканский и мединский владельцы, пригласив к себе казахских паломников, спросили: «Вы маскупские или бухарские?».

И тогда Кунанбай хажы, возглавлявший паломников, ответил им: «Нам не ведомы ни маскуп-саскупские, ни бухароязычные! У нас живыми повелевают торе, уран которых “Алдияр”, а тех, кто умер, предают земле ходжи, уран которых “Аллах”».

Владельцы священных арабских городов подивились, приговаривая: «Ведь есть такой народ, именующий себя «казахами»! Перелистали они все летописи, просмотрели все имеющиеся родовые и не нашли таковых. Человек с полосатой чалмой сказал: «Их история, если и есть, то может быть только в священном

Багдаде, в библиотеке Имам Агзама, который не подвергался грабежу неверных, врагов ислама, где ничто не утеряно».

Отправили в священный Багдад гонца, а вместе с ним казахская сторона отправила Досжан халфе хажы из Младшего жуза. Вернувшись из Багдада, гонцы ответили: «Нашли мы то, что искали. Народ казахский происходит от Анас сахаба!» Составили список паломников. Потом эти сто двадцать человек, собравшись деньгами, наняли людей и построили здание. Назвали его «Қазақ тақиясы» и оформили его на имя Кунанбая. Отныне, совершавшие паломничество последующие казахи, останавливались в этом постоялом доме. Всем стали известны с тех пор народ казахский, страна казахская и то, что они являются мусульманами.

Год их паломничества был год каракиик. Когда Кылыш хажы отбыл в Мекку, жена его родила сына, отчего и прозвали его Мекебаем. Жив он и по сей день и пошел ему пятьдесят третий год. Тот год всем запомнился, когда пастбища Баянаула и Кызылтау покрылись зимой гололедицей. Лошадей отогнали на Тинике, Шолак, Силеты, где и перезимовал скот. Каждый второй знал об этом годе. В наше смутное время не осталось людей, помнящих то событие. А те, кто могли что-либо знать, позабыли.

Год паломничества Кунанбая хажы — 1874. Сам он умер в 1878 г., в год курицы, в возрасте 81 года. «Тақия» — гостинный дом в Мекке сперва был оформлен на Кунанбая, поскольку он принадлежал аргынам, впоследствии он был переписан на имя Хасен шайхы из рода Орманшы. После него на имя совершившего хадж Ешмухаммеда из токал-аргынов. Сейчас на имени Досжан Халфе из Младшего жуза.

Имя отца — прародителя казахов — Малика-Назир. В древние времена наши дальние предки говорили: «Полагаем, что мы исходим в генеалогии от Аккосе сахаба». Некоторые, услышав от первых, или от других, утверждали, что по смерти пророка Хазирет Омар халфе распорядился отправить семьдесят тысяч его сподвижников с тем, чтобы обратить в мусульманство неверных, живущих в стране «Мыстанкоз», что расположено было в горах Каратау, Алатау.

Среди разошедшихся по сторонам света сподвижников пророка-сахаба был некий сподвижник по имени Анакбар, проживший четыре тысячи четыреста сорок четыре года, который погиб в двадцати четырех километрах от Бухары. Про кого бы еще сказать, ведь всех не перечислишь. Аккосе, Имам Байыр, Куттыкожа, Аккоян и др. Все они погибли в горах Каратау. Их могилы сохранились там до сих пор. Имам Байыр в Карнаке. Аккосе похоронен в одном из ущелий у Карнака. Нынче это место известно как Домбы ата. Когда неверные отсекли ему голову, говорят, что она покатила в направлении Мекки-Медины и на некотором расстоянии провалилась сквозь землю, а с того места пошла вода, которая, словно горный сель, потопила всю окрестность вместе с кяфирами. То самое место, где провалилась человеческая голова, и поныне представляет собой яму, своего рода отверстие в земле в виде грота или пещеры.

Посетившие это место люди, обвязали аркан на поясе человека и спустили его туда. Человек который спустился в подземелье, сообщил, что оно представляет собой скалистый проход из красных пород в котором течет вода в направлении захода солнца, а вдоль той воды есть тропинка шириной с одного человека, настолько узкая, что по ней может идти только один человек, а главное, нет той дорожки в подземелье конца. В подземелье этом настолько темно, что невозможно идти без лампы. Высота туннеля с рост человека. Говорят, на стенах имеются сосульки ледяные. Стоит взяться за одну, как она тотчас отваливается, а если вынести ее наружу, то она тотчас превратится в камень. Это не то чтобы было услышано от кого-нибудь, а на самом деле говорится о том, что видели своими глазами, держали своими руками. Говорят в давние времена некий диуана (дервиш) бросил в ту воду в подземелье свой посох, а обнаружил его в Мекке. Пошел искать свой посох в Мекку, и оказалось, что посох его в руках у местного жителя. Сказал тот, что взяли сей посох из Замзема (Замзем — священный колодец при храме Кааба в Мекке — М.А.).

Эфенди Габдулмухаммед, назвавшийся потомком того самого Аккосе сахаба, с Крыма, воздвиг на месте входа в подземелье

куполообразный памятник. Сами мы проверили эту историю, а оттого что поверили и пишем о том.

Наши далекие деды-прадеды говорили: «Это место — могила Аккосе сахаба». Так повелось, что мы считаемся его потомками. Тобыктинец Кунанбай и Нурпеис хазырет утверждали, что казахи берут свое начало от Аннаса. Вообще-то мы не повинны в том, что сказываем об услышанном. Многие из тех, кто пишет историю одного народа будучи выходцами из другого народа, то сами не знают с чего начать и чем закончить. Аннас хазрет и Малик хазрет являются арабами. Казахи объясняют свое происхождение от арабов, связывая себя родством с ними, хотят как бы быть в родстве с пророком, быть его братьями».

Таким образом, в числе святых мест в казахской степи существуют места поклонения, появление которых связаны с историей кланов ходжей, их лидеров, которые когда-то завели здесь паству, проповедовали истинное учение ислама. В наследии М.-Ж. Купеева имеются не только сюжеты мифов о происхождении святых из среды ходжей, но и связанные с ними истории, которые воспеваются в виде дастанов. Так, в трудах М.-Ж. Купеева есть исторические сюжеты преданий под названием: «Ысқақ баб», в которых речь идет о местности Баба-Ата и др.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ РЕЗЮМЕ

Исследование шежире предполагает рассмотрение вопросов казахской истории в контексте развития устной традиции, в ключе устной истории. Историография вопросов исторической генеалогии становится сейчас актуальной, проблемы изучения шежире казахов расширяются. Использование данных шежире было всегда, а сам феномен как таковой, его суть — доселе не был объектом специального изучения.

Труды казахских авторов, изданные в первом десятилетии XX века в типографиях Оренбурга и Казани, стали большими событиями в духовной культуре казахского народа. Книга К. Халида вышла в свет на языке шагатаев. Им представлен занимательный сюжет об Алаша (или Аланша) хане, Огуз хане, Чингиз хане, Абылай хане и других. Именно так в шежире казахов выглядит историческое время, отождествляемое с деятельностью тех исторических лиц, которые жили в переломное время.

Соответственно этому в кочевнической истории можно условно выделить следующие исторические эпохи, выступающие в качестве периодов исторического времени: время Алаша хана — период досакской истории; время Огуз хана — период раннесакской истории; время Чингиз хана — период тюрко-монгольской истории; время Тохтамышша, Ногая, Едиге — период ордынской истории; время Абулхайра узбекского, Оруса, Жанибека — период узбеко-казахской истории; время Касым хана, Хак Назара — период казахского ханства; время Есим хана, Жангира и аз-Тауке, а также Абылай хана — период казахо-джунгарских войн; время Кенесары хана, Арынгазы, Каратая — период антиколониальных войн.

Историческое время в кочевническом мировоззрении имеет космогонические, астрологические основы, представляет собой время циклическое, где события определяются в его стадийном

характере. Их космогонические представления сформировали традиционные формы летоисчисления в виде двенадцатигодичного цикла, что составляет пятую часть орбиты Юпитера, а символы космоса отразились в родовых знаках, узорах, и даже именах: Кунхан, Айхан, Жулдызхан и т.д.

В шежире использованы системы летоисчисления хиджры и 12-летнего животного цикла, принцип поколенного генеалогического летоисчисления. К. Халид уделяет внимание сопоставительному анализу происхождения различных этнонимов — «казах», «узбек», «алаш», «ногай» и других.

