

Шайкемелев Мухтарбек Сейд-Алиевич

**ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ
И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ
КАЗАХСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ**

Алматы, 2010

УДК 94(574)
ББК 63.3 Каз
Ш 17

Ш 17 Шайкемелев М.С.-А.

Цивилизационные и этнокультурные факторы казахской ментальности. - Алматы: КИЦ ИФП КН МОН РК, 2010. - 30 с.

ISBN 978-601-280-119-4

Рекомендовано Ученым Советом Института философии и политологии КН МОН РК

Ответственный редактор
академик НАН РК **Нысанбаев А.Н.**

Брошюра посвящена рассмотрению культурно-цивилизационных факторов, детерминировавших развитие и трансформацию казахского кочевого общества. Используя цивилизационный и миро-системный подходы к исследованию межцивилизационных взаимодействий, автор прослеживает судьбу казахского культурно-исторического типа в системе глобальной кочевой цивилизации евразийского степного пояса.

Проанализированы исторические изменения в структуре казахской ментальности, происходящие под влиянием вызовов модернизации и глобализации.

Брошюра предназначена для философов, политологов, историков, преподавателей, аспирантов и студентов, а также широкого круга читателей, интересующихся вопросами истории кочевых обществ и перспектив номадической ментальности.

УДК 94(574)
ББК 63.3 Каз

ISBN 978-601-280-119-4

© Шайкемелев М.С.-А., 2010 г.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ КАЗАХСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Понятие «цивилизация», известно со времен античности, когда цивилизованный Рим, имевший города с монументальной архитектурой, развитое классовое общество, юридическое право и науку, противостоял варварским племенам, предкам немцев и французов – готам и галлам. Термин «цивилизация» в переводе с латыни (*civilis*), означавший – гражданственность, и подразумевавший достижение определенной стадии духовно-материального развития общества, таким образом, противопоставлялся «варварству». В научно-теоретический оборот понятие введено в 18 в., благодаря работам В.Мирабо и А.Фергюсона. Шотландский ученый одним из первых попытался выделить определенную стадийность в преодолении варварского состояния и формировании цивилизованного человечества. С начала 19 в. дефиниция «цивилизация» стала недвусмысленно ассоциироваться с западноевропейским типом государственного устройства, успехами и достижениями бурно развивающегося капитализма. В ранг категориальных критериев, определяющих степень и стадию цивилизованности, были положены евроцентристские признаки, разделяющие все народы на «цивилизованные» и «варварские».

Линейно-стадиальный подход, отчасти был преодолен в трудах Н.Я.Данилевского. Как истинно русский обществовед-славянофил, он не смог пройти мимо вопроса неприязненных отношений России и Европы. В одноименной книге «Россия и Европа» он изложил основные положения революционной по сути теории [1]. Впервые появилась целостная концепция, рассматривающая цивилизации как параллельное развитие крупных социокультурных систем, эволюционирующих подобно организму, которые сам Данилевский называл «культурно-историческими типами». Он одним из первых поставил под сомнение олицетворение понятия цивилизации с западным культурно-историческим типом, разделив все народы на несколько типов в зависимости от их способности и возможности к самостоятельному, прогрессивному развитию. Кочевые народы, по мнению Данилевского, не создали собственного культурно-исторического типа, а их роль в мировой истории, ограничивалась их негативной ролью во взаимодействии с обреченными цивилизациями, которые должны были уступить место новым культурным

системам. Про монгольские и тюркские племена он писал: «Эти племена остались на степени этнографического материала, т.е. вовсе не участвовали в исторической жизни, или возвышались только до степени разрушительных исторических элементов» [1, с. 93]. Получается, что Данилевский не видит в кочевниках потенциала саморазвития, отводя им в лучшем случае роль «санитаров», расчищающих завалы разложившихся цивилизаций.

Наше особое внимание привлекла закономерность, выведенная русским культурологом, а именно, что культурные элементы, присущие определенному культурно-историческому типу, не передаются народам, принадлежащим к чуждым цивилизациям. Но это, по его мнению, не означает, что диалог цивилизаций невозможен. В этом случае имеют преимущество типы цивилизаций имеющие культурную преемственность. Сила и полнота развития культурно-исторического типа зависит от разнообразия его составляющих, как у романо-германских народов, воспринявших культурные паттерны греко-римской цивилизации. Равноправные, плодотворные взаимоотношения возможны. «Только при таком свободном отношении народов одного типа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свое политическое и общественное устройство, свой быт и нравы, свои религиозные воззрения, свой склад мысли и чувств, как единственно ему свойственные, одним словом, сохраняет всю свою самобытность, - может быть истинно плодотворно воздействие завершенной или более развитой цивилизации на вновь возникающую» [1, с. 100]. По Данилевскому, подобное отношение к кочевникам невозможно, так как это этнографический материал, который не относится к общечеловеческому культурному типу, и который надо лишать политической самобытности, превращая с помощью метода колонизации в этноэлемент «мягкий, как воск и глина, и принимающий без сопротивления все формы, которые ему заблагорассудят дать» [1, с. 99]. Главный труд известного панслависта увидел свет в 1871 году, именно в те годы, когда русский царизм приступил к заключительной стадии лишения казахов политической самобытности, полностью устранив структуры родового управления и местного суда, проведя «черту оседлости», и фактически добившись превращения подвластных ему беззащитных степняков в глиноподобный материал. «Устав сибирских киргизов» (1822 г.), по мере своей конкретизации и ужесточения, определял постоянные места расселения казахов, запрещая им при этом пересекать «черту оседлости». Ее действие распространялась на всех инородцев – казахов, дагестанцев, татар, евреев и др. Взгляды Данилевского – известного государственника и славянофила во многом совпадали с официальным курсом царизма и в определенном смысле его оправдывали, теоретически обосновывая по-

добное отношение к «неполноценным» народам. Не удивительно, что эта теория вызвала шквал критики, не только от традиционно противостоящих славянофильству либералов-западников, но и от таких крупных личностей в общественной мысли России, как религиозный философ В.С.Соловьев, оказавший огромное влияние на П.Флоренского, Н.Бердяева, А.Блока и др. Он назвал теорию Данилевского «ползучей», видя особую опасность в том, что ее создатель «отрицает всякое нравственное отношение к прочим народам и к целому человечеству» [1, с.561]. В самом деле, подобного рода теоретические обоснования отношения к судьбам «менее развитых» народов, могли служить лишь оправданием политике насильственной культурно-политической ассимиляции, проводимой русским царизмом и закончившейся геноцидом большевиков против целых народов.

Таким образом, возвращаясь к закономерности, выведенной Данилевским, о том, что культурные элементы, присущие определенному культурно-историческому типу, не передаются неродственным народам, мы видим, что эти социокультурные лекала не распространяются им на кочевые народы, как «неспособные к развитию». Тем не менее, концепция Н.Я.Данилевского стала шагом вперед в развитии теории цивилизаций и формировании современного цивилизационного подхода, отстаивающего постулат нелинейности исторического процесса и несводимости всего многообразия мировых культурно-исторических типов к «единственно цивилизованному» - западному (романо-германскому). Сквозь призму сохранения русской культуры, он считал неприемлемым движение к общему, единообразному культурно-историческому типу, устранившему многообразие культур. Примечательно то, что он не считал русско-православную культуру отдельным культурно-историческим типом.

В связи с преодолением евроцентристского подхода, нельзя не упомянуть о знаменитом труде О.Шпенглера «Закат Европы», которому в Европе сопутствовал феноменальный успех. Несмотря на глубочайшие прозрения и массу фактологического материала; написанная метафоричным языком, слабо укладывающимся в рамки англосаксонской научно-аналитической традиции, концепция Шпенглера мало чем отличается от теории Данилевского, вышедшей ранее на полвека. Цивилизации у него носят название «высоких культур», и по количеству он выделяет восемь, точно тех же, что и у Данилевского, за исключением того, что последний выделял десять культурно-исторических типов – плюс еврейский и иранский. Его главный элемент и двигатель истории – культура, в виде «великой души», которая реализовавшись в народах, искусствах, верованиях, науках и т.д., и осуществив свою цель, «вдруг застывает, отмирает, ее кровь сверты-

ваются, силы ее надламываются – она становится цивилизацией» [2, с.172]. Таким образом, цивилизация рассматривается Шпенглером как заключительная стадия культуры, которая олицетворяется с мировыми городами, где «вместо богатого формами, сросшегося с землей народа – новый кочевник, паразит, житель большого города, человек абсолютно лишенный традиций, растворяющийся в бесформенной массе, человек фактов, без религии...» [2 с. 71]. И снова, то же высокомерное, уничижительное приравнивание кочевника к паразиту, лишенному памяти, веры и традиции.

