К. Бейсембиев

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КАЗАХСТАНА

(дореволюционный период)

ИЗДАТЕЛЬСТВО «КАЗАХСТАН»
Алма-Ата, 1976

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Бейсембиев Касым Бейсембиевич

Б-41 Очерки истории общественно-политической и философской мысли Казахстана (дореволюционный период). Алма-Ата, «Казахстан», 1976.
428 с.

Это обобщающее исследование построено на обширной и многосторонней источниковедческой базе — философской, исторической, экономической и литературоведческой. В нем последовательно по периодам излагается история казахской общественно-политической и философской мысли, анализируются ее идейное содержание, мировоззренческие особенности и социально-классовая природа существовавших в ней течений и направлений.

Книга будет интересна всем, кого привлекает история общественной мысли народов СССР.

Б $\frac{\text{10501—211}}{\text{401(07)—76}}$ **59—76**

© ИЗДАТЕЛЬСТВО «КАЗАХСТАН», 1976.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Период после Великой Отечественной войны ознаменовался широким размахом исследовательской работы в различных областях философских наук, в том числе в области истории философии, особенно истории общественно-философской мысли народов СССР. Повсеместно проводилась огромная и кропотливая работа по освоению философского наследия прошлого. Вышло в свет большое количество монографий, научных сборников и статей, защищено множество кандидатских и докторских диссертаций, посвященных проблемам дореволюционной общественно-философской мысли. В ряде союзных республик созданы обобщающие труды по этой отрасли философских знаний. В шеститомной «Истории философии» отведено соответствующее место истории философской мысли почти всех советских республик. Заканчивается издание пятитомной «Истории философии в СССР». Все это свидетельствует о больших успехах историко-философской науки в Советском Союзе.

Немалый вклад в развитие марксистско-ленинской философии внесли философы Казахстана. По различным периодам и проблемам истории общественно-философской мысли республики ими написан целый ряд монографий, диссертаций, журнальных и газетных статей. Однако в этой сфере исследовательской работы имеются существенные пробелы. Во-первых, еще немало белых пятен, нерешенных проблем. Во-вторых, пока нет обобщающих трудов, охватывающих, если не всю историю, то по крайней мере более или менее длительные периоды.

Настоящее исследование преследует цель восполнить в какой-то степени существующий пробел. Сложности в созда-

нии такого труда очевидны, хотя по данной проблеме имеются отдельные работы[1].

В разработку ряда важнейших вопросов истории общественной мысли Казахстана, в частности философских, социально-политических взглядов казахских просветителей, внесли определенный вклад академики АН Казахской ССР Т. Тажибаев, А. Маргулан, казахстанские историки Т. Елеуов, Х. Айдарова и др.

Необходимо подчеркнуть большое научное значение исследований литературоведов, которые провели и продолжают вести большую собирательскую, исследовательскую и издательскую работу в области казахской литературы. На протяжении более чем полувековой истории Советского Казахстана многократно публиковались различные сборники, хрестоматии устно-поэтического творчества казахов, сказки, пословицы, поговорки, произведения поэтов-импровизаторов, собрания сочинений видных представителей дореволюционной казахской литературы; написаны монографии, очерки и научные статьи, охватывающие самые различные аспекты этой литературы.

Все это позволило литературоведам Казахстана создать многотомные обобщающие исследования по истории советской и дореволюционной казахской литературы. В их число по интересующему нас периоду входят три объемистых тома: первый охватывает «Казахское устное народно-поэтическое творчество» под редакцией М. О. Ауэзова; второй — «Казахскую литературу конца XVIII и XIX веков» под редакцией К. Джумалиева; третий —«Казахскую литературу начала XX века» под редакцией И. Т. Дуйсенбаева, изданные издательством Академии наук Казахской ССР соответственно в 1960, 1961 и 1965 гг. В исследовании дореволюционного литературного наследия казахского народа большая

[1] *К. Б. Бейсембиев.* Мировоззрение Абая Кунанбаева. Алма-Ата, 1956; его же. Из истории общественной мысли Казахстана второй половины XIX века. Алма-Ата, 1957; его же. Идейно-политические течения в Казахстане конца XIX — начала XX вв. Алма-Ата, 1961; его же. Прогрессивно-демократическая и марксистская мысль в Казахстане начала XX в. Алма-Ата, 1965 и т. д.; *М. К. Илюсизов.* Экономические воззрения Чокана Валиханова. М., 1960; *А. Искаков.* Взгляды Ч. Валиханова на религию. Алма-Ата, 1962 (кандидатская диссертация); *С. Омарбаев.* Стихийный материализм и антирелигиозные мотивы в народном мировоззрении. Алма-Ата, 1969 (кандидатская диссертация). *Б. Габдуллин.* Этические взгляды Абая. Алма-Ата, 1971; *О. А. Сегизбаев.* Традиции свободомыслия и атеизма в духовной культуре казахского народа. Алма-Ата, 1973; *А. Уразбеков.* Этические воззрения Ибрая Алтынсарина. Алма-Ата, 1974; и др.

заслуга принадлежит С. Муканову, Е. Исмаилову, Б. Кенжебаеву, М. Габдуллину, М. Сильченко, Н. Смирновой. Ценность их работ для нас состоит в том, что они, рассматривая различные стороны творчества тех или иных личностей, так или иначе затрагивают и социально-политическое содержание их произведений, даже их философские взгляды, выступая здесь в качестве первопроходцев. Предприняв попытку написать историю общественно-философской мысли Казахстана, мы опирались и на труды наших литературоведов, использовав накопленные ими факты, но давая им во многих случаях собственную интерпретацию.

В процессе нашего исследования мы столкнулись с серьезными трудностями. Почти все казахские деятели культуры прошлого не были философами. Если отдельные из них выступали своеобразными мыслителями своего времени, то, как правило, это мастера поэтического слова. Отсюда кое у кого из читателей может возникнуть сомнение, правомерно ли относить тех или иных акынов к представителям общественно-философской мысли казахов.

Специфические социальные условия, своеобразие быта и образа мышления, отсталость культурной жизни выдвигали поэзию на передний план как наиболее приемлемую форму передачи народу даже философских размышлений. Ведь при отсутствии книгопечатания и почти поголовной неграмотности населения, чтобы оказать идейное влияние на людей с помощью слова, необходимо было излагать мысли в соответствующей художественной форме, воздействующей не только на умы, но и на чувства людей. Поэтическое слово сохранялось в народе посредством заучивания, устной передачи от человека к человеку, от одной группы людей к другой, от поколения к поколению. В таких условиях акын-поэт играл исключительную роль в духовной жизни дореволюционного казахского общества.

С. Муканов в одной из статей о Джамбуле отмечал, что в прошлом многие акыны выполняли роль не только поэта-певца, но и артиста, учителя, критика, вскрывающего недостатки, пороки своей эпохи, историка, рассказывающего о героизме прошлого. К этому можно добавить, что акыны нередко выступали также в роли мыслителей, толкователей явлений окружающей природной и социальной действительности, в связи с чем следует указать на своеобразные стихи — толгау — бессюжетные размышления, насыщенные образами, сочинявшиеся многими акынами.

Наша задача состоит в том, чтобы исследовать в казах-

ском устно-поэтическом творчестве особенности мировоззрения народа, имеющие, по нашему мнению, научно-познавательное и философское значение.

Нельзя создать историю общественно-философской мысли без достаточного выяснения социально-политической направленности мировоззрения представителей духовной культуры того или иного исторического периода. И здесь есть трудности. Казахские исследователи в ряде случаев не располагают достоверными источниками о творчестве даже самых признанных, популярных в народе акынов. Зачастую они судят о характере их творчества на основе устных сведений, различных преданий, сохранившихся в народной памяти. Тут, безусловно, имеются риск, определенная опасность субъективно-ложной оценки творчества отдельных представителей культуры прошлого. Не случайно поэтому в научной литературе встречаются иногда противоречивые суждения в определении, например, классовой принадлежности некоторых акынов прошлого. В данной работе по спорным вопросам автор высказывает свою точку зрения.

Исследование ставит задачу воспроизвести целостную и противоречивую картину истории развития казахской общественно-философской мысли, начиная с XV в. и завершая предреволюционными годами нашего столетия; дать как ее позитивное изложение, так и критический анализ реакционно-консервативных течений, руководствуясь при этом указаниями партии о необходимости бескомпромиссной борьбы со всякого рода отклонениями и извращениями в освещении истории культуры народов. В Отчетном докладе ЦК КПСС XXV съезду партии Л. И. Брежнев вновь нацелил внимание исследователей на то, «чтобы последовательно соблюдались принципы партийности в науке»[1], на необходимость изживать «отдельные проявления национализма и шовинизма, факты неклассового подхода к оценке исторических событий, проявления местничества, попытки воспевать патриархальщину»[2].

При рассмотрении истории развития казахской социально-политической и философской мысли под прогрессивным влиянием русского народа мы исходим из этого программного положения. Только его принципиальное соблюдение позволяет исследователям правильно отразить эту историю.

---

[1] Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, стр. 73.
[2] Там же, стр. 75.

РАЗДЕЛ I

КАЗАХСКАЯ МЫСЛЬ В ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКАХ (XV—СЕРЕДИНА XIX В.)