К. Халид своеобразно интерпретирует этническую историю тюрков, в его работе освещена проблема взаимоотношений казахов и соседних народов. В работе К. Халида отражен интересный этнографический материал тюрко-монгольских этносов. К. Халид был знаком с работами европейских исследователей — Н.Ф. Катанова, В. Вамбери, В. Радлова. Ш. Кудайбердыулы писал шежире казахов. Труды В. Радлова, Н. Аристова оказали довольно сильное влияние.

История в изложении М.-Ж. Купеева представляется как история предков. Это оживляет ее и тем самым шежире казахов становится чрезвычайно популярным в народе, равно как и его личность. Время сложения письменной традиции шежире казахов является временем контакта традиционной культуры и истории казахов с культурой и историей других народов, в связи с этим историография М.-Ж. Купеева приобретает идеологию. Почитание собственной традиции, знание истории своего народа должны служить сохранению самобытности этноса.

В шежире М.-Ж. Купеева казахи представлены как народ имеющий многовековую историю, в народе жива память предков. М.-Ж. Купеева как общественного деятеля отличает прогрессивные взгляды. Он считает, что кочевники-казахи на рубеже XX века должны прийти к коренным изменениям, как образа жизни, так и общественного сознания.

Значение социокультурной деятельности носителей традиции степной историологии в особенности отображения исторической

действительности в мифических и легендарных сюжетах шежире казахов.

Мифы и исторические предания насельников степных пространств Евразии были зафиксированы в письменной культуре соседних регионов. Благодаря их письменной фиксации они стали широко известны спустя многие столетия. Примечательно то, что многие сюжеты, представленные в историографии Геродота, отмеченные им в ряде случаев со слов самих скифов, схожи по своей идее с мифами тюрков позднего времени.

Исследования Н. Бичурина много дали для изучения этнической истории тюрков, их этногенетических связей. Мифы в трудах Геродота и предания в китайской историографии были привлечены для разрешения проблемы определения истоков традиции устной истории.

Во времена тюрков эти знания идеологического содержания, были увековечены в письменной рунической традиции тюрков-кочевников. Если в древние времена устные исторические знания сохранялись в мифе и преданиях, то в средневековье они были как исторические сочинения мусульманской придворной историографии Средней Азии.

Среднеазиатская историография претерпела изменения. В домонгольское время эта историография носила описательный, географо-исторический и этнографический характер, в послемонгольское время в эту традицию внедряется элемент степной историологии, устные знания. Авторы — иранские, арабские, а традиция — тюркская благодаря господству тюркской элиты. Во времена господства аристократии историография приобрела конъюнктурный характер. История — идеологизирована.

Среднеазиатская историография стала служить приказам правителей, являющихся представителями элиты, аристократии. Лидеры пытались утвердить свое право власти в исторических трудах, обосновав свое родовитое происхождение, стремясь указать право старшинства, сфальсифицировать, все это имело немаловажное значение в условиях существования той системы наследования политической власти.

Примером конъюнктурной истории является труд Рашид-ад-Дина. То же самое можно сказать и об историческом труде автора “Тарихи Рашиди” Мухаммед Дулата. И вместе с тем, в иных случаях рассказываются истории, связанные с событиями по поводу возвышения племенных предводителей. Занимательным и чрезвычайно интересным в этих сочинениях является множество сопутствующих сообщений, представляющие ценные сведения в топонимике, в этнонимах, эпонимах и пр. Сочинением более позднего времени стало “Чингиз-наме”, написанное Утемиш хаджи, которое представляет собой письменную фиксацию устных сведений.

Позднесредневековая историография Средней Азии направлена на освещение истории конкретных лиц, государственных деятелей, происходящих в генеалогии от Джучи, Шайбана, Газан-хана или других, или лиц, вышедших из народной среды, из среды родовых объединений, сумевших либо узурпировать власть у чингизидов, вроде Едиге, или отличиться в истории какими-либо знаменательным деянием, вроде как казахские бии, батыры, жырау и др.

Формировался специфический терминологический аппарат. Этот комплекс специальных понятий образовался в процессе становления самой традиции. Феномен как шежире берет свое начало со времен глубокой древности. Это показывают архаичные сюжеты и старинные выражения. Анализ терминов позволяет судить о лексике степной историологии. Понятия охватывают семантические значения, необходимые для передачи такой специфической информации.

Субъекты исторической информации традиции степной историологии. Существовала особая категория людей — носителей исторической традиции. Деятельность подвижников традиции носил интеллектуальный характер.

Отображение исторической действительности в шежире носил специфический характер. Прошлое в шежире представлено как комплекс мифов и легенд. Миф способствует формированию объяснительных конструкций устной традиции. Затем происходит рационализация смыслов.

Миф как форма сознания выполняет свою социальную функцию путем трансформации исторического материала в легендаризованном сюжете, корректирования в осмысленный текст, актуализации их. Происходила сакрализация исторической личности, приписывание историческим лицам определенных качеств, служащим для того, чтобы личность заняла значимую позицию в историческом времени и пространстве. Как механизм персонификации истории в устной традиции.

Мифы и его элементы способствовали развитию самой традиции знания. Сакрализация как создание священной истории. История в традиционной кочевой среде приобретала характер личностной истории. Шежире представляет широкий круг преданий. С этой точки зрения, история повествуемая в работах Рашид-ад-Дина, Абулгази и др. средневековых авторов может рассматриваться как история политических династий.

За исключением перечисления различных родов, входящих в состав политической организации, в основном они представили историю личностей, представителей различных аристократических ветвей. История же различных кочевых родов так и продолжала существовать в изустной передаче, в памяти самих представителей рода, в памяти народа.

Системообразующая роль генеалогических знаний в казахском обществе заключалась в том, где вся система социальных связей в этом обществе строилось на принципах родовой организации, и генеалогические схемы шежире в той или иной мере санкционировали ту или иную форму социальных отношений этого общества.

В шежире казахов имеются материалы, которые позволяют прослеживать такую социальную систему. Родство в рамках родовой организации, по материалам шежире казахов, может отмечаться как действительное или фиктивное. В том месте цепочки социальных отношений в родовой организации, где есть факт фиктивного родства, обязательно присутствует мифическая или легендарная история.

Работы Н. Аристова, Н. Харузина, И. Казанцева и др. были посвящены в большей степени изучению этнического состава и

расселения кочевников — казахов, а также проблеме происхождения казахского народа путем исследования составов компонента казахского этноса. Родословные, свидетельствующие об истории родов и различных субэтнических включениях в их составе, такие как торе, ходжи, туленгуты и пр., существуют как параллельные генеалогические истории.

Сюжет, представленный К. Халидом в его работе об Абульфаизе, показывает, что в казахском обществе были элементы меритократической традиции, когда в рамках крупного родового объединения существовала потребность в нейтральной силе, которая могла бы регулировать внутривидовые отношения. И с появлением такой потребности она разрешалась посредством выборности лидера со стороны.

Все эти элементы в изучении шежире казахов имели так или иначе постановочный характер. И это свидетельствует о возможностях дальнейших исследований в данном направлении. Взгляд на современное общество на рубеже нового столетия обнаруживает, что в этом обществе нередко проявляются пережиточные явления, сохранившиеся со времен традиционного общества. И исследования менталитета современного казахского этноса, скорее всего, обнаружат присутствие элементов традиционного сознания. Обычно они проявляются в обществе в такие моменты истории, подобные современному состоянию этноса, когда присутствуют наравне как черты, сформированные традиционным обществом, так и черты, сформированные в советское время.