Целью нашего краткого экскурса в историю формирования цивилизационной теории является ее контекст в осмыслении места и роли кочевой цивилизации. Как мы видим в трудах Данилевского и Шпенглера, кочевым культурам нет места; более того, налицо их предвзятое к ним отношение, как к материалу не заслуживающему внимания. Заслуга своеобразной реабилитации кочевого мира в глазах научной общественности, принадлежит замечательному английскому историку А.Дж.Тойнби. Труд всей его жизни «Постижение истории», представляет собой 12-томное произведение, исследующее феномен «цивилизации», принимаемый автором за основу исторического знания. Бесспорно, Тойнби испытал на себе влияние «философии жизни» Анри Бергсона, используя определенные понятийные метафоры из «Творческой эволюции» и «Двух источников морали и религии». Заметно и некоторое влияние концепции О.Шпенглера. Тем не менее, «Постижение истории» является независимым и непревзойденным произведением, опирающимся на громадный исторический материал, в котором, наконец, нашлось место непредвзятому анализу специфических особенностей кочевых цивилизаций.

Из закономерностей развития цивилизаций вытекает развертывание во времени и пространстве их политических, социально-экономических и религиозных характеристик. Цивилизации, по мнению Тойнби, представляют собой замкнутые (локальные) социокультурные образования, развивающиеся параллельно, преодолевая в своем развитии пять стадий: рождение, рост, надлом, разложение и гибель [3]. Главным залогом успеха или неуспеха цивилизаций он считал качество религии – основополагающего института, призванного своими универсальными ценностями объединять составляющие цивилизацию общества, этносы, социальные страты и т.д. Степень способности к порождению и развитию собственной цивилизации, ставится им в прямую зависимость от способности конкретных сообществ создавать адекватные «ответы» на «вызовы» природы и более могущественных соседей. Степную кочевую цивилизацию, наряду с полинезийской, оттоманской, эскимосской и спартанской, Тойнби от-

носил к «задержанным», остановившимся в своем развитии. Причину этого он видит в кастовости и чрезмерно узкой хозяйственной специализации номадической цивилизации, которая при изменении внешних условий (в случае кочевников-казахов – это российская колонизация), приводит к ее гибели. Он упоминает о том как во времена Первой мировой войны: «500000 тюркоязычных центрально-азиатских кочевников киргиз-кайсацкого союза были изгнаны – также с высочайшего распоряжения – этим “справедливейшим из людей”, русским мужиком» [3, с.335]. Казахская кочевая цивилизация прочувствовала на себе, что значит «вызов» мощной аграрной цивилизации, осуществляющийся в виде планомерного давления. Замечание Тойнби, о возмездии православной цивилизации за прежнее монгольское иго, ничто иное как метафоричный нарратив, который в реальности превратился для незащитных степных аборигенов в кошмар уничтожения всего образа жизни и изгнания в резервации (за официальную черту «киргизской оседлости»). Асимметричный ответ имперской, аграрной цивилизации был абсолютно несравним с циклическим всплесками активности кочевых евразийских сообществ, обрушивавшихся в свое время на не менее незащитных земледельцев-крестьян. Но в тех случаях, как и в феномене «ига», речь не шла о насильственном принуждении «молиться чужим богам». Жизнь кочевников, по мнению Тойнби, подвержена цикличности, которая имеет вечный характер, пока «внешняя сила, против которой кочевники окажутся незащитными, не приведет в конце концов передвижение орды к остановке, а ее жизнь – к концу. Этой силой является давление оседлых цивилизаций» [3, с. 334]. Выходит, что не будь этого давления кочевой цикл продолжался бы до бесконечности, сам опосредуя задержку развития и отсутствие истории у кочевых обществ? Далее на примере периода правления Тауке-хана, мы попытаемся показать, что способность к саморазвитию и прогрессу в казахском кочевом обществе была, но развиться этой потенции не дало возможности, именно давление аграрных цивилизаций – России и Китая.

Теория Тойнби, признает за кочевой цивилизацией право на индивидуальность и свое собственное место в историческом ряду мировых цивилизаций. Более того, он отвергает необоснованное, евроцентристское мнение о паразитизме кочевников: «В степи сложное общество, состоящее из кочевников и их нечеловеческих стад, является самым подходящим инструментом, который только можно придумать для того, чтобы иметь дело с природным окружением подобного рода; и кочевник, строго говоря, не паразитирует на своих нечеловеческих партнерах. Здесь присутствует разумный обмен благами» [3, с. 338]. Но кочевники могут стать трутнями, когда превращаются в непроизво-

дительный правящий класс, который живет за счет завоеванного городского и земледельческого населения. Они перестают быть пастухами и обречены к растворению в чужеродной среде. Именно, по этой причине кочевые империи столь недолговечны. Невозможно не упомянуть в этой связи о теории этногенеза Л.Н.Гумилева. Его концепция по-своему объясняла процесс возникновения и развития суперэтноса (цивилизации) кочевников Евразии, отталкиваясь от понимания их как достаточно замкнутых локальных культур, формирующихся в определенных географических зонах. «Сухие степи Евразии, раскинувшиеся от Венгерской пушты на западе до склонов Хингана на востоке, представляют собой экологическую нишу Степного суперэтноса, которую в наше время заполняют потомки тюрков и монголов – умелых пастухов и всадников [4, с. 174]. Рамки нашего исследования не позволяют нам дать развернутую картину гумилевской концепции. Отметим лишь то, что трудно согласиться с его точкой зрения на этнос, как чисто природное явление [5, с. 178]. Его теория была и остается весьма популярной у сторонников евразийства, не говоря уже о симпатиях со стороны интеллектуальной элиты азиатских народов бывшего СССР. Тем не менее, несмотря на огромную популярность гумилевских научных трудов на постсоветском пространстве, окончательно развеявших миф об отсталости и нецивилизованности тюркских народов (но не у европейцев), в российской академической среде к ней достаточно прохладное отношение. Об этом, с подробными ссылками на труды российских коллег, писал известный казахстанский номунолог Н.Масанов: «Гумилевская идея биологизации природы этноса нашла своих адептов среди почвенников всех мастей и стала идеологической основой суверенного национализма и этноцентризма» [6, с. 56]. И, если в части критики не во всем оправданной биологизации понятия этноса можно согласиться, то в части гумилевской этнизации истории, ставшей теоретическим источником, подпитывающим этноцентристские идеи разделяющие народы, согласиться невозможно. На самом деле, ничьи идеи в такой степени не повлияли на процесс возрождения самосознания тюркских народов и в первую очередь – казахского, как идеи «последнего евразийца». Известный тезис о комплиментарности евразийских народов, общности их исторической судьбы, пронизывающий все его работы, на наш взгляд, является самым, что ни на есть - объединительным. Следует отметить, что Л.Н.Гумилев был, пожалуй, единственным в Союзе историком, который открыто отстаивал цивилизационный подход к изучению культурно-исторических феноменов. И, вполне логичным выглядит тот факт, что в его границах нашлось место Степной цивилизации, сыгравшей огромную роль в мировой истории.