ГЛАВА I

ЗАЧАТКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В КАЗАХСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Казахи сформировались в народность в XIV—XV веках из тюркоязычных племен, живших на территории современного Казахстана. На огромных просторах свободных земель они занимались экстенсивно-скотоводческим хозяйством и в поиске более удовлетворительных пастбищ, в зависимости от времен года, передвигались, совершая длительные перекочевки. В то время в среде племен и племенных союзов уже происходил процесс разложения общинно-родового строя и классовой дифференциации.

Господство среди казахов примитивного скотоводческого хозяйства и кочевой образ жизни обусловили низкий уровень производительных сил, их чрезвычайно медленное развитие, застойность экономической и культурной жизни. Образовавшееся классовое общество во многих отношениях сохранило черты и пережитки родового строя и приняло форму патриархально-феодальных отношений.

Это значит, что в дореволюционном Казахстане, как и во многих отсталых азиатских и африканских странах современности, имел место феодализм, но еще недостаточно развитый, не поднявшийся до его классической формы и потому сочетавший в себе различные институты общинно-родовых отношений. Влияние последних было настолько сильно, что это давало почву буржуазным националистам и некоторым исследователям для утверждения о существовании в то время в Казахстане якобы бесклассового общества.

Разумеется, этот факт отнюдь не свидетельствует об исключительности социальных отношений казахов, наличии

у них какой-то общественной идиллии. Напротив, он указывает на неразвитость, отсталость общественно-экономического уклада, которые, как уже отмечалось, усугублялись патриархальным бытом, кочевым образом жизни, суровыми географическими и климатическими условиями. К ним добавлялось и то, что существовавшие когда-то торговые, административные и культурные центры, где развивались ремесла, архитектура и искусство, были разрушены и превращены в развалины средневековыми вандалами — монгольскими, джунгарскими, среднеазиатскими и прочими завоевателями. Нужны были новые могучие социальные силы, способные возродить край и пробудить его к экономическому и культурному прогрессу.

Трагическое положение казахского народа в дореволюционную эпоху не надломило его духа, не превратило его в дикаря, отчужденного от света знаний, не угасило его стремления к свободе, мечты о счастливой жизни. Свое отношение к окружающей действительности, свои чувства, думы народ излагал в сказаниях, песнях, стихах, передававшихся устно из поколения к поколению. Тяжелые условия жизни вынудили наших предков выработать своеобразные способы выражения мысли и ее сохранения. Создание произведений посредством импровизации, моментальное заучивание их текстов слушателями, удержание в памяти и бережное отношение к этим произведениям со стороны народа, накопление, таким образом, духовных ценностей заслуживает исключительного внимания.

Способность к поэтической импровизации была среди казахов не единичным явлением. Песня сопровождала их от рождения до смерти. Не говоря об акынах, ее сочиняла девушка, отдаваемая замуж и прощающаяся со своими близкими, аулом и родной природой, ею встречали новорожденных, провожали умерших, отмечали важные события в жизни человека, т. е. люди выражали в песнях свои чувства, стремления, желания. Ведь недаром Абай писал:

Двери в мир открыла песня для тебя,
Песня провожает в землю прах, скорбя.
Песня — вечный спутник радостей земли.
Так внимай ей чутко и цени любя[1].

Народное творчество — это не только память народа, но и выражение отношения его к окружающей действительно-

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. (в одном томе). М., 1954, стр. 88.

сти, итог его познавательной деятельности на определенном этапе исторического развития. Следует при этом оговориться, что в поэтическом творчестве народа, конечно, нет цельного мировоззрения. Однако он имел определенную сумму представлений об окружающей его природе и социальной действительности, руководствовался ими в своей повседневной жизни. Эти представления были отрывочны и неупорядочены, вместе с тем они нередко выражали глубокие мысли, богатый практический опыт людей, народную мудрость, содержащую в себе философский смысл. М. Горький метко подметил данную особенность творчества народа:

«Народ — не только сила, создающая все материальные ценности, он — единственный и неиссякаемый источник ценностей духовных, первый по времени, красоте и гениальности творчества философ и поэт, создавший все великие поэмы, все трагедии земли и величайшую из них — историю всемирной культуры»[1].

Известно, что господствующий общественный строй и соответствующая ему надстройка определяют взгляды и представления общества, накладывая свою печать и на народное миропонимание. Так, своеобразие феодального строя в Казахстане определило особенность образа мыслей казахов, т. е. религиозное мировоззрение, явившееся продуктом классового общества и отражавшее интересы эксплуататоров, переплеталось с первобытно-наивными, архаическими воззрениями простого народа.

В истории немало случаев, когда народы, находившиеся на низкой ступени общественного развития, не освободившиеся от пережитков родового строя, наряду с исповеданием той или иной религии классового общества продолжали обращаться к первобытным верованиям. Например, у народов Тибета и Монголии господствовал ламаизм, который представлял собой сочетание шаманизма и буддизма. Опираясь на исследования бурятского ученого Доржи Банзарова «Черная вера, или шаманство у монголов», Валиханов писал о доминирующем значении буддизма в ламаизме среди монголов. Он отмечал, что «буддизм со своей обширной мифологией и обрядностями более торжественными должен был скоро вытеснить первоначальных шаманских духов и большую часть шаманских обычаев»[2].

---

[1] *М. Горький.* Собр. соч., т. 24, 1953, стр. 26.
[2] *Ч. Валиханов.* Собр. соч., т. I, стр. 470.

Такое же соединение различных верований Валиханов видел в среде казахских кочевников предшествующего периода и современной ему эпохи. Если у монголов преобладающим элементом в их вероисповеданиях был буддизм, а шаманизм постепенно утрачивал свое значение, то среди казахов Валиханов констатировал «смешение» ислама и шаманизма, их переплетение, хотя вера называлась в целом мусульманской[1]. Однако впоследствии, по мнению Валиханова, казахи, обучавшиеся в мусульманских школах и воспитанные в духе фанатизма, «с презрением отвернулись от обычаев предков и стали преследовать и запрещать их»[2].

Распространение ислама среди тюркоязычных племен, населявших территорию современного Казахстана, особенно его южных областей, началось со времен арабского нашествия в VIII в. Однако ислам имел более или менее прочное влияние в городах, преимущественно в среде феодальной верхушки, купцов и ремесленников, а также внутри оседлого населения Средней Азии, занимавшегося земледелием. Принятие же мусульманства кочевниками имело нередко номинальный характер. Они продолжали обращаться к доисламским формам религиозной веры, например, к зороастризму, манихейству и даже к древним, первобытным ее формам, в частности, шаманизму. Между X и XV вв. предпринимаются усиленные попытки укрепления влияния ислама в мусульманских странах с помощью дервишей (по-персидски), факиров (по-арабски), религиозных аскетов, проповедников суфизма — мистического учения, которое возникло в низах мусульманского духовенства как своеобразный протест против деспотизма высшей арабской духовной знати. Последователи суфизма учили, что путем самоотречения, отказа от земных благ можно добиться непосредственного общения с богом и слияния с ним. Своими проповедями покорности, терпения они отрицали активные действия человека, необходимость борьбы с реальным злом.

Разумеется, эти религиозные проповедники, выражая существенные элементы суфизма, в разное время и в различных странах приспосабливались к духу времени, к конкретным условиям среды, в которой они действовали. К числу таких мусульманских проповедников в XII в. отно-

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч., т. I, стр. 470.
[2] Там же.

сится ходжа Ахмед Ясави, на могиле которого в конце XIV в. по приказу эмира Тимура (Тамерлана) был сооружен в г. Туркестане мавзолей, известный в наши дни как замечательный памятник средневекового восточного зодчества. Всевластный Тимур приказал соорудить мавзолей не случайно. Он сам знал тюркский язык и стремился духовно подчинить себе кочевников-тюрков. Как типичный феодальный властитель, Тимур видел в религии надежную опору своей завоевательной политики, и с этой целью он хотел использовать имена «святых» предков местных жителей. Ходжа Ахмед Ясави был объявлен одним из них.

Ходжа Ахмед Ясави оставил, по преданию, после смерти книгу «Диван хикмет» («Книга мудрости»). В ней он с особой назойливостью пытался убедить читателей, что он действительно святой человек, призванный якобы по велению пророка Мухаммеда распространять среди невежественных людей мусульманскую веру. Хотя книга названа мудрой, в действительности в ней нет ни логической стройности, ни оригинальных для своего времени мыслей. Она представляет собой сборник примитивных религиозных назиданий, призывающих людей к покорности аллаху и внушающих боязнь страшного суда на «том свете».

Если Мухаммед в Коране объявляет миру об «откровениях» аллаха, призывает верующих к смирению и покорности, многократно подчеркивая могущество всевышнего и его милосердие, то ходжа Ахмед Ясави, как он заявляет в своей книге, выступает в роли посланника мусульманского пророка. Он предлагает людям усердно молиться богу, прося пощады за совершенные «грехи» при жизни, и вместе с тем требует от них постоянно обращаться к святому духу Мухаммеда, дабы избавить души покойников от загробных мучений. Согласно ходже Ахмеду, стремление к лучшей жизни на земле является глубоким заблуждением, следствием незнания того, что ожидает человека после смерти в загробном мире. Только вера в бога должна помочь людям освободиться от влияния злых духов и открыть путь к вечному блаженству в раю.

Как уже говорилось, ходжа Ахмед Ясави, будучи проповедником суфизма, пренебрежительно относился к проблемам светской жизни, проповедовал аскетизм, отречение от мирских благ, внушал надежду на вечное блаженство после смерти, восхвалял религиозный фанатизм и мистику.