Казахское шежире имеет определенную идейную сущность, служившую функционированию традиционных институтов, сохранению культурной самобытности народа. В основном данные шежире несут в себе информацию о происхождении человека, общин, сообществ (этнических групп, родов, племен); по поводу сущности политической власти (каганов, ханов, султанов), духовной элиты (қожа, сопы, бақсы) и народной элиты (би, батыр, ақсақал), структур (хандық, ру, ел, жұрт); традиций (культов, верования, религии, обрядов, общин).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абай. Екі томдық шығармалар жинағы. — А., 1986. — Т. 2.
- Абд ал-Қадир ибн Мухаммад-Амин. Маджма' ал-ансаб ва-л-ашджар // Отв. ред. Муминов А.К. — Алматы, 2005. — Т. II.
- Абрамзон С.М. Народные предания как источник для изучения этнической истории киргизов Центрального Тянь-Шаня. — В кн.: Этническая история народов Азии. — М: Наука, 1972.
- Абрамзон С.М., Потапов Л.П. Народная этногония как один из источников для изучения этнической и социальной истории (на материалах тюркоязычных кочевников) // СЭС., 1975. №6.
- Абуль-Гази-Багадур-Хан. Родословное древо тюрков. — М.-Т.-Б.: Туркестан, 1996. — 544 с.
- Абусейтова М.Х., Баранова Ю.Г. Письменные источники по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии XIII-XVIII вв.: (библиографические обзоры). — Алматы: Дайк-Пресс, 2001. — 426 с.
- Абусейтова М.Х. Казахстан и Центральная Азия в XV-XVII вв.: история, политика, дипломатия. — А., 1998. — 268 с.
- Абылай хан. Өмірі мен қызметіне қатысты құжаттар мен материалдардың жинағы / Құраст., ауд., көрсеткіштерін түзген, түсініктер жазған Э. С. Тайшыбай. — Петропавл: ЖШС «Астана» баспасы, 2005. — 477 б.
- Адильгереев Х.М. К истории образования казахского народа // Вестник АН Каз. ССР, 1951, №1, стр.85-86.
- Ажигали С.Е. Архитектура кочевников — феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). — А.: «Ғылым», 2002. — 654 с.
- Акимущкин О.Ф. К вопросу о внешнеполитических связях Могольского государства с узбеками и казахами в 30-х гг. XVI в. — 80-х гг. XVII вв. // Палестинский сборник. — 1970.
- Акинер Ш. Формирование казахского самосознания. От племени к национальному государству. — Алматы: Ғылым, 1998. — 136 с.
- Ақынжанов М. Қазақтың тегі туралы. — Алматы, 1957.
- Алпысбес М.А. Историческая традиция тюркских народов в контексте шежире // International Congress Asia and North Africa Search (ICANAS 38). Abstract. — Ankara, 2007. — С. 268-271.
- Алпысбес М.А. Қожа шежірелері және мұсылмандық тарихнама. — Мына кіт.: «VII Мәшһүр Жүсіп оқулары» атты ғылыми-практ. конф. матер. — Павлодар, 2010. — 286 б.

- Алпысбес М.А. Л.Н. Гумилев мұрасындағы ғұндар тарихы туралы зерттеулер. — Мына кіт.: «Л.Н. Гумилев мұрасы және қазіргі еуразиялық ықпалдастық»: IX Еуразиялық Халықар. ғылыми форумның еңбектері, 10-11 қазан 2012 ж. — 652 б. — Б. 54-57.
- Алпысбес М.А. Чингиз-хан в контексте этнической истории тюрко-монгольских народов (по материалам Рашид ад-Дина и шежире) // Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в XIII — XVIII в: матер. междунар. круглого стола — А.: Дайк-Пресс, 2004. — С. 215-232.
- Алпысбес М.А. Шежире: устная историческая традиция тюрко-монгольских народов // Этнография Алтая и сопредельных территорий: матер. науч.-практ. конф. — Барнаул, 2003. — Вып.5. — 324 с. — С.206-209.
- Алпысбес М.А. Шежіре тарихи дерек көзі // Қазақ тарихы. — 1999. — №2. — Б. 6-10; Алпысбес М.А. К проблеме изучения казахского шежире // Проблемы истории и этнологии Казахстана: Сб. ст. — Караганда: Болашак-Баспа, 1998. — С.5-27.
- Алпысбес М.А. Этническая генеалогия казахов в контексте народного знания, идеологической и исторической традиции // «Россия, Сибирь, и Центральная Азия: взаимодействие народов и культур». Мат. пятой междунар. конф. — Барнаул, 2005. — С. 107-113.
- Алпысбесулы М. К проблеме изучения казахского шежире. — В кн.: Проблемы истории и этнологии Казахстана. — Караганда: Болашак-Баспа, 1998. — 184 с.
- Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. — Алматы: Санат, 1997. — 608 с.
- Арғынбаев Х. Қазақ отбасы. Қазақ отбасының кешегісі мен бүгінгісі жайындағы ғылыми зерттеу еңбек. — А., 1996. — 288 б.
- Арғынбаев Х., Мұқанов М., Востров В. Қазақ шежіресі хақында. — Алматы: Атамұра, 2000.
- Аристов Н.А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой Орды и каракиргизов //Живая старина. — СПб., 1896.
- Артыкбаев Ж.О. История правящего дома казахов. — А., 2001.
- Артыкбаев Ж.О. Казахское общество: традиции и инновации. — Караганда, 1995.
- Атабаев Қ., Қадыртаева М. Қазіргі жылнаматану ділгірліктері // Қазақ тарихы. — 1996. — № 6. — Б. 76-79.
- Аттокуров С. Қырғыз санжырасы. — Бішкек, 1995. — 216 б.

- Атығаев Н. Казахское ханство в XV – середине XVI веков / Автореф. канд. ист. наук. – Алматы, 2003. – 32 с.
- Ахинжанов С.М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. – А., 1989.
- Әбілев А.К., Артықбаев Ж.О. XIX ғасырдағы ұлттық тарихтану дәстүрі. – В кн.: 19 ғасырдың II жартысындағы қазақ қоғамы. – Қарағанды: ҚарМУ баспасы, 1992.
- Әбусейітова М. Түркі және парсы деректемелері // Қазақ тарихы. – 1995. – № 2. – 22-27 бб.
- Әлімбаев Н., Бәзілхан Н. «Қарасай ибн Көшек ибн Айдар Байсал ибн Түкті ибн Жәдікке» арналған екі қолжазба бойтұмар-шежіре туралы. – В кн.: Орталық музей еңбектері: музей ісі, тарих, этнология, фольклортану, антропология, деректану, нумизматика /Ғыл. ред. Н. Әлімбаев. – Алматы, 2004. – 395 б. – С. 307-330.
- Әхмәтжанов М. Татар шәжәрәләре. (Беренче кітап). – Қазан: Татарстан кітап нәшрияты, 1995. – 128 б.
- Базылхан Б. Қазақ-моңғол сөздігі. – Ұланбатыр, 1977.
- Бес ғасыр жырлайды. Екі томдық. – А., 1989. – Т.1.
- Бабаджанов Б.М., Муминова А.К., Фон Кюгельген. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – 272 с.
- Байтұрсынұлы А. Ақ жол: Өлеңдер мен тәржімелер, публ. мақалалар және әдеби зерттеу /Құраст. Р. Нұрғалиев. – Алматы, 1991. – 464 б.
- Балкашин Н.Н. Об исследованиях касательно Киргизской Орды. «Известия РГО», 1882, – Т.18, Вып.4.
- Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. – М., 1989.
- Бартольд В.В. Киргизы (исторический очерк). – Фрунзе, 1927.
- Бартольд В.В. Очерк истории Семиречья. – Верный, 1898.
- Бартольд В.В. История изучения Востока в Европе и России. – Л., 1925.
- Бартольд В.В. Сочинения. – М., 1963. – Т.1. – 760 с.
- Бейсембиев Т.К. «Та’рихи-и Шахрухи» как исторический источник. – А.: Наука, 1987. – 200 с.
- Бекмаханов Е. Казахстан в 20-40 гг. XIX века. – А.: Қазақ университеті, 1992. – 400 с.
- Бекмаханова Н.Е. Многонациональное население Казахстана и Киргизии в эпоху капитализма. (1860-1917 гг.). – М.: Наука, 1986.
- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – А., 1998. – Т.1. – 390 с.