Каковы критерии, маркеры определяющие цивилизацию? Существуют классификации признаков, содержащие разное их количество, при отсутствии единого мнения. У авторитетного британского археолога, автора признанных трудов по истории возникновения цивилизаций - А.К.Ренфри, их всего пять: 1) социальная стратификация; 2) развитые ремесла; 3) города; 4) письменность; 5) монументальная архитектура [7, р.3-7]. Неоспоримым выглядит тот факт, что казахская культура является самобытной локальной культурой, которой были присущи черты, не принимаемые во внимание сторонниками формационного (стадиального) подхода, считавшими, что понятие цивилизации неразрывно связано с городской культурой. Как будет показано далее, многие критерии цивилизации, не связанные с городской культурой и письменностью, достигли достаточной выраженности в период правления последнего всеказахского хана Тауке. На юге Казахстана, исконной территории расселения кочевников, всегда существовали города, в которых была монументальная архитектура и арабская письменность. В частности, казахи около двухсот лет контролировали Ташкент, населенный сартами. Примечательно, что сарт - казахский этноним, позиционировавший седентаризировавшихся потомков кочевых узбек-казахов. До момента обособления казахов в отдельный этнос существовало единое государство кочевых узбеков. После того как Керей и Джанибек отделили казахские племена в Казахское ханство, тот единый народ под общим названием «узбеки», разделился на собственно узбеков, казахов и ногаев. [8, с. 251-252]. Несмотря на то, что это был единый народ, одни племенные сообщества проживали в городах и селениях, а другие кочевали. Те узбеки, которые занимались ремеслами и земледелием стали собственно узбеками (сартами), а кочевые племена – казахами. Жили ли в тех городах казахи-кочевники и имеют ли они отношение к городской культуре и тюркоязычной орхоно-енисейской письменности, остается только догадываться. В этом вопросе мы разделяем мнение известного казахстанского философа А.Х.Касымжанова: «Применительно к орхонскому источнику идентификации, затрагивающему целый крупный регион, возникают сомнения самого разного рода. Самый популярный состоит в тезисе, что тюркские народы, в том числе Туркестана, являются потомками древних тюрков только по имени или по принадлежности к одной языковой семье. Такова точка зрения Гумилева, Олкотт, а также Кляшторного...» [9, с. 271]. В самом деле, «белые пятна» в истории казахского кочевого общества, не имеющие аутентичного подтверждения, делают крайне затруднительным доказательство культурной преемственности с прежними цивилизациями. «Главная проблема заключается в доказательстве преемственности

между кочевыми империями. Нередко должно было пройти достаточное количество лет, чтобы степь снова оказывалась объединенной какой-либо империей номадов» [10, с. 93]

Возникает вопрос, насколько правомерно представлять казахскую цивилизацию самостоятельным культурно-историческим типом [11]? В исторических образах она ассоциируется с отдельными паттернами степного евразийского, тюрко-исламского, тюрко-православного культурно-исторических типов, не являя собой некую цивилизационную целостность. Автор одной из самых обсуждаемых теорий последнего десятилетия – С.Хантингтон на своей карте миров различных цивилизаций, после 90-х годов, включил суверенный Казахстан в ареал православной цивилизации [12, с.20-21]. В этом ареале Россия является ядром, которое тесно связано с внутренним кольцом, в которое входят православные – Беларусь и Молдова – «а также Казахстан, 40% населения которого составляют русские, и Армения, которая исторически была верным союзником России»[12, с.251]. Говоря же об исламской цивилизации он упоминает о существовании внутри нее субцивилизаций – персидской, тюркской, малайской [12, с.54]. Надо полагать, что политически и культурно Казахстан традиционно находится в орбите российского влияния, тогда как этно-религиозный вектор тяготеет к исламской цивилизации. Это лишний раз подчеркивает аморфность и двойственность цивилизационных предпочтений казахского этноса. Тем не менее, в результате определенного влияния предшествовавших и в меньшей степени - соседствующих цивилизаций, им был выработан свой собственный, самобытный культурно-исторический тип. Возможно, что это локальный вариант степной (евразийской), кочевой цивилизации, простиравшейся от Дуная до китайской Маньчжурии? В отношении существования данной цивилизации и степени ее единства, наиболее адекватна, на мой взгляд, позиция российского номадолога Н.Н.Крадина, рассматривающего «степной мир не как особую цивилизацию, а как «квазицивилизацию», т.е. некое внешне похожее на цивилизацию единство, которое на самом деле представляется концептуальным конструктом, созданным в мыслях исследователя» [10, с. 92]. Почему воображаемый конструкт? Потому что, до сих пор, нет ясных и неопровержимых доказательств того, что казахи являются прямыми наследниками тех тюркоязычных кочевых империй и полиэтничных городов, которые тысячи лет тому назад, создавали в пределах границ современного Казахстана, ту цивилизационную социальность, с присущей ей культурой, архитектурой, ремеслами и письменностью, которая позволяет нам «соответствовать» критериям цивилизованности, изобретенным европоцентристскими теоретиками. Таким образом, проблема преемственности остается

открытой. Не будет ли более корректным с научной точки зрения, признать факт существования казахской локальной субцивилизации в рамках евразийской, кочевой цивилизации, в которую входили монгольская, калмыкская, ногайская, кыргызская и т.д. составляющие? Цивилизационный подход предполагает, что великие культуры, претендующие на статус цивилизаций, должны интегрировать в сферу своего притяжения локальные культуры на основании определенной надэтнической культурно-исторической общности. В настоящее время развивается другое направление в макроцивилизационном анализе – миро-системный подход. Его основателем считается французский историк Ф.Бродель. Ключевое понятие его теории - «историческая длительность». Введение этого понятия в методологический аппарат обществоведческих исследований, означает отвержение прежнего подхода, основанного на культе событийности, когда из ряда исторических событий выводились обоснования фундамента исторических событий [13, с. 115-142]. Развил и обосновал эти идеи И.Валлерстайн, создав теорию миро-системного анализа, исследующего историческую эволюцию социальных общественных систем, а не отдельных социумов и национальных государств. Миро-системный подход исследует изучаемый предмет еще более целостно, чем цивилизационный, так как рассматривает эволюцию социальных систем не в контексте одной цивилизации, а в комплексе взаимодействия нескольких цивилизаций [14, с.257-268]. Исходя из постулатов миро-системного анализа попытки автора данного исследования объяснить неосуществленные потенциальные возможности развития кочевой цивилизации давлением индустриальных, представляются ни чем иным как евроцентристским методологическим подходом. При осуществлении попытки представить в новом свете роль кочевой цивилизации, мы на самом деле исходим из линейно-стадиальной, евроцентристской концепции, берущей за образец развитие западной цивилизации, а Казахстану отводя роль «догоняющей» периферии. Мы используем концептуальные подходы модернизационной теории, которые пытаются преодолеть западные обществоведы, в том числе и с помощью миро-системного подхода. Если исходить из концептуальных методологием последнего, роль кочевой цивилизации выглядит иначе, а все наши потуги, с той или иной степенью достоверности, подогнать ее признаки под евроцентристские критерии определения цивилизации выглядят внедрением комплекса неполноценности «отсталой периферии» в пространство методологического дискурса.

Ставя во главу угла рассмотрения миро-системный подход, роль кочевой цивилизации в макроцивилизационных процессах выглядит кардинально по-другому. Признаками глобальной цивилизации обла-

дала монгольская кочевая империя Чингиз-хана, которая длительное время являлась транслятором информации, важнейшим связующим звеном между оседлыми цивилизациями. [10, с.99] И хотя время расцвета империи «потрясателя вселенной» составило около двухсот лет, ее политико-правовые и социокультурные коды, сохранившиеся в «Яссе» Чингиз-хана, системе наследования и организации власти и т.д., пережили ее на 4-5 столетий. Ее долговечность можно проиллюстрировать на примере семисотлетней истории сословий казахского этноса. Казахское общество вплоть до XX века разделялось на две социальные группы (сословия) – ақ сүйек (белая кость) и қара сүйек (черная) кость. В белую кость входили төре – прямые потомки Чингиз-хана по мужской линии, носившие титул султана и могущие претендовать на избрание в ханское достоинство, а также прослойка қожа – потомки арабских миссионеров, считавшихся сподвижниками пророка Мухаммеда. Все остальные слои казахского общества относились к черной кости, в том числе - баи, бии и батыры. Таким образом, это была стратификация не по экономическому признаку, а по политико-правовому статусу. Большое состояние не значило, что его обладателю предоставляются особые права. Төре-чингизиды не идентифицировали себя с этнической принадлежностью. Получается, что они могли претендовать на ханский престол в любом месте, где признавались традиции и нормы империи Чингиз-хана. Таким образом, социокультурные коды и паттерны монгольской кочевой империи существовали до тех пор, пока содержащиеся в них нравственные нормы и ценности сохранялись в глубинах народного сознания и осуществлялись в реальных социальных процессах.