«Диван хикмет» является религиозно-проповедническим сочинением ислама, приспособленным к языку племен, жив-

ших в то время на территории Казахстана. Здесь имеется своя логика. В эпоху средневековья, когда племена кочевников, обитавших в казахской степи, находились еще в значительной мере во власти первобытных верований и очень мало знали об исламе, было бы трудно внедрить его на арабском языке. Проповедникам мусульманской религии в Казахстане нужно было выдвинуть «святую» личность из местного населения, сочинение которого написано на их языке. Только после известного усвоения казахами ислама стало возможно распространение религиозной литературы на арабском языке.

Творчество Ясави сыграло консервативную роль в культурной жизни народов Средней Азии и Казахстана. Проповедуя религиозную мистику, ясавизм тормозил развитие научной мысли, препятствовал распространению свободомыслия, служил духовным знаменем клерикальной реакции в ее борьбе за сохранение устоев феодализма, против недовольства угнетенных масс социальным гнетом, против всего нового и прогрессивного в общественной жизни.

Однако в эпоху ходжи Ахмеда Ясави в общественной мысли существовало и противоположное идейное течение. В казахстанском литературоведении имеются указания на древние источники и исследования по ним ученых-востоковедов — С. Е. Малова, А. А. Валитовой, Н. М. Маллаева и других; проанализировано творчество ряда представителей средневековой культуры Казахстана и Средней Азии. В частности, отмечается книга «Кутадгу билик» («Наука счастья»), в которой нашла отражение жизнь племен в Семиречье. Автором книги исследователи считают Юсуфа Баласагуна, жившего в середине XI в. Известен также другой литературный источник того времени — сочинение Ахмеда Юнаки (жителя Туркестана XII в.) «Хакихаттар хадеси» («Наставления истины»).

В противовес ходже Ахмеду Ясави в книге «Наука счастья» рассматриваются проблемы реальной жизни, вопросы морали, взаимоотношения людей, значение для общества деятельности различных категорий людей, их отношения к природным явлениям. Книга всячески восхваляет, возвышает разум человека. Ахмед Юнаки в своих «Наставлениях истины» призывает к человечности, справедливости, благоразумности, щедрости, скромности, доброте, осуждает жестокость, алчность, подлость, вероломство. Ахмед Юнаки высказывает мысль об изменчивости вселенной, о том, что в мире нет чего-либо застывшего, неизменного.

Однако ислам независимо от того, какую роль он сыграл в общественной жизни не только в период первоначального проникновения в казахскую степь, но и в последующие периоды, превратился в господствующую веру и в значительной степени определил миропонимание казахов. Поэтому Ч. Валиханов справедливо писал, что «основания шаманской веры были поколеблены магометанским единобожием»[1], хотя и утверждал, что «мусульманство среди народа неграмотного без мулл не могло утвердиться, но оставалось звуком, фразой, под которыми скрывались прежние шаманские понятия»[2].

Суть этого утверждения состоит в том, что ислам, распространившись в Казахстане, не мог окончательно вытеснить первобытные шаманские верования, которые как по форме, так и по содержанию приняли в значительной мере мусульманский вид. Если при господстве шаманских представлений казахи верили в арвахов — духов предков, с принятием же мусульманства наряду с этим они стали верить в пери и шайтанов, т. е. в ангелов и злых духов земли, представления о которых культивировались исламом. В молитвах обращались не только к святым именам своих предков, но и к духам мусульманских халифов, верили в шаманов и в то же время с почитанием относились к мусульманским ходжам.

Все это, однако, не означает того, что ислам, ставший господствующим религиозным мировоззрением в патриархально-феодальном обществе, мог терпимо относиться ко всем элементам шаманских верований. По свидетельству Ч. Валиханова, «второстепенные тэнгри, почитаемые в олицетворениях, и особенно те, которые имели изображения, например, истуканы богов земли — дзаягачи (дух — покровитель стад.— *К. Б.)* совершенно были забыты, вероятно, потому, что более преследовались при введении ислама как идолы, столь ненавистные мусульманам»[3].

Тем не менее, исповедуя ислам, казахи сохранили многочисленные обряды, понятия, представления шаманства. Они полагали, что в целом в природе присутствует божество и поэтому поклонялись ее отдельным явлениям: молились не только бесконечному синему небу, но и солнцу, луне, звездам, земле, горам, рекам, огню и т. д. Казахам были свойственны анимистические представления о действитель-

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч., т. I, стр. 470.
[2] Там же.
[3] Там же.

ности. Они считали, что в явлениях природы присутствует вечная и неизъяснимая сила. Она может действовать на человека и оказывать положительное или отрицательное влияние на его судьбу; может стать другом человека, помогающим ему в затруднительных обстоятельствах, или — его врагом, наносящим ему огромный ущерб. Только выполнение определенных обрядов, по их мнению, позволяло избежать зла или воспользоваться их помощью. Стихийное бедствие: падеж скота, эпизоотию, эпидемию заразных болезней и т. п. казахи считали следствием нарушения шаманских обрядов, влекущего за собой наваждение злых духов.

В казахских аулах вплоть до социалистического строительства было немало людей, фанатически веривших шаману (по-казахски — баксы). Последний, по их мнению, обладал способностью обращаться к духам предков и изгонять с их помощью из людей злых духов, служащих якобы причинами всякого рода заболеваний и несчастья человека. Чтобы покорить окружающих, баксы приводили себя публично в состояние религиозного экстаза, якобы с целью воздействия на мир духов. Иные из них владели гипнозом, многие были искусными фокусниками и ловко обманывали наивных людей. Казахи же видели в них волшебных исцелителей от разных заболеваний и часто прибегали к их услугам. Причем баксы нередко действовали совместно с муллами. Если муллы «лечили» чтением Корана и при этом дули и плевали в глаза больному, то баксы, чтобы «изгнать» из больного человека нечистых духов, играли на кобызе (своеобразная скрипка у казахов), кричали, бесновались, били больного плетью, бросались на него с ножом, кусали. И мулла и баксы создавали таким образом видимость схватки с нечистыми духами. О методах и средствах их врачевания русский исследователь А. Е. Алекторов писал: «Хотя и верят теперь киргизы в русских медиков, хотя признают превосходство их науки и — в случае возможности — охотно пользуются их советами, но обыкновенно прибегают к своим народным врачам, называемым баксами. Колдовство и обман составляют главную часть медицины этих врачей.

...В некоторых случаях больные киргизы призывают себе на помощь в одно и то же время мулл, и баксов, и разных других обманщиков. Первые не мешают вторым; последние живут в согласии с теми и другими: они все имеют одну существенную цель — получить плату за труды свои

и поэтому каждый из них отправляет свое ремесло без раздора»[1].

Среди казахов был сильно развит культ огня. Они ему поклонялись, запрещали плевать и переходить через огонь. Считали грешным даже переходить через то место, где когда-то был разведен костер. Многие болезни, согласно их представлению, могли быть вызваны в результате нарушения данных правил. Поэтому казахи часто лечили болезни огнем, видя в нем очистительную силу. «У казахов сохранился древний обряд очищения огнем... Этот обряд совершался при перекочевке с зимовки на джайляу. С древних времен у казахов сложилось поверье, что на зимних стойбищах люди часто грешат, так как в жилищах водятся «нечистые силы», приносящие вред человеку. В противоположность зимовке джайляу чист, беспорочен и туда следует явиться очищенным. У начала кочевой дороги, ведущей на джайляу, казахи разводили два больших костра, между которыми пропускали людей и отары овец. Лошади, как «чистые животные», не подлежали очищению. Около костра обычно стояли две старухи, произносившие молитвенные слова: «алас-алас, эр пэледен халас»— священный огонь, избавь нас от всякой беды, несчастья»[2].

В Казахстане были широко распространены обряды жертвоприношения во имя святых духов предков. В качестве жертв преимущественно использовались верблюды, лошади, бараны, быки с определенными приметами. Например, верблюд должен быть белым, баран — с лысиной на голове и т. д.

Определенный интерес имеют представления казахов о небесных телах, которые олицетворялись, наделялись человеческими качествами. Солнце считалось царем вселенной, звездный мир составлял его войска, армию; Луна выполняла роль заместителя царя, Меркурий — секретаря, Марс — командующего войсками и т. д. Казахи, придерживаясь анимистических и мифологических представлений о явлениях мира, давали своеобразные толкования отдельным небесным светилам и созвездиям. Например, Большую Медведицу они считали душами семи разбойников, которые после смерти были обращены в семь звезд. У последних будто бы находится похищенная дочь плеяд. Наблюдая,

[1] *А. Е. Алекторов.* Болезни киргизов и средства врачевания. «Оренбургский листок», 1891, № 2, 4.

[2] «История Казахской ССР», т. I, стр. 188—189.

что плеяда в своем движении приближается к Большой Медведице, казахи говорили, что это делается для того, чтобы выручить украденную дочь. Наблюдая за жизнью, поведением своих соотечественников, Валиханов подметил у них связанные со звездами мистические верования. Он обратил внимание на то, что казахи верили во влияние звезды на человеческое счастье. «Каждая звезда соответствует душе какого-нибудь человека на земле, и когда умирает человек, то и звезда его падает на землю. Когда киргизы видят падающую звезду, то говорят... (моя звезда выше!) или несколько раз чмокают губами. Счастливого человека, покровительствуемого судьбой, называют «человеком со звездой»[1].