- Бларамберг И. Военно-статистическое обозрение земли киргиз-кайсаков Оренбургского ведомства. — СПб., 1848.
- Бөкейхан Ә. Қазақтың тарихы // Қазақ. — 1913. — № 9.
- Бөкейхан Ә.Н. Таңдамалы / Р. Нұрғалиев. — Алматы, 1995. — 478 б.
- Бродовский М.И. Очерки киргизской степи. Происхождение киргиз и их прежнее и нынешнее управление // Землеведение. — 1913. — Кн.1. — С.46-56.
- Броневский С. О киргиз-кайсаках Средней Орды // Отеч. записки. СПб., 1830.
- Букейханов А. Таңдамалы (Избранное) / Глав. ред. Р. Нурғалиев. — Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1995.
- Валиханов Е.Ж. Кенесары. — М.: Молодая гвардия, 2004. — 232 с.
- Валиханов Ч.Ч. Киргизское родословие. Собр. соч. в 5-ти томах. — Т.1, — Алматы, АН Каз.ССР, 1961.-777с.
- Вамбери В. Путешествие по Средней Азии. — СПб., 1865.
- Васильева Г.П. Этнографические данные о происхождении туркменского народа. — М.: Наука, 1964.
- Вельяминов-Зернов В.В. Исследования о касимовских царях и царевичах. — СПб., 1864. — Ч.2. — 498 с.
- Веселовский Н.И. Лекция по истории Востока. — СПб., 1900.
- Веселовский Н. Киргизский рассказ о русских завоеваниях в Туркестанском крае. — СПб, 1894.
- Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана (эпоха древности и средневековья). — А., 1998.
- Вопросы историографии и источниковедения Казахстана. — Алматы: «Наука» КазССР, 1988. — 264 с.
- Востров В.В., Муқанов М.С. Родоплеменной состав и расселение казахов /конец XIX - начало XX в./. — А.: Наука, 1968. — 256 с.
- Вяткин М. Батыр Срым. — А.: Санат, 1998. — 334 б.
- Галкин М.Н. Сведения о местах расположения киргизских родов Оренбургского края. — СПб., 1867.
- Гафуров А. Имя и история. Об именах арабов, персов, таджиков, тюрок. Словарь. — М., 1987.
- Гейер А. И. Весь русский Туркестан. — Ташкент, 1908.
- Гейнс А. Киргиз-кайсаки в зауральской степи // Собрание литературных трудов. СПб: Тип. Имп. Общ-ва. 1898. Т.2 — 743 с.
- Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч.11. Спб., 1799.

- Герн В.К. Характер и нравы казахов (Этнографические заметки). — Караганда, 1995.
- Геродот. История в 9-ти книгах. — М., 1972.
- Гродюков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. 1889. — Т.1. — 320 с.
- Гумилев Л.Н. Древние тюрки. — М., 1993.
- Гумилев Л.Н. Происхождение казахского этноса // Евразийство и Казахстан: труды Евразийского научного форума. — Астана, 2003.
- Джамал ал-Карши. ал-Мулхакат би-с-сурах / отв. ред. А.К. Муминов. Введение, перевод с арабско-персидского, комментарии, текст, факсимиле Ш.Х. Вохидова, Б.Б. Аминова. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. — Т. I. — 416 с.
- Добросмыслов А.И. Скотоводство в Тургайской области. 1895.
- Досмұхамедұлы Х. Аламан. — А., 1991.
- Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. — А., 2001.
- Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. — М., 1985.
- Едилханова С.А. Казахско-джунгарские взаимоотношения в XVII-XVIII вв. Некоторые историографические аспекты проблемы. — Алматы: Дайк-Прес, 2005. — 162 с.
- Ерофеева И.В. Родословные казахских ханов и кожа XVIII—XIX вв. (история, историография, источники). — А., 2003. — 178 с.
- Жалайыр Қ. Шежірелер жинағы. — А., 1997.
- Жакин М.С. Функциональное значение принципа родства и родовой структуры в этносистеме кочевой цивилизации казахов (по матер. XVIII-XIX вв.) / Дис. к.и.н. — Караганды, 2001. — 181 с.
- Жақсыбаев С. Қаржас ұрпақтары. — Павлодар, 2008. — 400 б.
- Жақсыбайұлы Т. Шежіре. — Қарағанды, 1999. — 356 с.
- Жданко Т.А. Очерк исторической этнографии каракалпаков. — М.— Л., 1952.
- Женщина в кочевом быту // Туркестанские ведомости. — 1889. 15, 22 августа. — №№ 33, 34.
- Жиренчин А.М. Из истории казахской книги. — Алматы, 1987.
- Журналы и служебные записки дипломата А.И. Тевкелева по истории и этнографии Казахстана (1731-1759 гг.). — Алматы: Дайк-Пресс, 2005. — 484 с.
- Жүгенбаева Г. Ауызша тарих айту // Қазақ тарихы. — 2004. — №1. — 14 бб.

- Зайончковский А. Старейшие арабские хадисы о тюрках (VIII-XI вв.) / Тюркологический сборник к шестидесятилетию Андрея Николаевича Кононова. — М.: Наука, 1966. — 276 с.
- Закиев М.З. Происхождение тюрков и татар. — М.: Инсан, 2003. — 496 с.
- Записки о некоторых народах и землях средней части Азии Ф. Назарова, посланного в Коканд в 1813 и 1814 года. СПб., 1821
- Закиров С. “Қырғыз шежіресі” кітабынан // Жұлдыз. — 1994. — №4. — 117-125 бб.
- Зуев Ю.А. «Тамги лошадей из вассальных княжеств». Перевод сочинения VIII-X вв. Тан хуэйяо. — А-А., 1960. ТИИАЭ Т.8.
- Ибрагимов С. Некоторые данные к истории казахов XV-XVI вв. // Изв. АН КазССР. Сер. истор. Вып 3. — 1956. С. 107-113.
- Извлечения из сочинений XII-XVI веков // История Казахстана в арабских источниках / составление, перевод с арабского языка, введение, комментарии А.К. Муминова. — А, 2006. — Т. III.
- Ирмуханов Б.Б. Усунь и этногенез казахского народа. — Алматы: «Наш Мир», 2006. — 124 с.
- Исин А. Казахское ханство и Ногайская Орда во второй половине XV — XVI в. — Алматы, 2004. — 160 с.
- Исин А.И. «Әділ сұлтан» эпикалық жыры. — А., 2001. — 148 б.
- Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Том 2: Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX-XXI веков: насаб-нама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак Бабе / Отв. редакторы: А. Муминов, Анке фон Кюгельген, Д. ДиУис, М. Кемпер. — Алматы, 2008. — 368 с.
- Исмагулов О.И. Этническая геногеография Казахстана. — Алматы: Наука, 1977.
- История Каз. ССР. — А., 1957. — Т.1.
- История Казахстана (с древнейших времен до наших дней) в 4-х томах. — А., 1996. Т. 1
- История Казахстана в персидских источниках. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузеном и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным / Отв ред. М. Х. Абусейтова. — Алматы: Дайк-Пресс, 2006. — 620 с.
- История Казахстана в русских источниках XVI-XX веков. Первые историко-этнографические описания казахских земель. — А.: Дайк-Пресс, 2007. Т.5. — 620с.

- История Казахстана и Центральной Азии / Абуseitова М.Х. и др. — Алматы: Дайк-Пресс, 2001. — 616 с.
- Кадырбаев А.Ш. Тюрки и иранцы Китая и Центральной Азии XIII-XIV вв. — А., 1990. — 160 с.
- Казаки: сборник статей антропологического отряда казахстанской экспедиции АН СССР, 1927 г. — Л., 1930.
- Казанцев И. Описание киргиз-кайсака. — СПб., 1867.
- Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI-XVIII вв. — Алматы: Наука, 1983.
- Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII-XIX вв. (к истории взаимоотношения с Россией и среднеазиатскими ханствами). — Ташкент: Фан, 1968. — 328 с.
- Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. — М.: Наука, 1976. — 323 с.
- Каскабасов С.А. Казахская неказочная проза. — А., 1990.
- Кастанье И.А. Древности Киргизской степи и Оренбургского края. 2-е изд. — А., 2007.
- Касымбаев Ж.К. Государственные деятели Казахских ханств XVIII-первой половины XIX в. — Алматы, 2001. — 255 с.
- Кәрібай Б. Шайбанилік шежіре қазақ хандарының шығу тегін неге бұрмалаған? // Ақиқат, 1993. №7.
- Кәрібайұлы Е. Қоңырат шежіресі. — Алматы: Жалын, 1992.
- Кемеңгерұлы К.К. Шығармалар. — А., 1995.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан: летопись трех тысячелетий. — А., 1992.
- Козин С.А. Эпос монгольских народов. — М.-Л., 1948. — 248 с.
- Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. — А.: «Нұрлы Әлем», 2005. — 272 с.
- Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-гази, хана хивинского. — М.: Изд. АН СССР, 1958. — 195 с.
- Коншин Н. Заметка о казахских родах и султанах в Каркаралинском крае // Памятная книжка Семипалатинской области на 1902 г.
- Көмеков Б.Е. Қыпшақ хандығы (XI ғасырдың басы — 1219) // Қазақ тарихы. — 1993. — № 1. — Б. 24-29.
- Көпеев М.Ж. Атасының аты білінбей өзі аты шыққан ерлер / дайынд. Н. Жүсіпов // Ақ-Орда, 1993. №2. (71-78).
- Көпеев М.Ж. Таңдамалы. Екі томдық. — Т.2 — А., 1992.
- Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі. — А., 1993. — 76 б.
- Көпейұлы М.Ж. Абылай хан дәуірі // Абылай хан. А., 1993.