Недолговечность и гибкость социально-политических структур локальных кочевых империй и племенных союзов, разрывы преемственности их культур, позволяют объединять их в единое целое, как целостные культурно-исторические феномены, пожалуй, только в мысленных, логически непротиворечивых конструкциях. Сам кочевой тип хозяйствования, единственно возможный в специфических условиях евразийских степей генерировал преемственность форм организации материального производства. Казах, переставший кочевать, превращался в маргинала – сарта (оседлого). «В случае утраты признаков номадизма и выпадения из процесса кочевания имела место и утеря специфического социокультурного (кочевого) самосознания и соответственно этнонима “казах”» [15, с.247]. По-видимому, отсюда идет происхождение современного термина *шала-казах*, распространенного прежде на метисов, оседавших в приграничных районах и поселениях, а теперь и на этнических, урбанизовавшихся казахов. Русифицированные казахи утратили вместе с языком - образ жизни

предков и строй мышления, которые подразумевались под тюркским значением этнонима «қазақ» - *казачество, скитальчество, вольность* [8, с.250].

Таким образом, с наступлением новых миро-системных процессов, связанных с зарождающейся капиталистической миро-системой, кочевая цивилизация стала проигрывать по всем направлениям становления новых макроцивилизационных процессов. Попробуем проследить эти процессы на конкретно-историческом материале.

Отцами-основателями Казахского ханства являются Керей-хан и Джанибек-султан, после того как в середине XV века они объединили казахские племена и откочевали от золотоордынского хана Абулхайра. «Если Казакское ханство при Джаныбеке было одним из уделов ханов Золотой Орды, то оно сделалось самостоятельным при Хак-Назаре, и получило полное законченное устройство при Есым-хане. Во времена Есым-хана в 1625 году присоединились найманы, бывшие в Хивинских владениях и только конраты пристали в середине 18 века, оторвавшись от Бухары» [16, с.54]. Приблизительно к 1630 году завершаются процессы этногенеза, оформление самостоятельности казахского этноса и его расселение в пределах территории современного Казахстана. В памяти народа сохранились предания о Касым-хане, его сыне Хак-Назар-хане, Есим-хане, одним из первых столкнувшимся с реальностью «джунгарской угрозы». Во времена их правления окончательно оформилось Казахское ханство. По праву «Золотым веком» казахов считаются годы правления Тауке-хана, которого называли не иначе как Аз-Тауке (мудрый). Известное соперничество жузов и родов, ханов, султанов и ру-аксакалов, которое раздирало казахское этническое сообщество, при хане Тауке прекратилось. Было упорядочено разрешение межродовых споров, принятие важных государственных решений - внешнеполитических, земельно-хозяйственных, судебных. Тауке-хан был инициатором создания первых государственных институтов – прообраза Всеказахского (всекиргизского, как упоминалось о них в российских печатных источниках [17, с. 3]) съезда народных представителей. Русский исследователь казахских степей А.Левшин писал о Тауке, что «при имени сем сердце всякого киргиз-казака несколько возвышающегося духом над толпами буйных соотечественников своих, наполняется благоговением и признательностью. Это Ликург, это дракон орд казачих. Он успокоил их после гибельных междоусобий..., он убедил всех умом и справедливостью повиноваться себе, он соединил слабые роды вместе для сопротивления сильным, а сильные усмирил и дал всем вообще законы, по которым судил их, и которые доньше живут в памяти благоразумнейших киргизов, но, к сожалению не исполняются» [18, с.165]. Не зря Левшин назвал Тауке-хана казахским Ли-

кургом. Законотворчество Тауке и значение его реформ для казахского народа сравнимы с вкладом легендарного Ликурга - законодателя в становление спартанской цивилизации

По свидетельству того же Левшина, Тауке управлял тремя жузами через трех биев, признанных народом и имевшим абсолютный авторитет – Толе, Казыбека и Айтеке. В отношении своего народа и его правящей верхушки Тауке действовал «более благоразумием, опытностью, связями, искусством, нежели силою» [18, с.165]. В структуре управления Тауке-хана мы видим прообраз разделения государственной власти на три ветви. В лице регулярно созываемого всеказахского съезда, в котором наравне с биями, присутствовали батыры, султаны, руаксакалы, представлявшие все крупные казахские роды, можно увидеть реальные черты парламентаризма. В обсуждении важнейших законов внутригосударственной политики (места кочевок отдельных родов, методы управления, назначения ответственных людей из родовой элиты и т.д.), внешнеполитической и дипломатической (объявление войны, миротворческие инициативы и т.д.) деятельности участвовали самые достойные и влиятельные люди. Они же были и исполнителями воли съезда, возвращаясь в родные кочевья и претворяя в жизнь нормы обычного права, которые при Тауке приняли законченную форму (Жеті-жарғы). Этот свод законов включал в себя частично законы «Яссы» Чингиз-хана, частично, еще более древние законы, регулирующие общественные отношения кочевников и современные установления, разработанные Советом биев трех жузов, который был прообразом Верховного Суда и возглавляемым самим Тауке. Помимо всего Тауке-хан ввел единый налог на имущество, составлявший двадцатую часть его и идущий на нужды государства. Самый существенный момент в политике Тауке это то, что законы введенные им, соблюдались не только массой кочевников, но, что самое важное, своевольными родовыми султанами и батырами. Как свидетельствуют известные востоковеды С. Кляшторный и Т.Султанов: «Таким образом, в “Уложении” хана Тауке нашли свое юридическое выражение те жизненные условия и конфликты казахского общества того времени, те социальные и правовые нормы, посредством которых каждый индивид общества включался в общественную структуру ханства» [19, с. 316]. За исполнением законов наблюдали Советы биев, которые были образованы на всех уровнях иерархии. Так осуществлялась обратная связь, когда чаяния народа доходили до власть имущих, о чем и сохранились воспоминания в простом народе. «Было время, говорят благоразумнейшие из киргизов Меньшей Орды, когда и наш народ жил в покое, было время, когда и у нас существовал порядок, были законы и правосудие» [18, с.357]. Этот кратковременный период единения казахов и верховенства законов в

повседневной жизни, был «золотым веком» Тауке-хана. В это время культурная и этническая идентичности казахского народа пребывали в состоянии гармонии и целостности. Влияние инокультур не ощущалось, а постоянная угроза исходящая от джунгар, хивинцев и бухарцев, напротив, держала идентичность в тонусе, четко разграничивая окружающий мир на «своих» и «чужих». В своде законов «Жеті жарғы» получила свое логическое завершение законодательная реформа, осуществленная Тауке-ханом и вобравшая в себя законы управления степи, бывшие результатом обобщения и синтеза «Яссы» Чингиз-хана, «Светлого пути» Касым-хана, «Ветхого пути» Есим-хана – законов плоть от плоти кочевых, сцементировавших государственную идентичность Казахского ханства. Вообще же тема единения народа трех жузов проходит красной нитью через всю историю казахского народа. Асан-кайгы, Бухар-жырау, Ахан-серэ и другие известные певцы, акыны и сказители, одной из главных тем своих сказаний считали тему объединения народа, который силен, когда един и слаб, когда разобщен. Особенно актуальной тема единства становилась в годы бедствий, связанных с вторжением чужеземцев – джунгар, кокандских и хивинских правителей и т.д. Особый след в памяти народа оставило вторжение джунгар в 1723 году, которое называли годом «Великого бедствия» (Ақтабанды шұбырынды). В тот момент, когда на карту встала судьба самого существования казахов как народа, ханы, старейшины и батыры разных жузов нашли общий язык и объединили свои усилия по созданию единого войска и соответствующих структур по принятию единых решений (Советов биев и батыров). В эти годы сформировалось всеказахское народное ополчение, под предводительством хана Младшего жуза Абулхаира, нанесшее ряд жестоких поражений джунгарам. Но только непосредственная джунгарская угроза несколько ослабла, как сразу же распалось единое войско и все вернулось к прежней борьбе за власть на всех уровнях – внутриродовых, межплеменных и межжузовских. Бывший верховный главнокомандующий Абулхаир-хан «предвидел новые нашествия джунгар, предвидел что враг будет силен в своей сплоченности, потому хан Абулхаир рвался к всеказахскому ханству. Но поскольку он не достиг своей цели, он решил обратиться за помощью к могучему соседу и повести за собой согласных с его планами соотечественников» [20, с.37]. С помощью России дальновидный Абулхаир хотел не только обезопасить казахское ханство от экспансии беспокойных соседей, но и утвердиться в роли хана всех казахов. Тем не менее, российское подданство, со временем, стало главным препятствием на пути объединения казахских родов, а хана Тауке можно считать последним всеказахским ханом (Аблай-хан был ханом Среднего жуза). Казахскому ханству, после периода правления Тауке и потери независимо-