По старинным казахским преданиям, люди живут на небе, земле и под землею; причем и подземные жители имеют Солнце, Луну и звезды. Разница состоит только в том, что небесные обитатели носят пояс под горлом, земные — на середине тела, а подземные на ногах. Такие явления, как гром и молния, казахи объясняли, также исходя из суеверных понятий. Они считали, что гром — это гневный глас бога или страшный крик ангела, а молния — его стрела, которая поражает злых духов.

Итак, к важнейшим элементам шаманских верований, бытовавших в дореволюционном Казахстане, следует отнести поклонение явлениям природы и культ духа предков. Это миропонимание отражало раболепие невежественных людей перед стихийными силами природы, невозможность объяснить ее явления, вследствие чего причины своих успехов и неудач казахи зачастую видели в действиях каких-то могущественных таинственных сил окружающего мира.

Внедрение ислама не искоренило этих верований. Наоборот, ислам в какой-то степени приспособился к местным условиям, соединившись с существовавшими обычаями и предрассудками. Ислам и шаманизм ужились в Казахстане не только потому, что имели соответствующие социальные условия, т. е. патриархально-феодальные отношения, но как и всякие верования, общие гносеологические истоки — иллюзорное, фантастическое отражение действительности.

* * *

Но, наряду с извращенными представлениями действительности, в народном миропонимании были элементы здо-

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч., т. I, стр. 478.

ровой фантазии, положительного знания, реалистически отражающие объективный мир. Эти элементы, в сущности, представляют собой попытки осмыслить, объяснить мир как объективную реальность, существующую независимо от человеческого сознания.

Трудовой процесс, производственный опыт людей, накопленный на протяжении веков, их борьба со стихийными силами природы, овладение ими и использование в той или иной степени в борьбе за существование составляли объективно-реальную основу формирования у людей наивно-реалистического миропонимания, познания ими законов природы. Последние, отражаясь в головах людей, закреплялись в их памяти, передавались из поколения в поколение, утверждались, а затем усваивались как определенные положительные знания, применяемые в производственной деятельности. Так, казахи-кочевники, ведя скотоводческое хозяйство в суровых природных условиях, знали не только способы его ведения в той естественной и общественной среде, но и умели защищать себя и свой скот от капризов природы. Орудия труда, средства производства, жилище, одежда более или менее удовлетворительно отвечали требованиям кочевого хозяйства и природной среды.

Как уже отмечалось, казахи имели анимистические и мифологические представления о небесных светилах, о звездном мире. Но вместе с тем, наблюдая за движением светил неба, по ним они ориентировались в степи, определяли расположение местности, колодцев, пастбищ, начало сезонных работ; составляли календарь, давали прогнозы погоды, что имело большое хозяйственное значение. Многие поговорки и пословицы свидетельствуют о том, что народ не ждал счастья и богатства в виде чудесного божественного дара, а рассматривал их как результат своих трудовых усилий, собственного умения: «Без труда нет счастья», «Труд рождает веселье, народ — изобилие», «Богатство — в труде», «Жирность овец — от пастуха», «Говори не о красоте джигита, а говори о его деле» и т. д.

Как показано в диссертации С. Омарбаева[1], казахи создали немало поговорок, пословиц, признающих закономерность происходящих в мире процессов, их неизбежность, неотвратимость. Народ подчеркивал непреложность той истины, что «Молодость не возвратишь, старость не отвра-

[1] *С. Омарбаев.* Стихийный материализм и антирелигиозные мотивы в народном мировоззрении. Автореферат кандидатской диссертации. Алма-Ата, 1969, стр. 16—19.

тишь»; «Без времени не светает, без смерти не умирает»; «И без петуха утро наступит»; «Солнце не дает не светать» и др.

Народные массы стихийно познавали не только объективность мира и его закономерности, но и причинную обусловленность явлений, внутреннюю связь протекающих друг за другом событий, порождение одного явления другим, предшествующим во времени. Причем мысли философского содержания народ выражал образно, доступно, путем сопоставления с предметами из обыденной жизни. Наглядными подтверждениями служат пословицы: «Без ветра трава не шелохнется»; «Откуда огонь — оттуда тепло»; «Откуда подозрение — оттуда опасность»; «В здоровом теле — здоровый дух».

Следует также заметить, что отдельные элементы познавательного процесса, научно сформулированного материалистической философией, метко схвачены народным миропониманием: «Не видя глазами, ум не поверит»; «Знает тот, кто много видел, не тот, кто много жил»; «Человек знает не от рождения, а по ходу жизни»; «Куда ростом не достать, можно достать мыслями, куда не может подняться сокол, достанет мечта»; «Что видел — всего девять, а что не видел — девяносто девять» и т. д. Здесь мы видим своеобразный (в примитивно-образной форме) переход от чувственного к логическому, роль жизненной практики в познании мира, осмысление бесконечности самого познавательного процесса.

Многие казахские пословицы возвышают науку, знания, разум, противопоставляя их невежеству и слепой вере: «Сильный мускулами может побороть одного человека, сильный же знаниями — тысячу людей»; «Разум — неизносимая шуба, знания — источник неисчерпаемых благ»; «Знающий ясно видит, незнающий обречен на бедствие»; «Мастерство — отец народа, мудрость — его сестра» и т. д.[1]

Не случайно, казахские просветители Абай Кунанбаев и Ибрай Алтынсарин, призывая народ к просвещению, знаниям, обосновывали свои прогрессивные идеи, ссылаясь нередко на вышеприведенные народные поговорки.

Логика практической жизни, подтверждая правоту науки и разума, не раз убеждала народ в несостоятельности, беспочвенности, ложности религиозных догм. Это обстоятельство способствовало распространению среди

[1] Пословицы цитируются здесь и дальше из сборника «Пословицы и поговорки» (на каз. языке). Алма-Ата, 1950.

масс элементов безверья, свободомыслия, проявлению критического отношения к представителям религиозного культа. Отражая народную жизнь, фольклор содержит в себе элементы объективной истины. Конечно, из этого не вытекает вывод о том, что устное творчество народа не имеет ничего общего с религией и находится вне ее влияния. Фольклор в феодальном обществе, будучи одной из форм общественного сознания, не может не испытывать воздействия религии. Однако он по своему существу и назначению не усиливает, а, напротив, подрывает последнюю. Фольклор и религия различаются не только по своим гносеологическим корням, но и по социальному содержанию.

Религия служила и продолжает служить духовным орудием в руках эксплуататорских классов в угнетении трудящихся. Фольклор же, хотя и не свободен от религиозного заблуждения, выражает чувства, думы, стремления масс, тесно связан с жизнью, мироощущением народа. Поэтому во многих случаях он отвергает религиозное представление об окружающей действительности. Об этом свидетельствуют следующие казахские пословицы: «Много будете бить, и бог умрет»; «Может быть польза от теленка, но нет никакой пользы от бога»; «Пока ты дойдешь до бога, я приду домой»; «Лучше один день жизни, чем тысяча дней в раю»; «Дурак из людей мулла, из лошадей — жорга»[1]; «Там, где больше трав,— тучнеет скот, там, где больше смертей,— жиреет мулла».

Мы далеки от мысли, что все поговорки и пословицы, касающиеся религии и отправителей религиозного культа, проникнуты атеистическим содержанием. Немало пословиц воспитывало людей в духе религии. Например, «Кто с богом — не останется пустым»; «Без зякета[2] — нет пользы от скота»; «Бедность — от бога» и т. д. Разумеется, на устное творчество народа в известной мере воздействовали и эксплуататорские классы, сочиняя поговорки и пословицы, отражавшие их интересы. И все же, вопреки стремлениям эксплуататоров, несравненно большая часть поговорок и пословиц прославляет народ, его величие, ум, мощь, как неисчерпаемый источник силы и мудрости: «Где народ, там и бог»; «Когда народ взбунтуется — богатырь свалится, когда море волнуется — скала валится»; «Если народ возьмется, то несбыточное сбудется»; «Мудрец говорит устами народа, выражает думы и мысли народа». На-

[1] Жорга — иноходец.

[2] Зякет — религиозный налог.

родные изречения выражают общечеловеческие нормы морали: призывают к честности, правдивости, учат оберегать честь и достоинство человека, воспевают патриотизм, зовут к подвигу, героизму. В них говорится: «Родина — золотая колыбель»; «Лучше быть простым на родине, чем быть султаном на чужбине»; «Доблестным рождается джигит для Родины и умирает за Родину».

Трудно исследователям с достоверностью определить, к какому периоду относится происхождение приведенных выше пословиц и изречений. Одни из них могут быть отнесены к более отдаленному прошлому, скажем, до XVII в., другие могли возникнуть позже. Ясно одно — эти и многие другие пословицы давно бытуют в народе, выражая его думы, настроения, отношение к социальной среде и т. д. Возникнув на почве реальной жизни в связи с какими-нибудь событиями, обстоятельствами, они повторялись, отшлифовывались при аналогичных ситуациях, выдержали испытание временем и окончательно утвердились в том виде, в каком дошли до нас. Перед исследователями фольклора стоит задача выяснить социально-исторические и этимологические корни утверждения в народе различных пословиц. Изучение этого процесса, по нашему мнению, имеет большое научно-познавательное и философское значение.

В отношении народа к самому себе и окружающей действительности, наряду с пословицами и поговорками, известный интерес представляют народный эпос, сказки, легенды, лирико-бытовые поэмы. В них выражены степень понимания и освоения людьми природных явлений, взгляд на социально-экономический и политический строй и соответствующие ему нормы морали, мечты народа о счастье, его патриотизм, протест против общественных несправедливостей, стремление к свободе.