- Крадин Н.Н. Общественный строй кочевников. Дискуссии и проблемы // Вопросы истории. — 2001. — № 4.
- Красовский М. Область Сибирских киргизов. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. СПб, 1868. Ч. 1, 2, 3. — 264 с
- Крафт И.И. Из киргизской старины. — Оренбург, 1900.
- Ксенофонов Г.В. Эллэйада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. — М., 1977. — 247 с.
- Кудайбердыұлы Ш. Родословная тюрков, казахов, киргизов и ханских династий. — А., 1990. — 120 с.
- Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. — М.: Наука, 1974. — 571 с.
- Куклина И.В. Этногеография Скифии по античным источникам. — Л.: Наука, 1985. — 206с.
- Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX-XI вв. по арабским источникам. — А.: «Наука», 1972. — 156 с.
- Кушкумбаев А.К. Военное дело казахов в XVII-XVIII веках. — Алматы: Дайк-Пресс, 2001. — 172 с.
- Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. — М., 1961.
- Қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігі. — А., 1985.
- Қазақ ертегілері. — Алматы, 1957. — Т.1.
- Қазақ қолжазбаларының ғылыми сипаттамасы. — А., 1981.
- Қоңырат. /Құраст. М.Ерімбетов. — А., 1993
- Қазақ аңыз-ертегілері / Құраст. Б. Касейұлы, Ж. Әбішұлы, З. Сәнікұлы және т.б. — Бейжин: Ұлттар баспасы, 2002. — 947 б.
- Қазақ қиссалары. Батырлар жыры / Құраст. Қ. Балқашұлы, О. Егеубай. — Бейжин: Ұлттар баспасы, 1984. — 967 б.
- Қазақ қолжазбаларының сипаттамасы. — Алматы, 1985. — 216б.
- Қазақ мифтері / Бабалар сөзі. — Алматы, 2011. 78.Т.-448 б.
- Қазақ шежірелері және ұлттық таным мәселелері / Құраст. Р. Т. Бірімжарова, Г. Әбдікова. — А., 2005. — 167 б.
- Қазақ шежіресі: (ғылыми дәйектер мен «Ана тілі» газетіне түскен қалың шежірелік мәліметтер негізінде жасалған) / Бейсінбіұлы Ж. — Алматы: Атамұра, 1994. — 160 б.
- Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері. Саяхатнамалар мен тарихи-географиялық еңбектерден таңдамалылар / Ауд., түсіндірмелері мен ескертулер жазған Б. Еженханұлы, Ж. Ошан, С. Сұңғатай. — Алматы: Дайк-Пресс, 2005. — Т.1. — 396 б.

- Қазақтың ханы — Абылай: Дәуірі, өмірі мен қызметі / Дайынд. З.С. Тайшыбай. — Алматы: «Ел-шежіре», 2011. — Т. 1-2.
- Қайдар Ә. Қаңлы (тарихи шежіре). — А., 2004. — 610 б.
- Қалқаманұлы Б.. Шығармалары. — А.: Мұраттас, 1992. -94б.
- Қашқари Махмұт. Түрік тілінің сөздігі. / Қазақ тіліне ауд., алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. — Алматы: ХАНТ, 1997. — Т.1.— 591 б.
- Қинаятұлы З. Моңғол үстіртін мекен еткен соңғы түркі тайпалары: IX-XII ғасыр. — Астана: Елорда, 2001. — 208 б.
- Қоңыратбаев Ә., Қоңыратбаев Т. Көне мәдениет жазбалары. — Алматы: «Қазақ университеті», 1991. — 400 б.
- Қорқыт ата кітабы. / Ауд. Б. Ысқақов. — А., 1994. — 160 б.
- Құдайбердіұлы Ш. Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі. — Алматы: «Ол-Жас Баспасы» ЖШС, 2004. — 80 б.
- Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод. — «Философские проблемы исторической науки». — М., 1962.
- Левинтон Г. А. Предания и мифы. — В кн.: Мифы народов мира. — М., 1982. — Т.2, стр.332-333.
- Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. — Алматы: Санат, 1996. — 656 с.
- Лившиц М. Мифология древняя и современная. — М., 1979.
- Лувсанданзан. Алтын шежіре. Моңғол тілінен аударған Абай Мауқараұлы. — Алматы: Өнер, 1998. — 224 б.
- Мағауин М. Қазақ тарихының әліппесі. — Алматы: Қазақстан, 1995. -208 б.
- Маданов Х. Кіші жүздің шежіресі. — Алматы, 1994. — 168 б.
- Малявкин А.Т. Танские хроники о государствах Центральной Азии: тексты и исследования. — Новосибирск: Наука, 1989. — 432 с.
- Маргулан А.Х. Мир казаха. — Алматы, 1997.
- Маргулан А.Х. Сочинения в 14 томах. Том 1. Бегазы-Дандыбаевская культура Центрального Казахстана. — Алматы, 1998.
- Маргулан А.Х., Акишев К.А., Кадырбаев М.К., Оразбаев А.М. Древняя культура Центрального Казахстана. А., 1966.
- Марғұлан Ә. Шығармалары. — А.: 2006-2010. — Т. 5-9 .
- Марғұлан Ә.Х. Алаш, Алаш мыңы /ежелгі қазақ тайпалары // Қазақ Совет Энциклопедиясы. — А., 1972.
- Марғұлан Ә.Х. Шежіре, қазақ шежіресі // Қазақ Совет Энциклопедиясы. — А., 1978. 12-т.

- Марков Г.Е., Масанов Н.Э. Значение относительной концентрации и дисперсности в хозяйственной и общественной организации кочевых народов // Вестник МГУ, 1985. №4.(94-95).
- Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. — А.-М., 1995. — 320 с.
- Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII вв. /Извлечение из персидских и тюркских сочинений/ — А., 1969.
- Мейер Л. Киргизская степь Оренбургского ведомства. — СПб., 1865. — 560 с.
- Мифы народов мира. — М., 1991.
- Молдобаев И.Б. Этнокультурные связи кыргызов в средневековье. — Бишкек, 2003. — 154 с.
- Моңғол құпия шежіресі / М. Сұлтаніяұлы. — БӨ, 1979. —224б.
- Моңғолша-қазақша сөздік. — Улаанбаатор, 1984. — 700 б.
- Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX в.. — Ташкент, 1954.
- Му'изз ал-ансаб (Прославляющее генеалогии) / Отв. ред. А.К. Муминов. — Алматы, 2006. — Т. III. — 672 с.
- Муканов М.С. Из исторического прошлого: (родословная племен керей и уак). — А., 1998. — 160 с.
- Муканов М.С. Этническая территория казахов в XVIII- начала XX вв. — А., 1991.
- Муминов А.К. Ислам и вопрос о сакральности власти в Центральной Азии в средние века // Эволюция государственности Казахстана. — Алматы, 1996. — С. 62-63.
- Мұқанов С. Қазақ қауымы (тарихтық және этнографиялық шолу). — Алматы: Ана тілі, 1995.
- Наушабайұлы Н. Мәнзұмат қазақия. — Қазан, 1903. — 27 б.
- Небольсин П. Рассказы проезжающего. — СПб., 1854.
- Негимов С. Қазақтың сал-серілері: ғылыми эсселер. — Алматы: Ана тілі, 2005. — 128 б.
- Неталиев М. Кіші жүздің шежіресі. — Алматы, 2007. — 292 б.
- Нұрмағамбетов Ә. Бес жүз бес сөз. — А., 1994. — 304 б.
- Оразбаева А.И. Цивилизация кочевников евразийских степей. — Алматы: Дайк-Пресс, 2005. — 310 б.
- Өміралиев Қ. Оғұз қаған эпосының тілі. — А., 1998.
- Памятная книжка Семипалатинской области за 1900-1902 г.