сти, вплоть до советского периода было присуще отсутствие централизованных государственных институтов – регулярного войска, налоговой системы и т.д. Как указывалось выше, только при Тауке-хане существовала практика ежегодных всеказахских курултаев, заседал Совет биев трех жузов, был введен и соблюдался единый налог на имущество, который позволял растить и содержать военную элиту – толенгитов, утверждавших силой указы центральной власти и подавлявших в зародыше сепаратистские поползновения, которые изначально были присущи казахской феодальной элите. Мы отчетливо видим ошибочность определенных тезисов Тойнби о том, что кочевые общества были застывшими и неспособными к прогрессу. Другое дело, что давление аграрной цивилизации в лице Российской империи не позволило развиваться тем зачаткам институциональности, возникшим в периоды сплочения этноса, ведя к их деформации и распаду. Таким образом, на протяжении всей истории правления ханских династий, мы наблюдаем постоянную борьбу всеказахских ханов с центробежными, сепаратистскими тенденциями, ослаблявшими государство. Тенденции эти были обусловлены множеством факторов, важнейшими из которых были географический фактор и кочевой образ жизни, который как нельзя лучше подходил для огромных полупустынных пространств. «Занять страну киргизами обитаемую и даже изгнать их из оной, если бы нашлась в том польза, не невозможно, но какие силы нужны для удержания в повиновении двух или трех миллионов людей, не имеющих никакой оседлости и ценящих грубую свою независимость выше всех благ мира!» [18, с.374]. Именно природа постаралась защитить кочевников от посягательств на эту «бесплодную» территорию и она же выработала в них, не имеющее границ свободолюбие, которое на первый взгляд просвещенного европейца, видится ничем не ограничиваемым своенравием и анархией. Таким образом, в истории казахских ханств, хронологически существовало несколько временных периодов, когда казахский народ представлял собой суверенное самостоятельное сообщество, объединенное единой волей, как это было во времена правления Касым-хана, Хак-Назар-хана (начало XVI в.), и периода правления Тауке-хана (1680-1718 г.г.), которые плавно перетекают в годы активных войн с джунгарами (1720-1730 г.г.) и новой эпохи разобщенности, связанной с периодом присоединения к Российской империи. Примечательно, что с периодами правления Касым-хана и Тауке-хана, уникальных личностей, генерировавших свои своды законов, которые неукоснительно исполнялись, связаны моменты наибольшего расцвета и развития ханства. Колониальная политика России преследовала свои собственные цели и в ее планы не входило объединение казахов под руководством одного сильного хана. Проверенный метод британской

империи – «разделяй и властвуй», стал на все годы правления Российской империи в Казахстане, определяющим. На тему взаимоотношений казахов с Россией, у Ч.Валиханова - правнука знаменитого Аблай – хана, была весьма интересная статья «Аблай». В официальной литературе и учебных пособиях советского периода о присоединении казахских жузов к России, не упоминалось, что Аблай в 1756 году признал себя вассалом китайского императора, получив от него княжеский титул и грамоту на правление. Этот факт и его значение комментировались лишь в дореволюционных российских источниках – исследованиях А.Левшина, В. Радлова и др. Боясь усиления китайского богдыхана, до этого завоевавшего и уничтожившего Джунгарию, Аблай косвенно участвовал в союзе со среднеазиатским правителем НаDIR - шахом против китайцев. При этом он не порывал взаимоотношений с китайским правительством и более того сближался с ним. «Аблай в наставлении своим детям советовал более сближаться с Китаем, но хранить согласие с Россией. Китайцы по его мнению не могли быть никогда опасны для ханской власти, между тем, как в русском правительстве он видел сильную оппозицию туземной власти» [21, с. 115]. Продиктовано мнение Аблай хана было тем, что на протяжении многих веков, исключая только период правления Чингиз-хана и его ближайшего потомства, Китай номинально являлся сюзереном кочевых племен, живших вдоль Великой Стены. Будучи вассалами китайского императора, кочевники платили ему символическую дань в виде продуктов скотоводства и прибегали к его покровительству во внутривластной борьбе. «Сын неба» оказывая поддержку проводникам своего влияния в среде кочевников, имел среди них определенную опору, необходимую для того, чтобы обезопасить границы империи, а когда надо призывал воинственных степняков в качестве военной поддержки для решения проблем политического характера. Таким образом, китайцы не навязывали кочевникам своей оседлой идеологии, тем более не покушались на власть степных феодалов. Это и стало причиной того, что «по мере сближения с китайцами Аблай явно стал избегать сношений с Россией и в 1771 г., будучи всенародно избранным ханом Среднего жуза, не хотел ехать на русскую границу для принятия присяги, говоря что он давно утвержден в своем достоинстве народным избранием и грамотою «сына неба» [21, с.114-115]. Аблай был весьма прозорлив, видя наперед судьбу ханской власти. Получилось именно так, как он и предвидел. Он стал последним всенародно избранным и признанным ханом Среднего жуза, так и не получив знаков номинального признания российской короны. Царское правительство сначала упразднило ханскую власть в степи, затем постепенно стало лишать всяческих прав на власть казахскую феодальную верхушку, упразднив институт ага-

султанов. Следующим шагом самодержавия в степи стало разделение казахских земель на волости и полное лишение казахов независимого принятия решений. Биям было запрещено судить нарушителей законности по казахским законам. К концу XIX века казахи были согнаны с лучших земель, которые щедро раздавались русскому казачеству. Даже такой преданный России феодал, как отец Валиханова Чингис, полковник российской армии, не мог получить в постоянное пользование свои родовые земли на Сырымбете, о чем свидетельствует его переписка с российским МИДом [22, с.71]. Потому то Аблай, предвидевший это, предостерегал потомков от чрезмерного сближения с Россией. А.И.Левшин засвидетельствовал те же факты об Аблае, что и Ч.Валиханов: «Уверенный в своих достоинствах, он искусно привлекал к себе приверженцев важностью своею и осторожным поведением, грозил врагам своею силою и признавал себя, смотря по нужде то подданным русским, то китайским, а на самом деле был властитель совершенно независимый» [18, с.254]. Искусно лавируя между интересами России и Китая, Аблай проводил самостоятельную политику. В начале XIX в. ханами Младшего Жуза утверждались Жангир, Жанторе, Букей и др., но это была чисто номинальная власть, осуществлявшаяся под диктовку русского правительства. Отношение китайских властей к кочевникам, было в корне иным, нежели у российского правительства. В отношении монголов китайцами были установлены высокие налоги. Тем не менее, китайское правительство абсолютно не вмешивалось в самоуправление кочевого народа, не навязывая номадам оседлых порядков. «Гуманные побуждения русской администрации, ограничившей необходимую кочевнику свободу, нанесли благосостоянию этого народа гораздо больший вред, чем те значительно более высокие налоги, которые собирают со своих подданных китайцы» [23, с.175]. Мнение В.Радлова, считавшего как и Валиханов, что нельзя навязывать народу «социальный строй и правовые нормы оседлых народов», российское правительство не интересовало.

Таким образом, политика последнего казахского хана подтвердила тот факт, что геополитический фактор играл еще в то время огромную роль, доказав окружающему миру, что при определенных условиях и заведомо более слабые государства в состоянии быть независимыми в принятии политических решений и вести независимую политику, выгодную национальным интересам своей страны. Нельзя в этой связи не упомянуть и такой примечательный факт истории, как освободительное движение хана Кенесары, или как оно именовалось в советских исторических источниках: феодально-монархическое движение Кенесары Касымова [24, с.8]. Продолжающийся процесс колонизации, сопровождавшийся сгоном казахов со своих исконных