Народно-демократические элементы в фольклоре не выражаются в виде строго осмысленных положений, формул, решительно осуждающих господствующие воззрения и предрассудки. Более того, воплотители народных дум зачастую относятся к установившимся канонам общества, как к чему-то безусловному, святому. А их расхождение с этими канонами происходит стихийно. Они как бы возмущаются несправедливостью, насилием над естественными человеческими потребностями. Известно, что настроения, интересы народных масс могут принимать форму более или менее осознанного выражения лишь в произведениях конкретных лиц, выступающих идеологами этих масс. Но это

возможно только на более высокой ступени развития. А фольклор по своему идейному содержанию еще не достигает этого.

Какие социальные проблемы отразились в казахском устно-поэтическом творчестве? Это проблемы народного благополучия и счастья, защиты аулов от иноземных захватчиков, борьба за свободу личности, против жестоких обычаев патриархально-феодального общества, критика безнравственности и моральной опустошенности эксплуататоров.

Проблемы народного благополучия и поисков счастья находят свое отражение в песнях Асана-Кайги, т. е. Асана-печальника. Согласно преданиям, будучи свидетелем тяжелой жизни родного народа, Асан-Кайга мечтал найти обетованную землю —«Жер-уюк» (по другим преданиям — «Жидели-байсын»), где имеются самые богатые пастбища, следовательно, все необходимое для благополучия и счастья казаха-скотовода. Тучное пастбище выступало у казахов символом счастья потому, что междоусобная борьба, раздоры происходили в основном из-за обладания лучшими угодьями. Казах-скотовод полагал, что, отыскав такие пастбища, он избавит себя от неурядиц и бедствий, обретет благополучие и мир. Асан-Кайга, воодушевленный этой идеей, на своей быстроногой верблюдице — желмая — странствует по свету и, наконец, находит для народа обетованную землю. Земли там тучны, все живут в согласии и дружбе, «жаворонки вьют гнезда на спине овец». Поэтому последнее выражение стало среди народа изречением, образно выражавшим счастливую жизнь.

В сказках об Асане-Кайге народ в фантастической форме выразил мечту о светлом будущем. Однако, как отмечал М. Ауэзов, эксплуататоры, учитывая популярность в народе образа Асана-печальника, старались извратить сказки о нем, изображали его сторонником феодальной власти, ханским советником, придворным мудрецом. Они пытались придать забвению подлинный смысл легенды.

Отдельные исследователи-литературоведы (например, Б. Кенжебаев[1] и другие) утверждают, что Асан-Кайга был исторической личностью, жил в XIV в. при хане Джанибеке и выступал действительным выразителем интересов народа,

[1] *Б. Кенжебаев.* Вопросы периодизации казахской литературы (на каз. языке). Сб.: «Вопросы казахского языка и казахской литературы». Алма-Ата, 1961, стр. 17—22.

его заступником. Вряд ли такая версия соответствует истине. А если она и имеет реальную основу, то все же не отменяет того, что песни Асана-Кайги по содержанию носили сказочный характер и отражали народную фантазию. Мечты казахов о «Жидели-байсын» или «Жер-уюке» стали реальностью в эпоху социализма. Джамбул пел о счастье своего народа при Советской власти, о Советском Казахстане, видя в нем тот самый «Жидели-байсын», который веками искали казахские трудящиеся.

Если в образе Асана-Кайги народ выражал мечту о счастье, то в легендах о Коркуте он выступает противником безжалостной смерти. Куда бы Коркут ни ходил, всюду его встречала смерть. В каждой смерти он видел собственную могилу. Отсюда изречение: «Куда ни пойдешь — везде могила Коркута». Но Коркут нашел выход: он смастерил первый музыкальный инструмент кобыз и сыграл «первую прекрасную мелодию на земле, именуемую кюем». В своем кюе, как писал М. Ауэзов, Коркут прославил вечную жизнь. Далее М. Ауэзов заключает: «Творец такого искусства — Коркут, оставивший будущему поколению прекрасное наследие, бессмертен. Он нашел верное оружие против смерти. Жизненный, философский, действительно глубокий смысл этой легенды заключен в мысли, что нельзя считать человека умершим, если он после себя оставил бессмертное наследие»[1].

В казахском устно-поэтическом творчестве большое место занимает героический эпос. Во многих эпических поэмах —«Кобланды», «Алпамыс», «Ер-Таргын», «Камбар» и других воспеваются патриотизм, героизм, отвага, верность дружбе и любви, честность, правдивость. Основой этих произведений послужили исторические события, действия конкретных личностей, факты реальной жизни.

Для объяснения сущности народного, в частности, казахского эпоса необходимо руководствоваться высказываниями К. Маркса относительно греческой мифологии, греческого эпоса. В работе «К критике политической экономии» К. Маркс указывал, что создание эпических произведений обусловлено определенной эпохой исторического развития. «Относительно некоторых форм искусства, например, эпоса, даже признано,— писал он,— что они в своей классической форме, составляющей эпоху в мировой истории, никогда не могут быть созданы, как только началось художественное

[1] *М. Ауэзов.* Мысли разных лет. Алма-Ата, 1961, стр. 327.

производство как таковое; что, таким образом, в области самого искусства известные значительные формы его возможны только на низкой ступени развития искусств»[1].

Рассматривая народный эпос как продукт конкретно-исторической эпохи, К. Маркс вместе с тем вскрывает его особенности как своеобразного способа отражения жизни: «Всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения... Предпосылкой греческого искусства является греческая мифология, т. е. природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией»[2].

Народная фантазия нашла свое воплощение и во многих произведениях казахского героического эпоса. Если в художественном творчестве образ выражает идеал писателя и дается в своих естественных границах, то образы народного эпоса и описываемые в нем предметы наделяются чудесными свойствами, необычными способностями, волшебством. Например, батыр Кобланды один вступает в бой с многочисленными врагами и побеждает их. Ему помогают не только необычная сила, но и ум, а также чудесные свойства его коня. Лошадь Кобланды покрывает за день сорокадневный путь, перепрыгивает через реки, овраги, сопки, оставляет позади летящих птиц. Она бегает без устали целый день с нарастающей скоростью. Батыры казахского эпоса, обладая могучей силой, ловкостью и умением, отличаются благородством характера, преданностью народу.

Элементы сказочности, сверхъестественности, имеющие место в народном эпосе, нельзя смешивать с религиозными мифами, которые навязываются людям, как слепая вера. Чудеса, необычность событий в эпическом творчестве выражают в фантастической форме мечты и желания народа, которые зачастую не противодействуют историческому прогрессу, а даже, напротив, опережают его, ибо впоследствии сбываются и становятся явью. Так, вера народа в возможность полета человека в наше время воплощена в жизнь: человек летает быстрее звука, отправляет корабли в космические дали и т. д.

Указывая на гносеологические и общественно-исторические корни народного эпоса и тесно связанной с ним мифологии, К. Маркс поставил и ответил на вопрос о том, почему

---

[1] *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 12, изд. 2-е. М., 1958, стр. 736.
[2] Там же, стр. 737.

эти виды искусства «еще продолжают доставлять нам художественное наслаждение и в известном отношении служить нормой и недосягаемым образцом. Мужчина не может снова превратиться в ребенка, не впадая в ребячество. Но разве его не радует наивность ребенка и разве сам он не должен стремиться к тому, чтобы на более высокой ступени воспроизводить свою истинную сущность?»[1]

Большой любовью в народе продолжают и поныне пользоваться поэмы, написанные на социально-бытовые темы, созданные народом в более поздние периоды (XVII—XVIII вв.). Среди них наиболее популярны «Козы-Корпеш и Баян-Сулу», «Кыз-Жибек», «Айман-Шолпан» и др. В них с большой художественной силой воспеваются верность в любви, свобода личности, гуманизм. Герои восстают против отживших моральных норм, осуждают подлость, бесчестье. Основная причина трагедий, разыгравшихся в этих поэмах,— патриархально-феодальные, морально-правовые нормы, реакционные обычаи.

От имени главных героев народ изобличает, осуждает темные силы своего времени. Однако протест против господствовавших порядков не проявляется открыто, бескомпромиссно. В силу неразвитости социально-классовых отношений он выражается порою нерешительно, пассивно, при молчаливом признании незыблемости существовавших правовых патриархально-феодальных норм. Например, Козы-Корпеш и Баян-Сулу стремятся соединиться не только потому, что любят друг друга. По патриархальным обычаям они были наречены родителями еще в колыбели. Более того, обещание отца Баян-Сулу отдать ее Козы-Корпешу служит своеобразной правовой основой действий юноши для овладения девушкой.

В поэме «Кыз-Жибек» джигит Тулеген после продолжительных поисков встретил красавицу Жибек. Они страстно полюбили друг друга. Однако Тулеген погибает от предательской пули соперника. После его гибели брат Сансызбай забирает Жибек, и она становится его женой, ибо так предписано обычаями того времени.

Несколько иной характер носят действия героев казахских поэм —«Ер-Таргын» и «Камбар». Здесь главная тема — патриотизм, защита родины от внешних врагов. Но в них немалое место занимает и тема любви. Однако по сюжету ни Ер-Таргыну, ни Камбару ничто не в силах помешать

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 12, стр. 737.

жениться на любимой девушке, хотя их имущественное положение не давало права на это. По-видимому, данное обстоятельство связано с их особым социальным положением, с тем, что они были батырами, т. е. своего рода военачальниками, стоявшими во главе войск при защите казахских аулов. В вознаграждение за воинскую доблесть они как бы получают право жениться по любви.