- Персидские и тюркские источники по истории казахского народа в XV-XVIII вв. / Юдин В.П. Центральная Азия в XIV-XVIII веках глазами востоковеда. — А.: Дайк-Пресс, 2001. — 384 с.
- Пищулина К.А. Юго-Восточный Казахстан в середине XIV — нач. XVI веков. — Алма-Ата, «Наука» КазССР, 1977. — 291 с.
- Пищулина К., Атығай Н. «Тарих-и Рашидидің» тәржімесі туралы // Қазақ тарихы. — 2004. — №4.
- По следам древних культур Казахстана. — А., 1970.
- Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. — М.: Вост. лит., 2003. — 336 с. С. 326-335.
- Позднеев А.М. Памятник исторической литературы астраханских калмыков. — СПб, 1885.
- Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. — М., 1953.
- Программа по изучению быта казаков (киргиз-казаков). Сост. А.Л. Мелков. — А. Казиздат, 1929.
- Прошлое Казахстана в источниках и материалах / Под ред. Проф. Асфендиярова С.Д. и проф. Кунте П.А. — 2 изд. — Алматы: Қазақстан, 1997. Сб. 1. — 383 б.
- Радлов В.В. Из Сибири. — М., 1989.
- Райхл К.Ф. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура. — М.: Вост. лит., 2008. — 383 с.
- Рамстедт Г.И. Введение в алтайское языкознание. — М., 1957
- Рашид-ад Дин. Сборник летописей. — М.-Л., 1952. — 277 с. — Т.1
- Русско-тувинский словарь. — М., 1980.
- Рустемов Л.Э. Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов. — А., 1989.
- Рычков П.И. История Оренбургская. — Оренбург, 1796.
- Рямянцев П.П. Уезды Жетысу. — Алматы, 2000. — 336 с.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. — Новосибирск, 1990.
- Садуақасұлы С. Екі томдық шығармалар жинағы. — Алматы: «Алаш», 2003. — Т.1. — 352 б.
- Салғараұлы Қ. Қазақтың қилы тарихы. — А., 1992.
- Санчилов В.П. «Илэтхэл шастир» как исторический источник по истории ойратов. — М., 1990. — 137 с.
- Сарсеке М. Бекмаханов. — М.: Молодая гвардия, 2010. — 533 с.
- Сафи ад-Дин Орын Койлақы. Насаб-Нама. — Туркестан, 1992. — 42 б.
- Сәдібеков Э. Қазақ шежіресі. — Ташкент, 1994.

- Сәтбаев Қ. Қазақстан – менің Отаным. – А., 1999.
- Сейдімбек А. Балталы, Бағаналы ел аман бол. – А., 1993.
- Сиунну. Хан кітабы. / Ауд. Қ.Салғараұлы. – А., 1998.
- Снесарева Г.П. Реликты до мусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1969.
- Суан шежіре (Құраст. С. Ешмұхамбетов). – А., 1993.
- Сулейменов О. Тюрки в доистории. – А., 2002. – 320 с.
- Султанов Т.И. Поднятые на белой кошме. Потомки Чингиз-хана. – А. Дайк-Пресс, 2001. – 276 с.
- Сыдыков Е.Б. Шакарим. – М.: Молодая гвардия, 2012. – 351с.
- Таскин В.С. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). – М., 1968
- Тоға шежіресі / Бикенов Ж.Б. – Қарағанды, 2000. – 402 б.
- Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья. – М., 1984.
- Толыбеков С. Қазақ шежіресі. – А., 1992.
- Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 172 с.
- Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казакского народа. – Ташкент, 1925. – 64 с.
- Урбанизация и номадизм в Центральной Азии: история и проблемы. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004.
- Утемиш хаджи. Чингиз-наме. / Факсимиле, перевод, транскрипция, примечание, исследование В.П. Юдина. Комментарии и указатели М.Х. Абусейтовой. – А., 1992.
- Утченко С. Факт и миф в истории // ВДИ, 1998. №4.
- Физическое и умственное воспитание у киргиз / Н.П. Остроумов // Туркестанские ведомости. – 1883. – 3 мая. – № 17.
- Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991.
- Фольклор и историческая этнография. – М., 1983. – 262 с.
- Хазанов А.М. Легенда о происхождении скифов [Геродот, IV, 5-7] // Скифский мир. – Киев: «Наукова Думка», 1975. – 234 с.
- Халид Қ. Тауарих хамса (Бес тарих). – А., 1992. – 304 б.
- Ханыков Я. В. Описание Бухарского ханства. – СПб., 1843.
- Чулошников А. П. Очерки истории казак-киргизского народа. Ч.І. – Оренбург, 1924.
- Шах-Махмуд Чурас. Хроника. – М., 1976.

ШЕЖИРЕ ИЗ НАСЛЕДИЯ М.-Ж. КУПЕЕВА

(приложение)

Об истории возвышения Тамерлана

Среди казахов поговаривают так: “Ерден нәзір тимей, есек базарына делдал болуға жарамайды”. Смысл этих слов в том, что каждый человек благодаря лишь помощи святых и их поддержке достигает своих целей.

В давние времена помощники бухарского хана, уличив единственного сына Кати́ф аулие Бухараи Шари́фа в преступлении, решили отвести преступника к царю, но подумали, что будет верным сперва отвести его к отцу, а уж затем к хану. Решили они так поступить, потому что предположили, что святой, не зная про то, что совершил его сын, может их проклясть.

Когда привели преступника к его отцу, Кати́ф спросил у своего сына, правда ли то, о чем ему рассказали, и получил утвердительный ответ. Кати́ф сказал: «Сегодня оставьте его у меня, а завтра снова его заберете». Помощники хана оставили преступника у отца. Как только они ушли, Кати́ф собрал “қырық шілтен” (сорок бестелесых святых — М.А.) и поручил им, чтобы те привели к нему всех наследников бухарского престола. Четырнадцать из них полагали, что достоин быть ханом сын одного из кази, оставшиеся одиннадцать из них видели достойным ханского престола Эмир Тимура из Самарканда, он был сыном кыпчацкого батыра эмира Тагая. Учился он в то время в Бухаре. Вначале пятнадцать из сорока святых привели к Кати́фу сына самого хана, и Кати́ф спросил у него с глазу на глаз: «Вот сидит мой единственный сын, совершивший дурной поступок. Что же ты можешь приказать с

ним делать?!» Сын хана: «Это лучше знать вам самому, таксыр!» Кати́ф: «Знал бы я сам, не стал бы спрашивать у тебя!» — и прогнал сына хана. Затем остальные четырнадцать сыновей привели сына Кази. Кати́ф отвел его в сторону и спросил его то же самое, что и у ханского сына. Сын Кази ответил: «Вам лучше знать ша́риат, таксыр!» Кати́ф: «Разве стал бы я спрашивать у тебя нормы ша́риата? Сгинь с глаз моих долой!» — и прогнал его.

После этого одиннадцать святых привели к Кати́фу Эмир Тимура, и Кати́ф спросил у него то же самое, что спрашивал у первых двоих. Эмир Тимур: «Ежели сын такого хорошего человека, как вы, совершил такой дурной поступок и в содеянном признается сам, то сказано ведь, «хорошо, если родится достойный сын у отца; хорошо, если продолжит дела отца своего, но если сын не оправдал надежды, лучше ему и вовсе не бывать!» Рассудил это Эмир Тимур так, выхватив саблю с пояса Кати́фа, отрубил голову его сына. Кати́ф благословил Эмир Тимура, пожелав ему военной доблести. Собрал сорок невидимых святых, которые дали такое благословение: «Чтобы на свете не было никого, кто смог бы противостоять тебе! Чтобы твои ноги ступили на многие земли, а рука твоя достигла недостижимого! Аминь!».

Четырнадцать святых переговаривались с пятнадцатью о том, что сын хана и сын кази, на которых они полагались как на будущих наследников ханского престола, не более чем высохшая трава. Один сказал: “Сам знаешь!”, ибо не нашелся он что-либо сказать, был он несведущ и отговорился тем, чтобы Кати́ф сам порешил как ему заблагорассудится поступить. Второй же, подумав, что у него спросили совета, отвечал невпопад, так как был неблаго-разумен и равнодушен ко всему происходящему.

Предположили святые насколько столь нерешительные, не мудрые, слабые, нуждающиеся в чужом мнении и поддержке смогут управлять народом. Но вот Эмир Тимур, решительный и мудрый, не стал позориться на людях, не стал убивать виновного чужими руками, а взялся, да и убил его сам. В народе говорится с тех пор, что Эмир Тимур, получив благословение и поддержку святого и сорока нематериальных, невидимых глазу простого человека

святых, смог стать тем самым Эмир Тимуром, имя которого известно всему миру.