земель, строительством крепостей и переселением русских и украинских крестьян вглубь территории Казахстана затрагивал интересы не только простых людей, но и казахской родовой элиты. Внук Аблайхана – Кенесары был ее ярким представителем. Движение возглавленное им в 40-е годы XIX века и объединившее определенные роды всех трех жузов, главной задачей видело освобождение от колониального ига России и создание самостоятельного Казахского ханства. Движение это носило достаточно противоречивый характер, так как помимо подъема национального самосознания народа, сопровождалось избиением и отгоном скота у несогласных с ним казахских родов. Этим искусно пользовалось царское правительство. «Оно стравливало казахов между собой, а на Кенесары наклеило ярлык деспота, тирана, разбойника, врага казахского народа» [25, с.9]. Таким образом, казахское общество опять выглядело разобщенным. Кенесары не поддержали многие влиятельные люди степного края. Неужесточенность и отсталость народа, в очередной раз не позволили сформироваться и реализоваться идеям национального освобождения. Последней яркой вспышкой единения национального духа в до-революционное время стали события 1916 года. К этому времени казахи начали ясно понимать, что потеряли не только свою этническую государственность, но и то, что вынужденное присоединение к России выливается в изгнание с собственной земли в пески и солончаки, а проще говоря, в резервации. Это осознание проявлялось в разные периоды, в виде восстаний и других акций неповиновения и локального протеста. Историк Козыбаев М.К. писал об этом времени: «Усилившееся ограбление края, вызванное войной, интенсивным изъятием земель у коренного населения в период столыпинской реформы, кризис и упадок традиционного хозяйства, усиление русификаторской политики, жестокие репрессии и методы проведения Указа о реквизиции населения на трудовые работы – привели в движение все слои общества и породили общенациональную революционную ситуацию, общенациональной кризис» [26, с.14]. И, если простые казахи просто ненавидели русскую колониальную администрацию, то высшие слои казахского общества, большая часть знатных людей и интеллигенция, ясно осознали, что русское самодержавие проводит планомерную и целенаправленную политику геноцида казахского народа, выражавшуюся в лишении его политических прав, уничтожении всех атрибутов автономии и государственности, выселении с исконных земель, вплоть до физического уничтожения. Эти вспышки и бунты были лишь стихийным проявлением национального самосознания.

Политическое давление России, со времени появления российского «Устава о сибирских киргизах» стало проявляться в реформиру-

вании исконно казахских социальных институтов, что в свою очередь определило не востребованность целых пластов этнической культуры казахского этноса. Царское правительство делало все, чтобы постепенно изменить саму систему жизнеустройства казахов. Новая административная система запретила переходы границ кочующих племен и родов, лишила власти: биев – судить, а ханов – управлять народом. «В прежние времена, когда кочевники составляли более крупные политические единицы эти союзы (жузы, племена, роды – М.Ш.) были опорой всего народа. Образование новых племен сделалось теперь невозможным у кочевников, подвластных России, и поэтому возник застой, подтачивающий их благосостояние. Подвижность элементов, входящих в состав государства, есть жизненная потребность кочевников, и она одна только в состоянии сглаживать удары судьбы, падающий на скотовода – кочевника, вполне зависящего от природы» [23, с.275]. Постепенно была полностью разрушена основа самоуправления казахов – родовые объединения, превратились в «пустой звук без содержания. На примере судебной реформы, проводимой русским правительством в степном крае, Валиханов показал, что «реформы насильственные, привитые, основанные на отвлеченных теориях или же взятые из жизни другого народа, составляли до сих пор для человечества величайшее бедствие» [21, с.79]. Единственный, относительно щадящий момент российской колонизации состоял в том, что она осуществляла свои реформы, не в пример большевикам, более постепенно, но, все равно с неослабевающим давлением.

«С точки зрения кочевника, земледельческая держава наподобие России похожа на те прокатно-дробильные машины, в которые западный индустриализм отливает горячую сталь согласно своему желанию» [3, с.335]. Не только автор «Постижения истории» А.Дж. Тойнби ясно представлял себе судьбу номадических цивилизаций, но и казахские просветители предчувствовали те страшные испытания, которые обрушатся на их народ.

Вот что писал о внедрении российских административных порядков в жизнь казахской степи М.И.Красовский: «Когда же киргизы открыли возможность укрываться от справедливых преследований обиженной стороны, отыскивая поддержку в сферах высших более сильных (в российском административном суде – М.Ш.), нежели их народный суд, последний потерял свою прежнюю правильную организацию, стал не так страшен для народа, не так действителен, потому что можно было обойтись и без него. Би, жившие решением дел, стали получать меньший доход, а иногда никакого; иные остались прежними справедливыми советниками народа, другие, видя дурной пример вверху, свихнулись; таким образом и в прекрасно устроенном некогда суде народ-

ном взятка отыскала, наконец, себе местечко. Однако, при всем этом киргизы любят своих биев, старейшин, и, напротив, чуждаются, чтобы не сказать более, своих и русских чиновников, хотя и оказывают им все наружные знаки почтения» [27, с. 128-129]. Введение российского законодательства в отлаженный механизм традиционных степных судов стимулировал неисполнение законов, взяточничество и племенной сепаратизм. Невосприимчивость степняков к чужеродным законам отчетливо прослеживается в анализе понятия *барымта* (отгон скота), как заметном явлении социальной жизни степи. Барымту, в ее исконном понимании, нельзя смешивать с обыкновенным воровством скота. В случае, если по приговору суда биев ответчик отказывался удовлетворить иск, отгон скота в пределах иска осуществлялся самим истцом, с санкции старейшин. Зачастую, ответчик собирал толпу родственников и нападал в ответ на аулы истца. «Такое отмщение повторяется, число участвующих в одной ссоре беспрестанно увеличивается, стада и табуны истребляются, пламя мщения раздувается, и целые тысячи народа стонут от зла, произвольно введенного и охотно поддерживаемого» [18, с.328]. Вообще же барымта с того времени как перестала исполняться, не иначе как по приговору биев, переросла в целое социальное явление, и нарастая как снежный ком становилась уже сама причиной междоусобиц, тогда как о первопричине возникшей междоусобицы, передающейся из поколения в поколение, никто толком и не помнил. А само понятие барымта постепенно стало синонимом воровства и грабежа, не имеющим ничего общего с санкционированным отгоном скота. Подобного рода явления, вкупе с постоянным междоусобицей, межплеменным и межжуровским соперничеством, безначалием, неисполнением приговоров суда биев и порождаемых ими безнаказанностью, завистью и тщеславием, вновь воспроизводили исторически присущую казахам разобщенность.

В своей статье «Любители распрей», опубликованной в 1915 г. в газете «Казах», известный поэт и виднейший деятель Алаш-Орды Миржақып Дулатов писал: «Аллах спасет казахов от джута и врагов, однако, если они не оставят пагубную привычку губить друг друга, не миновать им большой беды» [28, с.79]. Отсутствие единства и бесконечная вражда внутри казахского народа, о которой с болью говорили передовые представители дореволюционной казахской интеллигенции в своих стихах, статьях, памфлетах – воззваниях к народу, продолжили традиции акынов и жырау, призывавших народ и правителей степи к объединению жузов в единое государство, способное дать защиту от внешних врагов, дать угнетенному народу возможность жить и трудиться в атмосфере свободной от междоусобицы и набегов. Привычка губить друг друга не канула в прошлое, напротив, с обретением незави-

симости возродилась. Этому процессу кардинально поспособствовали тенденции эмиграции русскоязычных и отсутствие межэтнической конкуренции. Возродились и трайбалистские тенденции, родственные, генеалогические связи, о которых при советском строе казалось и думать забыли. На примерах трансформации традиционных казахских институтов попытаемся проследить их эволюцию в сегодняшнее время.

Казахское кочевое сознание - родовое сознание, сознание группы, социума, объединенного единой задачей: выживание наиболее приспособленных, продолжение рода, сохранение шанырака. Вспомним о таком обычае казахов, как знание собственной родословной до седьмого колена. Как известно из истории, у многих народов, в особенности у кочевых, существовал запрет на близкородственные браки – эндогамию. «На основе запрета на инцест между близкими и ближайшими родственниками формировались в последующем нормы экзогамии» [29, с.182]. Считалось настоящим позором, и было большой редкостью, чтобы казах не знал поименно всех своих предков по мужской линии до седьмого колена – «Жеті ата». За этой формой обычного степного права (адата) следили очень строго, а пытавшиеся нарушить этот неписанный закон, что отражено в легендах и преданиях подвергались смертному приговору, либо всеобщему ostracismu и изгнанию из рода, что фактически было равносильно смерти. В этом обычае сохранился тысячелетний опыт предков, сводивший случаи слабоумия, уродств и прочих признаков вырождения к минимуму. Тем не менее, у многих других оседлых тюркских народов – узбеков, уйгуров и др., напротив близкородственные браки поощрялись, так как позволяли сохранить фамильный капитал внутри близкородственной ячейки. Как известно, шариат допускает близкородственные браки у арабов. Потому у оседлых тюрков более подверженных исламизации, близкородственные браки освящены религией и не осуждаются.