Многие произведения устно-поэтического казахского творчества носят обличительный характер. Это особенно относится к народным сказкам. Темы сюжетов — нравы, поступки, образ жизни баев, ханов и лиц из их окружения, их взаимоотношения с простыми людьми. В этом смысле примечательны сказки о бедном человеке Жиренше-шешене (о «мудром Жиренше»). В них подвергаются сатирическому осмеянию злые умыслы, самодурство, грубое насилие степных властителей. Жизнь ханов изображается бесцельной, бессмысленной и вредной для народа. У них нет иных занятий, как издеваться над обездоленными, удовлетворять свои нелепые прихоти и низменные интересы. Мудрый Жиренше со своей женой Карашаш, по уму превосходящей даже мужа, ведут борьбу против ханского произвола, не допуская того, чтобы сделать себя жертвами злых намерений хана. Умыслу и грубому насилию Жиренше вместе с Карашаш противопоставляют мудрость, находчивость, что позволяет каждый раз умело выходить из затруднительных положений.

В сказках о «мудром Жиренше» заключен философский смысл. Идет борьба между добром и злом. Разум одерживает победу над безумием, несправедливостью и насилием. Утверждается та мысль,что самый бедный человек, отличающийся умом, стоит выше глупого хана, что простые люди, унижаемые и оскорбляемые, не так уж наивны, какими изображают их богачи. Не находя иного средства сопротивления ханам и другого способа избавления от них, народ в сказках борется с ними и побеждает их.

Социальным содержанием наполнены казахские народные сказки об «Алдар-Косе»— «Безбородом насмешнике». Особенности сюжетов этих сказок заключаются в том, что если мудрый Жиренше побеждает противников логикой суждений, то Алдар-Косе достигает своей цели хитростью, изворотливостью, юмором. Он более активен и решителен, чем Жиренше. Услышав в народе о пороках бая, муллы, Алдар-Косе действует так, чтобы разоблачить их перед массой, выставить на всеобщее осмеяние. Он не просто изо-

бличает тупоумного и подлого бая-скрягу, торговца-плута или коварного муллу, но и наносит им ощутимый материальный и моральный ущерб.

Социальная направленность сказок об Алдар-Косе совершенно очевидна. В них проявляются житейская зрелость, возмужалость народа, сила его юмора, сознание собственного нравственного и умственного превосходства над власть имущими.

Следует отметить, что в условиях эксплуататорского строя из-за недостаточной развитости классового сознания народ, осуждая несправедливых и деспотичных богачей, признавал вместе с тем добрых и отзывчивых баев-феодалов. Наивное заблуждение и политическая незрелость масс нашли свое отражение в различных сказках, изречениях, пословицах. Но при всей наивности народ все же понимал, что силы несправедливости и зла господствуют над носителями добра. Вместе с тем он оптимистически смотрел в будущее, веря, что рано или поздно добро восторжествует. Такова, например, идея казахской народной сказки «Добро и зло», русский перевод которой был впервые опубликован в «Тургайской газете» в 1903 году[1].

Таким образом, в лучших произведениях казахского устно-поэтического творчества, создаваемого на протяжении веков многими поколениями, получили отражение наивно-реалистический взгляд народа на мир; пока еще не осознанный, стихийный его протест против феодальных порядков, косных обычаев и предрассудков; критика им общественной несправедливости, неприятие социального гнета. Наряду с этим народ воспевает в своем творчестве гуманизм, патриотизм, свободу личности, благородные и возвышенные идеалы.

---

[1] «Тургайская газета», 1903, № 9, 23 февраля.

ГЛАВА II

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ АКЫНОВ XV—XVIII ВЕКОВ

Казахское устное поэтическое творчество, как было показано в предыдущей главе, содержит существенные элементы народного мировоззрения, является важным источником изучения истории общественно-философской мысли. Однако как бы ни изумляло нас своей поэтической красотой и мудростью народное творчество, оно все же остается в рамках непосредственного, стихийного, в целом логически неосмысленного отражения действительности. В антагонистическом обществе только идеологи того или иного класса сознательно выражают его интересы, его взгляды на явления природы и социально-политическую жизнь. Разумеется, выступающий в роли идеолога, кроме способностей, должен иметь необходимый уровень знаний и культуры.

Следовательно, чтобы полнее, всестороннее и более дифференцированно осветить историю общественной мысли дореволюционного Казахстана, надо обратиться к произведениям отдельных личностей. Если казахи существуют как народность в течение пяти-шести веков, то нам следовало бы проследить развитие культуры на протяжении этого периода, выявить ступени восхождения мировоззрения, определить его теоретико-познавательные и социальные основы. К сожалению, и здесь мы сталкиваемся с определенными трудностями. Из-за кочевого образа жизни, отсталости общественных отношений, отсутствия письменной литературы до нас не дошли многие произведения не только малоизвестных, но и популярных акынов-импровизаторов.

Общественная наука Казахстана не располагает достаточным количеством письменных или других источников,

могущих послужить основой систематической разработки вопросов литературы и общественной мысли рассматриваемого периода. Вместе с тем нельзя отрицать усилий значительной группы литературоведов по сбору и изданию литературных памятников далекого прошлого и произведений устно-поэтического творчества. Ряд опубликованных работ[1], имеющих большую научную ценность, дает нам возможность изложить суть, квинтэссенцию воззрений различных групп казахского общества определенной исторической эпохи.

Составители некоторых из этих сборников не только обогатили своими находками литературный фонд прошлого, но и вполне убедительно доказали, что казахская литература уходит своими корнями вглубь истории, начала формироваться задолго до того, как завершилось образование казахской народности. По мнению этих исследователей, узбекское, казахское и другие ханства образовались значительно позже, начиная с XV в., на базе древних племен и племенных объединений, которые вели кочевой и оседлый образ жизни и временами достигали довольно высокой ступени культурного развития. Поэтому письменные и другие памятники духовной культуры, созданные в доханский период, являются достоянием народов, живущих ныне в Средней Азии и Казахстане. Прогрессивное влияние на развитие этих народов оказала арабская культура, которая проникла в районы Средней Азии и Казахстана во времена нашествий арабов в начале VIII в. Местное население не только заимствовало и усвоило ее достижения, но и выдвинуло из своей среды крупных представителей, внесших большой вклад в развитие науки, культуры, философии той эпохи.

Отсюда логичны предложения отдельных ученых о целесообразности расширения рамок исследовательской работы в области казахской литературы и искусства, начав их историю с одиннадцатого, даже с пятого или шестого веков. Такая постановка вопроса, на наш взгляд, не должна вызывать принципиального возражения, если она будет достаточно обоснована этими учеными. Такие исследования помогут обогатить наши знания об истории духовной культуры народов, глубже познать древние ее истоки.

[1] «Хрестоматия ранней казахской литературы». Алма-Ата, 1967; «Антология казахской поэзии XV—XVIII вв.» («Алдаспан»). Алма-Ата, 1970; «Сборник произведений казахских акынов, поэтов конца XVIII и XIX вв.». Алма-Ата, 1962, и др.

Тем более нет оснований сомневаться в правильности тезиса об общности культурных ценностей, созданных в Средней Азии и Казахстане до образования самостоятельных народностей. Но он правилен лишь в том отношении, что в их создании принимали участие те или иные племена или группы племен, вошедших впоследствии в состав того или иного народа, проживающего ныне на территории Средней Азии и Казахстана. А это значит, что народы частично (а некоторые из них, быть может, полностью) были творцами многих или отдельных произведений духовной культуры. Но сказанное отнюдь не означает нашего согласия с мнением некоторых ученых о том, что народы Средней Азии и Казахстана имели в прошлом больше этнических, языковых и других общностей, чем сейчас, что, уходя вглубь истории, можно обнаружить у них больше сходства и, в конечном счете, придти к мысли, что все они произошли от единого предка. Подобный взгляд на историю развития народов противоречит марксистской методологии.

Утверждения некоторых ученых об единстве предков тюркоязычных племен, образовавших казахский, узбекский, киргизский и другие народы Средней Азии и Казахстана, не имеют под собой научной основы. В истории не было единого предка, от которого якобы размножились тюркоязычные народы. Историческая наука до сих пор даже достаточно не разобралась в том, откуда произошло само название «тюрки». Идя назад в историю, тем более вглубь ее, исследователи не находят подобного рода общности тюркоязычных народов. А идя вперед, в современность, в нашу советскую эпоху, мы действительно находим новую историческую общность людей — советский народ, куда входят тюркоязычные народы СССР.

Научная несостоятельность и идеологическая вредность подобной точки зрения давно раскритикованы и нашли соответствующее отражение в «Истории Казахской ССР»: «Большой вред разработке вопроса этногенеза казахов нанесли буржуазные националисты, которые, фальсифицируя исторические факты, пытались доказать «извечность» казахской народности, рассматривая древних насельников территории Казахстана — усуней, кангай, дулу и других — как казахов. С целью пропаганды реакционных пантюркистских идей буржуазные националисты доказывали общность происхождения всех тюркоязычных народов от одного «знатного предка», обычно мифического Алаша-хана, которого превращали в родоначальника всех «степных

народов». В конце XIX — начале XX в. получили распространение так называемые шежре — родословные казахских родов, сочиненные мусульманским духовенством. В этих «шежре» указывалось, что казахский народ происходил от единого предка —«Араба» или кого-нибудь из потомков Магомета. Имели также хождение султанские и байские «шежре», представляющие из себя мифические, довольно примитивно составленные генеалогии султанских родов от Алаша-хана, Чингисхана или Джучи. Ничего общего с подлинной историей казахов эти «шежре» не имеют»[1].