Все его богоугодные дела: он строил мечети, медресе и мавзолеи; воздвиг он мавзолей над могилой святого Хазрета Султана Ходжа Ахмета Йассави, в Ташкенте над могилой святого Зенги ата. Кирпичи двух сооружений он доставил с самого Саурана, выстроив людей в цепочку (они передавали кирпичи с рук на руки). Крепость Бухараи Шариф выстроена по повелению Эмир Тимура.

Туркестан был очень древним городом великим, распростерся в величине от Алатау до Каратау. К западу от Сайрама есть местность Атбұлағы, где было место торговли лошадьми. А к западу от Туркестана есть местность Қой базары, где традиционно проводились торги многочисленных овец. Прозвали это место «Қырық қақпалы Қарашық». Хулагу развалил город Туркестан, и как следствие этого народы Хондыгер и Кубан мигрировали в Халифат — центр Ислама, убежище мусульман. Это было во времена султана Гула-эд дина халифа, то, что оставалось от могущества Аббасидских халифов.

Об единых предках тюрков

Ер Тогорул, возглавивший войско, разбивший много врагов, стал во главе своего народа, покорил много других народов, а после него военачальником войска стал его сын Осман казы. И в конце концов сам Осман казы стал халифом. И поэтому с тех самых пор власть калифа продолжилась до сего времени у династии Осман казы, прозавшейся по той причине Османией. Подтверждением тому, что родословные корни этого благородного человека происходят от тюрков является то, что они именуют себя османскими тюрками.

Кария казахского народа говорили: “Мы дети трех ханов — Сейыл хана, Жайыл хана, Ел хана. От Сейыл хана — восемь могущественных туркменов. От Жайыл хана — Майкы, а от него

— Уызбек. От Ел хана — Сыбан. От Уызбека происходят трое сыновей — Мын (старший), Жуз (средний), и Кырык (младший). От Сыбан — Казак и Созак. Дети Созак — каракалпаки. От Казак — происходят — Акарыс, Жанарыс, Бекарыс.

Во всех трех жузах говорят, что “Предки казахов — эти трое”. Дети Ильхана — народ Хондыкер. Спросите вы о том, где они, ведь издавна говорится в народе: «Қондыгердің ауыл қолы», все они дети халифа. Оставшиеся от этого народа остатки назвали себя «туркмен», ибо они оставались в окружении сарт-сауанов и говорили “Түрік — менде, түрік — менде”. Это означало, что они часть оставшихся от исхода тюрок. Сохранилась с тех времен поговорка: «Мал арыстанның аузында, түрікпеннің түбінде». Туркменские джигиты сильны, мужественны, не позволяют грабить свой скот.

А вот еще. Казахи о старых временах говорят: “ноғай, қазақ заманы” — (“времена ногайцев, казахов”). Мы спросили у многих кария о том, что означает и каков смысл этой фразы. Кариялар — мудрые старцы ответили, что изначально ногайцы и казахи — одного происхождения.

Ногайцы родственны казахам, подразделяются: на ногайцев кизлярских, кондырауских, астраханских, кара ногайцев и крымских. А уральские остяки — крымские ногайцы, которые переселились сюда. Есть также казахские Кошеры, Мышар (Мещера), но они относятся к татарам, хотя называют они себя ногайцами, избегая этнонима “татарин”, прославившись купечеством, продажей.

Ақтабан шұбырынды

В 1643 году калмаки чрезвычайно усилились, а в году 1723 Калдан Шерин калмыкский захватил Ташкент и утвердил там ставку. Старший жуз (Большая степь) оказался во власти кокандского шаха, а Младший жуз во владении хана хивинского. “Ақтабан шұбырынды” пережили казахи Среднего жуза, когда пострадавшие от джута казахи подверглись набегу калмаков и были вынуждены бежать с территории Сарыарки. Люди пешей

вереницей совершали длительные переходы от которых у людей побелели пятки, подобно голове гончего пса. При остановке обу-страивались все кругом, чтобы взять в центр оставшееся количество скота, которое могли выкрасть другие роды. Погиб тогда тобыктынец Анет баба и мой предок Тлеумбет. Когда начали возвращаться в “Он екі Қазылық ой Түндік” обосновывались поначалу найманские, канжыгалинские, басентиинские роды казахов.

Рассказывается, что произошло такое событие: в одну ночь воротившиеся роды враз зарезали сорок кобылиц наймановских родов. Найманы, сказав, что зарезанные сорок кобылиц оставлены им в качестве “ерулік” (обычай приглашать в гости на трапезу — М.А.), испросили разрешения, и двинулись дальше в горы. А на их месте обосновалось родовое объединение “жеті момын”. Еще в те времена выкрали дочь Абыз Шомак канжыгалинского рода и выдали за старшего сына Каз дауысты Казыбек бия. Канжыгалы, Басентиины устроились в Баянауле, а когда стали пребывать в эти местности суюндуковские роды и обосновываться тут, тогда те отодвинулись в направлении к Аккуль-Жайылма.

Хан Абылай и Жаксы Жанайдар (старый сказ о том, каковы они были в то время)

Сын Кулюка Тлеумбет, от него родился Кунту, от которого происходит Жанту Жанайдар. В абылаевское время Жанайдар был молод, в народе его прозвали “Жаксы Жанайдар”. В те времена хан Бухара-и Шарип отправил посланца к Абылаю с просьбой отослать ему “сливки масла”. То была загадка для хана. Тогда Абылай распорядился найти человека, умеющего разгадать ее. Жанке би батыр отправил своего четырнадцатилетнего сына к Абылаю, который сказал ему в ответ на загадку о “сливке масла”: «Разве не говорили наши предки, что народом может управлять только хан. Если народ будет в смуте, то навести порядок сможет только хан. Поэтому хан есть нечто вроде сливок народа, а вкус

пище может придать только соль. Соль есть “сливки масла”, потому что соль может придать ей вкус».

Абылай подумал, что бухарский хан просил у него соли, и распорядился, чтобы казахи собрали в дорогу караван с солью. Отправили в путь биев во главе с Жанайдаром. Бухарский хан встретил сей караван с почетом. Спросил он у биев, “хорош ли Абылай или я лучше его?” Бии ответили: «Вы лучше его! Вы благородного происхождения, и земля у вас благодатная. «Сидите на золотом троне в городе Бухаре, сверкая в золоте», — говорили бии. Бухарский хан спросил: «Есть ли среди вас еще кто-нибудь?». Ему сказали: есть юноша, приглядывающий за лошадьми. Позвали его к хану во дворец. Хан спросил: кто лучше, Абылай или он? Юноша ответил: «Абылай, наш хан, лучше тебя!». Хан бухарский спросил: «Чем же он может быть лучше меня?».

«Абылай благороден в происхождении, его дед мог сделать так, чтобы его лук мог висеть на радуге, что на небе. Он произошел от луча света. А ваши деды Акмангыт, Токмангыт. В нашей стороне казахские дети при игре говорят друг другу: “Мангыт, аузына сангыт”. Думаю, что если бы твои корни были благородны, то о мангытах так не говорили бы» - ответил юноша. Бухарский хан спросил: «Чья земля лучше — у Абылая или у меня?». «Абылай благороднее тебя и земля его более благодатна, чем ваша! Если бы ваша земля была благодатна, разве вы доставляли бы сюда воду из Самарканда? Просили бы ли вы соли с Сарыарки? Земля Абылая — Сарыарка, что ни глянь, там родник. И вода очень вкусна, и рыба там сладкая, и соли там в достатке» — ответил юноша.

Бухарский хан был удовлетворен смекалкой юноши и вознаграждал его столькими подарками, сколько он даровал бы сорока биям.

Легендарный Асан Кайгы

Асанкайгы дал следующую характеристику казахским землям: Река Иртыш: дитя этой местности не будет плакать голодая. Много тут неверных обоснуется. Чингисские горы: земля тут дикая, и трава на ней произрастает такая же. Скот, поедающий эту траву, будет жирным. Люди будут, есть его мясо и пить молоко, и станут они беззаботными. Речка Тундик: места эти очень удобны для овец, блаженная земля. Уходя отсюда с сожалением, три раза обернулся назад Асанкайгы, поэтому высокую сопку назвали Үш қара. Аулие Қызылтау: великое множество камней тут, подобно овцам в вечернее время. Приумножится тут скот. Баянаула: соль земли здешней тянет человека. Человек, намеренный переночевать тут один раз, непременно заночует целую неделю. Блаженная земля. Речка Ащы: благодаря Ащы земли Баянаула благоприятны. Сопка Букембай: эта сопка выше Баянаульских гор.