Со временем обычай строгой экзогамии стал ослабевать, но известно что казахи и в городе, в настоящее время достаточно строго следят за тем, чтобы потомство помнило свою родословную, и за недопущением близкородственных браков. Құдалар (сваты) как и пятьсот лет назад в первую очередь интересуются какого рода-племени их будущие родственники. Нарушение этих неписанных законов и в современности вызывает в казахской среде всеобщее порицание. Так как никому не хочется выглядеть в глазах сородичей «отступником», потерявшим лицо и забывшим заветы предков «манкуртом», можно сказать, что эти социальные институты (исключая калым и институт аменгерства) продолжают активно работать и в 21 веке. Институт аменгерства, подробно рассмотренный известным казахстанским этнографом Х.Аргынбаевым, дает хорошие примеры компромиссного

мышления казахов. Левират (институт аменгерства) у казахов широко практиковался еще в начале XX века. Бездетная вдова должна была выйти замуж за старшего брата покойного, либо за младшего и т.д., по степени родства. При этом все имущество покойного переходило во владения нового мужа, и таким образом оставалось в семье. Если у вдовы были дети существовала масса вариантов распределения прав и обязанностей как вдовы, так и аменгеров. В этом вопросе у исследователей левирата у казахов «существовала тенденция преувеличивать момент принуждения при оформлении брака по левирату... У казахов правом левирата пользовались и сами овдовевшие женщины. В одних случаях у них просили согласия, в других они могли проявить инициативу при выходе замуж из числа аменгеров, наконец, могли отказаться от левиратного брака или вообще от вторичного замужества и т.д.» [30, с.11]. В любом случае все решалось на семейном совете, не спеша в течение года после смерти мужа. К насильственным мерам прибегали редко и чаще всего это касалось того случая, когда вдова хотела выйти замуж за постороннего, который не мог компенсировать родственникам выплаченного калыма. В случае же, если вдова, либо ее избранник были из влиятельного, состоятельного рода и могли компенсировать потери, тот как правило не возникало никаких инцидентов. Речь в данном случае идет не о нравственно-гуманистической оценке закона аменгерства как такового, либо о некоей его идеализации, а о том, что он основан как и другие законы степного права (ада-та) на стремлении договаривающихся, взаимодействующих сторон к компромиссу, включенности в обсуждение проблемы всех членов сообщества, объединяющего близких родственников. Право голоса при решении жизненно важных вопросов, было не только у мужчин, но и у женщин, в особенности, у так почитаемых у казахов многодетных матерей почтенного возраста – байбише, вырастивших достойное потомство – опору рода. Склонность к компромиссам, стремление решить проблемы полюбовно, всегда особенно ценилось у казахов. Но еще более ценилось искусство биев, способных разрешать сложнейшие многолетние, многоаспектные, до предела запутанные межродовые споры и тяжбы. При всем при этом, в первую очередь оценивалась сила рода, который представляли договаривающиеся стороны. В случае слабости оппонента речь могла идти о его безжалостном уничтожении (речь не о физическом устраниении), лишении имущества, изгнанию из родоплеменного поля.

Существовали и другие социальные институты казахского кочевого общества. Это – минорат, когда младший невыделенный сын являлся наследником отцовского дома, а старшие выделенные сыновья не претендовали на наследство, оставшееся от отца. «Такое особое

положение младшего сына связано с почитанием отцовского дома. Отцовское право после смерти отца переходит к младшему сыну [31, с.195]». Другой социальный институт – геронтократия, власть старейшин и аксакалов. Это наиболее прочный и устойчивый социальный институт, который в городских условиях начинает подвергаться эрозии. Заключается он в том, что все важные вопросы касающиеся больших и малых семейств, а раннее и целых родов, решались только после согласования со старейшими членами рода. Неценима была роль старейшин в воспитании подрастающего поколения, в передаче ему социально значимой информации, навыков и стереотипов поведения, не говоря уже о семейных и народных преданиях, носителями которых являлись старики и из которых казахи черпали ценностные, жизненные ориентиры. Жесткие требования выживания в суровых степных условиях требовали беспрекословного подчинения младших старшим, имеющим большой жизненный опыт. Отсюда и то безграничное уважение, которое казахи питали к старшему поколению, бережно храня и почитая заветы предков.

Борьба за выживание на огромных пространствах выработала приоритет горизонтальных родственных связей перед всеми другими. Чужак - одиночка, не имевший родственников, не имел шансов идентифицировать себя с тем или иным родоплеменным объединением и соответственно вытаскивался из процесса жизнедеятельности.

Интересуясь родом-племенем, из которого происходит незнакомый человек, можно составить представление о том, что можно ожидать от незнакомца, какой линии поведения придерживаться в отношении него. Принадлежность к тому или иному роду (знатному, богатому, менее знатному, либо совсем захудалому) предопределяла как собственно поведение индивида, так и отношение к нему окружающих. Индивиды принадлежавшие к сильному, влиятельному роду могли рассчитывать на более почтительное отношение к себе, либо к социальному статусу, которым наделяет его влиятельная родня и ближайшее окружение. Индивиды же принадлежащие к малочисленным, бедным, младшим родам не могли претендовать на высокий социально-политический статус, как при ханской власти, так и со времени введения российской администрацией института выборности (ага-султаны, волостные и т.д.). Такие элементы мобильности и кастовости, как отсутствие возможности продвижения к вершине иерархической пирамиды, позволяют нам сделать вывод о том, что вертикальные связи типа «патрон-клиент» были реально слабее горизонтальных, родственных. Объясняется это еще и традиционной разобщенностью казахов, проистекающей из исторически сложившегося соперничества родов, что позволило выработать свою специфическую модель патронимии.

Механизм «патрон-клиентских», внутриродовых взаимоотношений вкратце таков: группа семейств, объединяется вокруг главы рода, на основании взаимного интереса. Более бедные родственники получают защиту и покровительство главы рода, объединяющего до нескольких аулов и т.д. Глава рода получает фактически бесплатную рабочую силу. Связи такого рода характеризуются непрочностью, так как «при уменьшении ресурсов у патрона или появлении более богатого и влиятельного патрона данная система общественных связей может распасться» [15, с.128]. Тем не менее, они носят внутриродовой характер, т.е. связаны одним генеалогическим древом (шежіре). И как отмечалось выше, отсутствие прочных связей между сословиями, господами и вассалами, отсутствие стационарных институтов власти и жесткой социальной иерархии предполагало неразвитость системы государственности. Отсутствовал единый центр из которого бы могла координироваться государственная политика. Не существовало традиции подчинения единому главе государства. Все эти факторы генерировали совершенно уникальную, специфическую форму государственности и соответственно мировоззрение его населения.

Ослабление родовой структуры у казахов в конце XIX – начале XX веков, привело к усилению функции, так называемых патронимических групп. При распаде родовой структуры, которой подверглись казахи в связи с активной российской колонизацией, изъятию земель в пользу русских переселенцев и вхождение в быт казахов мелкотоварного производства, произошел переход к патронимии как раздробленно-родовой, мелкой хозяйственной ячейки. Это собственно и есть модель патронимии, образованной вокруг главы (патрона) группы семей, объединенных общей задачей выживания в новых условиях. Патронимии селятся компактно, связаны между собой либо кровным родством, либо землячеством. В современных условиях, в этих ячейках остаются родственные обязательства о взаимопомощи, несмотря ни на какую урбанизацию. Начало XXI века, напоминает начало XX века, когда разорившиеся шаруа, вытесняемые со своих земель, вынуждены были идти на заработки в города. Поскольку сейчас как и сто лет назад, производство слабо развито для того чтобы выжить бывшие колхозники – аульчане вынуждены идти в банки и ломбарды, как когда-то шли к баям и ростовщикам, пострадавшие от джуга и лишившиеся своей земли жатаки. Несомненно, что совместно легче выживать, отсюда и воспроизводство прежних форм патронимии в современных городских условиях, присущих казалось бы дальнему прошлому. Формируются современные патронимические ячейки, как правило, на окраинах мегаполисов и основаны как на кровно-родственных, так и на земляческих, либо условно-сословных