История и мифология — разные понятия. Первое основывается на фактах, последнее — на воображении и фантазии людей. Несовместимость этих понятий необходимо учитывать при освещении истории духовной культуры казахского народа, рассматривая ее в тесной связи с конкретными историческими условиями. Однако отдельные исследователи не всегда руководствуются данным принципом. Как уже говорилось, некоторые ученые не желают признать мифичность образа Асана-Кайги, объявляют его исторической личностью, борцом за народные интересы и вводят в антологию казахской литературы в качестве чуть ли не ее родоначальника. С этим нельзя согласиться. Если Асан-Кайга был представителем народа, выражал его думы и мечты о счастье и являлся автором сочинения об обетованной земле «Жидели-байсын», то он, по существу, есть утопист, давший описание страны «всеобщего счастья» задолго до «Утопии» Томаса Мора и «Города солнца» Т. Кампанеллы. Но утопизм Асана-Кайги имеет мифический характер, так как он изъездил на сказочном верблюде-желмая многие страны и нашел обетованную землю «Жидели-байсын». Вполне возможно, что в те времена люди могли мечтать о таком счастье. Но нелогично допускать, что они надеялись разыскать его на мифическом верблюде.

Сторонники реальности существования Асана-Кайги утверждают, что он находился вместе с султаном Джанибеком, отколовшимся со своими родами от хана Абулхаира, жившего между Уралом и Волгой. Причем Джанибек поселился в районе Семиречья и Чу. Новое место, по утверждению тех же авторов, понравилось и Асану. Однако, не успев обжиться на этих землях, он ставит вопрос о поиске новых. Такое требование логически не вытекает из развития реаль-

[1] «История Казахской ССР», т. I. Алма-Ата, 1957, стр. 132.

ных событий. Наконец, Асан, согласно предположениям тех же исследователей, не такой уж темный человек. Он якобы был сподвижником Джанибека, который при Абулхаире являлся султаном. Следовательно, при допущении такой мысли Асан не мог не знать о культурных достижениях своих современников, в частности, о научных занятиях Улугбека. Об этом следует напомнить потому, что Абулхаир совершал походы на владения тимуридов и общался с ними. Астрономические таблицы Улугбека и мифические сочинения Асана о желмае и «Жидели-байсын», созданные в одну и ту же эпоху, по нашему мнению, несовместимы.

* * *

Для характеристики мироощущения и миропонимания казахов XV—XVII веков представляет определенный интерес поэтический сборник «Алдаспан». В него включены сочинения большой группы певцов (жырау), как Казтуган, Доспамбет, Шалкииз, Жиембет, Маргаска, Актамберды, Татикара, Умбетей, Бухар, Кутеш, Шал. Однако литературные источники по творчеству большинства из них настолько незначительны, что не позволяют определить особенности их индивидуального мировоззрения, социально-политическое лицо. Только сочинения Бухара-жырау и Шала-акына в различных изданиях представлены относительно полно и разносторонне, что позволяет специально остановиться на них, показать их взгляды на природу и общественную жизнь.

Материалы о других деятелях казахской литературы и выразителях общественной мысли могут служить источниковедческой базой для выяснения некоторых представлений казахов об явлениях окружающей природы и социальной среды. Их сочинения по своему познавательному, идейно-политическому и социальному содержанию весьма разноречивы. В них видим, с одной стороны, элементы положительного восприятия объективной действительности, а с другой — религиозно-мистическое представление о ней; с одной стороны, появление изначальных патриотических чувств, ненависти к иноземным захватчикам, с другой — покорность своему господину, воспевание его исключительности; преклонение перед всемогуществом ханов и султанов перемешивается с критикой в их адрес. Здесь речь идет об обществе, в значительной степени сохранившем нравы и обычаи первобытной эпохи, но уже разделенном на классы и социальные группы.

Почитательное отношение к природе у казахов этого периода нельзя, однако, путать со взглядами на нее первобытного человека. Последний олицетворял, обожествлял, мистифицировал природные явления, создавая о них извращенное понимание. Казахи же рассматриваемой эпохи уже прошли данную стадию развития сознания и имели о природе положительные представления, сохранив вместе с тем немало элементов от первобытной, детской привязанности к ней. Они понимают ее не как таинственно неведомую мистическую силу, чудесным образом облагодетельствовавшую человека или карающую его. На природу они уже смотрят как на друга, родную мать, в лоне которой родился и вырос человек. Сошлемся, к примеру, на стихи Казтугана, который в «Алан да алан, алан журт»[1] («Встревоженный народ») воспел родную природу, выразив нежные и трогательные чувства к ней. С любовью поет он о природе потому, что с ней связаны не только лучшие моменты личной жизни певца, но и хозяйственное благополучие его рода, родного аула. Именно там «слабый верблюжонок стал могучим верблюдом, из захудалого барашка выросла тысяча овец; озеро полно рыбой, земля покрыта зелеными травами, сочным кормом» и т. д.

Другой певец Актамберди перечисляет название местностей, где жили казахи; подчеркивает, что лучшие мечты связаны с этими землями, призывает к защите их от внешних врагов[2]. Это связано с тем, что при экстенсивном скотоводческом хозяйстве окружающая географическая среда, т. е. пастбищные угодья, имела особое значение. Поэтому во многих стихах певцов в той или иной мере затрагивается проблема пастбищ, поиск земель с богатым и разнообразным кормом для скота. Отсюда воспевание родной природы, ее красоты нередко переплетается с восхвалением ее хозяйственной полезности.

Если земля служила у казахов важнейшим, главным средством производства, то их основным богатством был скот. В условиях кочевого экстенсивного скотоводства, особенно на ранней стадии развития этого хозяйства, скот был у них всем. Он давал кочевникам пищу, одежду, материалы для жилища, выполнял функции транспорта, служил средством защиты от опасностей и нападения внешних врагов. В этом отношении исключительное значение имел

[1] «Памятники ранней литературы». Алма-Ата, 1967, стр. 102—103.
[2] Там же, стр. 122—123.

в жизни казахских кочевников конь. На коне они пасли скот, охраняя его от нападения хищников, охотились на зверей и диких животных. С конем были связаны их радости и неудачи в личной жизни. Естественно, что казахи с особым почитанием относились к лошади; существовал культ коня-скакуна, своеобразный отголосок тотемизма. Однако этот культ существенно отличался от первобытного. Он свободен уже от суеверного преклонения перед животными и представляет собой поэтизирование их действительно полезных качеств. Например, в стихах Актамберди-жырау езда на резвом скакуне, его украшение, снаряжение в поход против внешнего врага[1] воспеваются как желанная мечта, цель жизни казаха. Даже достоинства батыра, защитника казахских степей, раскрываются через сравнение с достоинствами высокопородной лошади[2]. В любовном отношении к домашним животным, и прежде всего к коню, проявляются факты натуралистического и реалистического отношения казахов к природе.

Наряду с этим в поэтических строках акынов, в их афоризмах отражаются многообразные явления природы, общественные отношения, положительные знания, причины опасностей, поджидавшие кочевников и их скот, а также характер поведения и поступков. В частности, указывается, что «утки, живущие в воде, не знают цены степи»; «Суслику, обитающему в пустыне, неведомо благо воды»; «Глупцы, живущие лишь в ауле, не знают цены страны». Или в другом месте: «Листья дерева дрожат от ветра, умеренность в поступках главаря — от народа»; «Гордость бая — от скота»; «Не хвались, заяц, своей быстротой, тебя может на дороге встретить зверь»; «Утка, покинувшая озеро, может стать добычей хищника»; «Стая куланов, не знающая покоя, погибнет от стрелы охотника»; «Ждет несчастье человека, говорящего неосторожно»; «Не хвались тем, что вас много в роду: можешь пострадать от человека, рожденного одиноким», и т. д.[3]

Следует подчеркнуть, что казахский певец, решившийся высказать свои суждения о взаимоотношениях людей, явлениях общественной жизни, как уже показано в приведенных выше афоризмах, зачастую говорит вначале о природных явлениях. Раскрытие связей в естественных процессах как

[1] «Памятники ранней литературы», стр. 122—123.
[2] Там же, стр. 114—115.
[3] Там же, стр. 112—113.

бы служит предпосылкой для определенных утверждений о связях общественных. Этот факт, наблюдающийся в поэтическом творчестве казахов, по-видимому, отражает уровень их познавательной деятельности, своеобразие их миропонимания. То есть общественная жизнь, причинно-следственная связь в отношениях между людьми, в их поведении, еще не дифференцирована от окружающей естественно-природной среды. Законы природы в наивной форме, в первобытной простоте как бы переносятся на человеческие отношения. В этом заключается одна из особенностей стихийно-материалистического представления о мире.

Однако нельзя забывать тот факт, что казахи жили в обществе, где господствующими были патриархально-феодальные отношения, сложившиеся еще задолго до формирования народности у казахов. Вместе с арабским нашествием в VIII в. началось внедрение ислама. Он постепенно вытеснил и частично вобрал в себя другие элементы существовавших до него воззрений. Этот исторический факт нашел свое отражение и в стихах казахских певцов XV—XVII веков. Но приверженность к исламу не переросла еще в фанатическую веру в его догмы. Например, Актамберди-жырау, призывая современников отомстить врагу, с молитвой обращался к богу, чтобы он сопутствовал удаче. Бедность и богатство, счастье и несчастье во многих случаях приписывались воле всевышнего. В стихе Доспамбет-жырау «Азау, Азау...»[1] восхваляется царство Али-Усмана, где господствует ислам[2]. Автор с восхищением поет о справедливых властителях этого мусульманского царства.