Река Шидерты: земля здесь очень плодородная. Лошадь, исхудавшая за переход длиной в шесть месяцев, наберет здесь вес в течение месяца. Лошадь будет щипать траву на одном месте, будто опутанная (шидер — путы). Река Оленты. Асанкайгы молчал. Лишь напевал мелодию. Его спросили: “Почему молчите?” Благоприятные пастбища позволят жить людям в достатке. Скот приумножится, дети будут питаться жирным молоком, айраном. Кроме пищи ничто не будет интересовать людей. Ерейментау: земли неудобны для скота, зима неблагоприятна для коней, целый год на ветру, словно не горы, а степь. Река Слеты: увидел я солончаки Жаланащ, сказать нечего. Река Есиль: на этой земле бай и бедняки будут равны. Река Нура: лучшие пастбища здесь, лошадь станет жирной на этих пастбищах всего за шесть дней.

Каракойын Кашырлы: лучшие земли для коней. Будут те кони с красивыми гривами и хвостами. Но в водах Тенгиз лошадь сгинет, словно ее и не было. Река Тургай: вода тут очень сладкая, а рыба в ней вкусная. Река Терисаккан: краса Сарыарки. Река Чу: вдоль реки много камыша, а в них много тигров. Каратау: кроме кукушки тут ничего нет. Река Сырдария: земля очень удобная

для зимовки. Хорошо если зимовать на Сырдарье, а летовать в Каратау. Сулыкелес, Корлыкелес: земли, благоприятные для коров. Алматы: земли удобны для верболюдов, людей, в смутное время лучшего места не найти.

Хан Абылай и Жанибек батыр

Когда Абылай хан выступил в поход против калмакского Катты Сыбана, тот обратился к Абылаю так: «Абылай! Мы воюем с тобой не по причине нашей с тобой религии, а за имущество. Нам не стоит проливать много крови. Я готов с моей стороны выставить сильного воина. И ты выставь в поле казахского батыра для поединка. Если они убьют друг друга в бою, то мы не обязаны будем друг другу в выкупе. И будем воевать мы с тобой до конца». Абылай согласился на эти условия. Калмаки намеревались выставить известного батыра, который был так силен, что мог схватив тигра за хвост и убить его, ударив о землю. Калмаки были уверены в его победе. У Абылая такого удалого батыра не было. Хан собирался выставить на поединок Жанибека, внука Шакшак батыра. Накануне Жанибеку приснился сон, во сне он вступил в поединок с врагом. Такой же сон приснился и Абылаю, и калмыку. Жанибек рано встал и пошел к Абылаю, чтобы рассказать свой сон. Хан сидел лицом к кибле (к Мекке).

Жанибек поздоровался и сказал: “Я видел сон. Во сне калмакский батыр своей пикой свалил меня с коня. Сел мне на грудь и принялся резать горло. Только он собрался это сделать, смотрю, вижу двух драконов-змей, посасывающих грудь мою — одну левую, другой правую. На том я и проснулся”. Выслушав батыра, Абылай вызвал помощника и повелел ему привести ханского коня, подаренную Богенбаем. Абылай распростер ладони, затем сказал: «Расскажу я про сон! Хорошему сну надо радоваться! Сделать жертвоприношение. Как растолкую, тому и быть. Тотчас зарезали коня, мясо раздали. Абылай толкует сон: «Если во сне повалил он тебя пикой, значит наяву повалить тебе его! Если во сне твоим

воссел тебе на грудь, ты одолеешь врага, поднесешь свой меч к его горлу! Дракон-змея означает, что родится у тебя сын, который на лошади будет развеять твоё знамя и дочь. Твой род приумножится! Отправляйся на поле брани. Да будет это подобно сну Иосифа! А толкование подобно толкованию пророка Иакова!».

Толкование сна усилил дух батыра Жанибека. Когда он вышел на битву, случилось все в точности. Жанибек батыр подвел меч к горлу поваленного калмакского батыра. Тот обратился к нему: «Остановись! Видел и я тот же сон. Во сне я повалил тебя. Но твой хан лучше истолковал его, а мой толкователь хуже. Поэтому ты и поборол меня!» Жанибек не стал убивать поверженного врага, а поднял, и привел его к Абылаю в качестве пленника.

KAZAKH SHEZHERES: SOURCES AND TRADITIONS

The object of the book is the complex of sources known in the science under the name “the Kazakh shezhere”, in which meanings of “family tree”, “memory”, “genealogy” are included. While some of them are still kept in the traditional oral form. For the reason that the shezhere has not been treated as historical sources in the scientific world, the subject of the book is new.

The purpose of the book is to research Kazakh shezhere as historical sources and traditions. Methodologically, the research is carried out by using the historical-anthropological, hermeneutical, phenomenological methods. The basic sources in this book are taken from such funds: the Kazakh shezheres that in that are kept in different family archives; the Kazakh shezheres that in the shezhere that have been published.

The book is consisted of touches upon the concerned scientific problems such as: to study the process of the forming of shezhere telling tradition; to trace up the information of the authors of shezhere; to interpret the meanings and the functions of shezheres; to study the outer influences on shezhere in different historical times.

The conclusions of our book can be summed up as following:

- Most of Kazakh shezheres generally appeared as genealogical tables, while a part of them passed down as oral stories; Kazakh shezheres keeps rich and vivid information on the social structure and relative relationships of Kazakh as well as the relationships between Kazakhs and the social-ethnic groups that were combined into the Kazakh society, such as hojas and tores etc.

- Almost all the Kazakh shezheres can be traced up with their forming process, and the information contained in them can be classified into different layers, for example, from some Kazakh shezheres we can find the historical elements of old Turks that combines with those of Islamic culture;

- The less studied formally information about the historical figures such as bays, biys, batyrs etc. in Kazakh shezhere can enrich our knowledge of the historical process of Kazakhs. From the historical-anthropological point, its very important to study the motioned information, because the traditional written sources, especially the other sources almost always tell us nothing about those figures that played key roles in Kazakh society;

- Just as in other historical sources, there are quite many subjective contents in shezhere, for example, we can find quite many facts in some shezheres, for example, we can find quite many unreliable, improvable and even false facts in some shezheres. But it does not mean that such kind of shezheres have no value as historical sources.

- As one of the main institutes of nomadic Kazakh society, shezhere played a rule of identification in Kazakhs. The special and unique cultural and spiritual values of Kazakh society can be revealed from Kazakh shezheres.

Dr. M. Alpysbes

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
-------------------	---

Раздел I. Происхождение источников

Введение	12
Глава I. Зарождение устной традиции в степи	28
Глава II. Шежире тюрков в свете мифологии	47
§ 1. Мифические сюжеты древности	47
§ 2. Устная традиция: миф и история	60
Глава III. Степная устная традиция	76
§ 1. Термины традиции	76
§ 2. Подвижники устной традиции	86
Глава IV. Казахские шежире XIX- начала XX вв.	106
§ 1. Курбангали Халид	109
§ 2. Шакарим Кудайбердыулы	122
§ 3. Машхур-Жусуп Купеев	128

Раздел II. Генеалогия и традиции

Глава I. Идеологическое значение генеалогии	142
Глава II. Генеалогическая структура казахских родов	154
§ 1. Номенклатура генеалогических таксонов	154
§ 2. Генеалогия как социальное пространство	164
Глава III. Источники по генеалогии торе	178
§ 1. Происхождение тюркских династий	178
§ 2. Шежире казахов о джучидах	188
Глава IV. Источники по генеалогии ходжей	196
§ 1. Происхождение мусульманской элиты казахов	196
§ 2. Шежире казахов о ходжах и пилигримах	204
Заключительное резюме	210
Библиография	216
Приложение. Шежире из наследия М.-Ж. Купеева	228

ШЕЖИРЕ КАЗАХОВ: ИСТОЧНИКИ И ТРАДИЦИИ

*Не разрешается перепечатывать или воспроизводить
любым способом без согласия автора.*

Редактор А. Ильясова
Дизайн, верстка А. Утемисова

ISBN 978-601-7376-05-5



Подписано в печать 18.02.2013 г. Формат 60x84/16.
Объем 15 п.л. Гарнитура Academy.kz. Тираж 500 экз. Заказ №107.

Отпечатано ИП «BG-PRINT»
г. Астана, ул. Бараева, 13, оф. 2
тел. (7172) 56 75 63, 56 75 62
e-mail: bg-rk@yandex.ru