(объединяемых общим бедственным положением) принципах. Таким образом, в социальном плане, человек, как когда-то ранее не имевший поддержки рода, оказывался в глазах других казахов неполноправным (сродни неполноценному человеку, изгою, за которым никто не стоит). В современном городе воспроизводится та же ситуация. Огромный мегаполис с его устоявшимися связями, предстает перед взором вчерашнего колхозника в виде того же голого пространства, где люди, машины, здания не более одушевлены, чем растения и животные, противостоящих ему испокон века пустынных ландшафтов. Процесс урбанизации, вымывания сельского населения, это закономерный, объективный процесс, который невозможно приостановить. В большинстве развитых стран, как известно, в сельской местности проживает менее 10% населения. А у нас фактически половина. Таким образом, родовые, патерналистские ценностные ориентации традиционного мышления казахов, как основных представителей сельского населения, переселяющегося в города, в весьма долгосрочной перспективе будут определять социально-психологический каркас нового облика городского социума. Если такой упоминавшийся нами социальный институт как левират, вкупе с системой калыма и многоженства фактически исчезли и не имеют фундамента для дальнейшего возрождения, то важнейший институт геронтократии подвергся мощнейшей эрозии. В условиях индивидуализации социокультурных паттернов и поведенческих стереотипов, институт наставничества теряет свою социальную роль. Тогда как такое социальное явление как барымта, обретает второе рождение, реализуясь в осовремененных формах. В подобных реалиях будет сложно ожидать безболезненной социоадаптации вынужденных переселенцев, их самостоятельной интеграции в устоявшуюся городскую структуру. Потоки вынужденных мигрантов размывают основы устоявшегося городского социума, являясь постоянным источником социальной дезинтеграции. Невозможно себе представить, что данная категория граждан, основной задачей которых является элементарное выживание, в реалиях чуждой им по духу среды, будут способны организовать в горизонтальные гражданские структуры, призванные стать фундаментом гражданского общества. Скорее наоборот, здесь просматривается другой сценарий: без вмешательства государства, люмпенизированные и пауперизированные массы готовы стихийно сгруппироваться под лозунгами защиты своих социальных прав – на землю, жилье, работу и т.д. Со стороны городского сообщества мы видим противоположный процесс формирования, так называемых «закрытых» или «огороженных» сообществ. «Сегодня становится общей практикой, то что мы называем огороженными сообществами. Все больше и больше районов в стране

оказываются закрытыми – их жители прячутся за оградами и заборами от социальной дезинтеграции» [32, с.56]. Так считает автор теории постиндустриального общества известный американский социолог Д. Белл. И если на Западе этот процесс оформился в четкую тенденцию и продолжает разворачиваться, то и у нас подобные сообщества имеют место быть. Отсутствие иммунитета к городу, в виде первичных знаний, социально-психологических основ поведения разрушает моральные устои и системы ценностей, позавчерашних кочевников. На примерах возрождения трайбализма и племенного сепаратизма, раскола казахского этноса по цивилизационным векторам тяготения и разрушения социальных институтов, способствовавших его сплочению, перед нами предстает безрадостная картина. В условиях, когда государства-нации приходят в упадок нам напротив предстоит его строительство, чему нет альтернативы. В противном случае – хаос, утеря идентичности и как следствие – распад на несколько образований, о чем предупреждает президент Н.А.Назарбаев: «В случае бездействия нас растащит на кусочки сама движущаяся история, так как разные «культурные острова» внутри казахской нации будут объективно дрейфовать к иным центрам притяжения» [33, с. 10]

О чем говорят уроки истории цивилизаций? Кочевая культура проиграла в конкурентной борьбе аграрно-индустриальным культурам. Ее подвела кастовость и узкая специализация, которые с изменениями исторических условий перестали быть эффективными. Сегодня мы видим, что казахи достаточно успешно осваивают совершенно новые для них социальные и профессиональные ниши. Тем не менее, глобальные процессы обнажили неэффективность родового мышления в изменившихся условиях. Его воспроизводство ведет к воспроизводству неэффективности, тогда как отказ от родового мышления, чего требует модернизация, приравнивается к отказу от этнического мировосприятия, от национальной картины мира. Возникает, естественно, судьбоносный вопрос, требующий ответа в наших условиях: «может ли кто-нибудь заимствовать чужую цивилизацию частично, не рискуя быть постепенно втянутым в принятие ее целиком и полностью?» [34, с. 371]. Православие – восточная ветвь христианства помогает России выстоять, сохранить лицо. В то же время стимулирование душевных сил, необходимых для модернизации достигается за счет возрождения имперской риторики об особом пути и предназначении русского народа и соответственно его исторического противостояния Западу. Нам, воспринявшим стереотипы российской культуры – матрицы мышления, стереотипы вычленения проблемы, и их решения, необходимо отходить от установки на противостояние, нащупывать свой особый путь, который позволял бы взаимодейство-

вать, но не растворяться, преодолевать пути традиционного, используя компромиссное мышление, разумно сочетая индивидуализм и коллективные паттерны, унаследованные из прошлого.

Литература:

1. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991, - 574 с.
2. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск: ВО «Наука», 1993. – 592 с.
3. Тойнби, А.Дж. Исследование истории: Возникновение, рост и распад цивилизаций. – М.: АСТ МОСКВА, 2009. – 670 с.
4. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. – СПб.: Издательский Дом «Кристалл», 2003. – 608 с.
5. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 560 с.
6. Масанов Н.Э. и др. Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – 296 с.
7. Renfrew, A.C. The Emergence of Civilisation: The Cyclades and the Aegean in The Third Millennium BC, London. 1972.
8. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. - СПб, 2004. – 368 с.
9. Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы. 2001. – 301 с.
10. Крадин Н.Н. Кочевники Евразии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – 416 с.
11. Омаров Е. Краткая история казахской цивилизации. – Алматы: Арда, 2005. – 240 с.
12. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ МОСКВА, 2007. – 571 с.
13. Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. Под ред. И.С. Кона, РИО БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 2000.
14. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. – М.: Логос, 2003. – 368 с.
15. Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевничества. – Алматы: Социнвест; М.: Горизонт, 1995. – 320 с.
16. Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз – казахского народа. Ташкент, Восткиргиз. 1925. – Алма-Ата, «Алтын-Орда». 1990. – 62 с.
17. Алаш – Орда. Сборник документов. Алматы, Айкап, - 1992. – 192 с.

18. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. - Алматы, Санат, 1996. – 656с.
19. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан. Летопись трех тысячелетий. – Алма-Ата: «Рауан», 1992. – 375 с.
20. Сулейманов М.-Х. Когда и почему казахи присоединились к России. – Агенство «Маматай», 2004. – 48 с.
21. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5-ти т. Т. 4. Алма-Ата. 1985.
22. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5-ти т. Т. 5. Алма-Ата. 1985.
23. Радлов В. Труды по казахской этнографии. – Павлодар, 2005. – 390 с.
24. Национально – освободительная борьба казахского народа под предводительством Кенесары Касымова. – Алматы: Гылым, 1996. – 512 с.
25. Кенесарин А. Султаны Кенесары и Сыздык: Биограф. Очерки. – Алма – Ата: Жалын, 1992. – 144 с.
26. Национально – освободительное движение в Казахстане и Средней Азии в 1916 году: характер, движущие силы, уроки. Алматы, 1997. – 95 с.
27. Красовский М.И. Образ жизни казахов степных округов. – Астана, 2007. – 287 с.
28. Цит. по: «Алашординцы». Алматы, 2004.
29. Артыкбаев Ж.О. Социальная организация и структура казахского общества в XIX веке. // Аргынбаев Х.А. Историко – культурные связи русского и казахского народов. Астана, 2007. – 242 с.
30. Аргынбаев Х.А. Историко – культурные связи русского и казахского народов. Астана, 2007. – 242 с.
31. Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа. Алматы: КазНИИКИ, 2001. – 365 с.
32. Белл Д., Иноземцев В.Л. Эпоха разобщенности; Размышления о мире XXI века. М., 2007. – 304 с.
33. Назарбаев Н.А. В потоке истории. Алматы, 1999. – 296 с.
34. Тойнби, А.Дж. Цивилизация перед судом истории: сб. / 3-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2006. – 592 с.

Компьютерная верстка Л.Н.Токтарбековой

Сдано в набор 12.05.2010 г. Подписано в печать 20.05.2010 г.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная №1.
Объем 1,6 п.л. Тираж 300 экз. Заказ №25.

Компьютерно-издательский центр
Института философии и политологии Комитета науки МОН РК
г. Алматы, ул. Курмангазы, 29