В целом же сочинения акынов XV—XVII веков, созданные даже в условиях усиливавшегося влияния ислама, свидетельствуют о слабости его позиций. Признание этой религии носит пока еще во многих отношениях формальный характер. Чаще всего подчеркивается сила родовых обычаев, патриархально-феодальных традиций. Родовая связь, увеличение и возрастание силы рода рассматриваются как гарантия от безопасности, как основа благополучия и счастья людей. Напротив, слабость рода или одиночество считаются бедствием, несчастьем. Например, Актамберди-жырау говорит: «У кого в роду родилось шестеро, у тех

[1] «Памятники ранней литературы», стр. 70.
[2] Вероятно, здесь имеется в виду Арабский халифат.

всегда радости; кто один родился в роду, тот горестен и несчастен; или «Если мне рвали воротник, то это из-за одиночества», «Родившись один в роду, от соседей терпел унижение». Одиночество в роду сравнивается с лошадью без гривы и хвоста. Таким образом, продолжение рода, расширение патриархальной семьи в противовес догматам ислама рассматривается как важнейшая жизненная проблема.

Но ближние родственники в классовом обществе неодинаковы, неравноправны, среди них возвышается тот, кто имеет богатство и власть. Отсюда распространен культ отдельных личностей, изображаемых в виде исключительного агента в родовом кругу. По мнению певца Шалкииза, «как среди гор самая высокая возвышается над остальными, или среди птиц бывает самая зоркая, ловкая и красивая, так и в среде родственников выделяется благородный»[1].

Следовательно, счастье родственных людей зависит от рождения в их среде выдающегося человека. Этот певец в своих рассуждениях дошел до того, что всякий человек не есть человек. Среди множества людей есть настоящий человек, в руках которого находятся благополучие, судьба всей массы. Отец может иметь «пять или шесть сыновей. Среди них один самородок. Если потеряют последнего, остальные станут жертвой собак»[2],— заявляет Шалкииз. Отсюда, по его мнению, тюре, султан призваны возглавить народ, батыр — стать во главе войск и т. д. В связи с этим певец поет дифирамб в адрес султана Битемира, вождя своего племени. В своем первом толгау — бессюжетном поэтическом размышлении — певец считает массу жалким беспомощным сборищем, обреченным на гибель без хозяина. Султана он называет благодетелем народа, защитником, покровителем, творцом счастья, воплощением ума и мудрости, даже законным владельцем. Сопоставляя себя с султаном, Шалкииз заявляет: «Ты золото — я медные монеты; ты шелк — я шерсть; ты султан — я раб; ты сокол — я журавль; ты мой владелец, для тебя я не жалею жизни; твой враг — мой враг; в любое время готов отдать за тебя жизнь»[3]. Как видим, Шалкииз выступает в верноподданническом духе, в роли восхвалителя эксплуататоров трудового народа, идеализирует их, наделяет их особыми свойствами.

[1] «Памятники ранней литературы», стр. 116.
[2] Там же, стр. 113.
[3] Там же, стр. 120.

Чрезмерное преувеличение роли племенных вождей, султанов, чуть ли не обожествление их, кажется, на первый взгляд, продолжением традиций героического эпоса. Здесь, по-видимому, имеется определенная преемственность от народного творчества. Однако традиции эти возникли на разных почвах и имеют совершенно различную значимость в общественной жизни. Истоки народного творчества составляют фантазия, мечта народа о собственном герое-заступнике. Народ возвеличивает его, наделяет только положительными качествами, создавая таким образом свой абсолютизированный идеал. Народный герой вдохновляет, зовет к подвигам. Культ же феодалов возник на почве классового угнетения. Цель его — скрыть от народа подлинную природу эксплуататора, сознательно прославляя его личность. Преднамеренное возвышение угнетателя принижает роль народа в общественной жизни, приводит к утрате в нем веры в собственную силу, воспитывает в духе покорности господину.

Однако творчество казахских певцов того времени содержит не только стихи, соответствующие потребностям эксплуататоров, но и высказывания противоположного характера, критикующие и разоблачающие пороки сильных мира сего. Если Шалкииз идеализирует Битемира, то Жиембет-жырау, вступивший в конфликт с ханом Есимом, характеризует его как обыкновенного человека, который спасся бегством на кобыле без седла при подходе к аулам калмыцкого хана Бори[1]. Его султаны в страхе падали в воду, а ханша в слезах переживала, ожидая печальную участь. Он рассказывает о том, что хан, как и другие, держит за забором скот, живет за каменной стеной. Жиембет-жырау напоминает Есиму, как он убивал безвинных рабов, и заявляет, что не потерпит такой жестокости по отношению к себе, выражает свою решимость вступить в случае необходимости в кровавую схватку с ханом. «Не шути, хан, со мной. Если спросишь о моей храбрости, я как тигр и медведь»[2]. Он указывает хану на последствия поступка, за что придется держать ответ перед народом.

Сошлемся еще на пример. В одном стихотворении (некоторые исследователи считают его сочинением Асана-Кайги), адресованном хану Джанибеку, последний критикуется за беззаботный образ жизни, за то, что не думает

[1] «Памятники ранней литературы», стр. 120.
[2] Там же.

о народе, разоряемом грабителями из соседних племен. Хан напрасно тратит силы своих соотечественников на строительство курганов, полагая, что этим оградит себя от китайцев и русских. Если он не послушает добрых советов, его ждет гибель от собственных рабов.

Яркий пример смелой критики Есим-хана показывают стихи Маргаски-жырау, открыто выступившего в защиту народа от ханского насилия. В поэтических строках он выражает возмущение жестокостью хана:

Ты не хан, а хищник;
Тебя ждет суровое возмездие.
Хотя ты сидишь на золотом престоле,
Ты есть бедняга, обреченный на смерть[1].

Но критические выступления в адрес представителей эксплуататорского строя носят пока ограниченный характер. Неразвитость классовых отношений в казахском обществе определяет и слабость идейного содержания поэзии. Общественная несправедливость представляется авторам весьма нечетко, расплывчато, она выступает в виде личных недостатков правителей, самолюбия, спесивости, зазнайства. Критикующий не изображает себя непримиримым противником критикуемого, а наоборот, выступает в роли доброжелателя, советующего патрону не совершать неразумные поступки и предостерегающего его от неудач и несчастья. Тем не менее даже и такую критику можно считать своеобразной формой отрицания социального зла.

Острие критики и ненависти более всего направлялось против внешних врагов. Образование казахского ханства и открывшиеся возможности создания централизованного феодального государства были прогрессивными явлениями. Они способствовали консолидации казахского народа и стабилизации политической жизни, создавали необходимые предпосылки дальнейшей классовой дифференциации общества, его социально-экономического и культурного развития. Этому процессу препятствовали опустошительные набеги соседних ханств, разорявшие целые аулы, уничтожавшие материальные ценности, созданные трудом народа. В данных условиях воспевание мужества, храбрости, героизма людей, вставших на защиту родного края, воспитание народа в духе патриотизма имело жизненно важное значение.

[1] «Памятники ранней литературы», стр. 105.

Не случайно поэтому стихи многих казахских певцов тех времен проникнуты патриотическим духом, воспевают силу, ловкость, отвагу, призывают джигитов быть постоянно готовыми к отражению внезапного нападения. Храбрость джигита, отсутствие у него боязни при встрече с врагом, недопущение надругательства над своими аулами, сохранение их благополучия рассматриваются в стихах певцов как проявление человеческого достоинства, гражданского долга. Более того, готовность в любое время выступить с оружием в руках на верном коне, умение наводить страх на врага, быть батыром до глубокой старости превращаются в канон повседневной жизни степного кочевника.

Недаром, когда воздается дань уважения какому-либо человеку, казахские певцы того периода прежде всего славят его воинскую доблесть, рассказывают о том, как он бесстрашно бился с врагом, как истреблял неприятеля и выходил победителем из самых трудных обстоятельств. По их мнению, каждый джигит должен наследовать мужественные качества своих отцов и мечтать стать батыром. В стихах жырау выражается и та мысль, что для защиты родного края от людей требуются не только храбрость, мужество, но и единство, объединение усилий казахских родов и племен. Так, певец Шалкииз призывает объединиться своих современников, ибо могут «наступить дни, когда станешь добычей врага»[1].

Думается, что было бы неправильно утверждать, будто только казахское ханство являлось объектом внешних нападений, что оно по отношению к своим соседям занимало лишь оборонительные позиции. Набеги на других, стремление к легкой наживе характеризовали и казахских ханов. Эти явления отражены в сочинениях тех же казахских авторов, которые призывали сородичей и ближних к защите родины. Например, Актамберди-жырау наряду с воспеванием доблести при защите аулов и своего края восхваляет военные походы и мечтает о том, чтобы захватить у врага в качестве военной добычи женщин-красавиц[2].

Однако отдельные казахские певцы были сторонниками добрососедских отношений, критиковали захватническую политику султанов. В этой связи можно назвать Умбетея-жырау, который осуждал нападение на соседей и их ограб-

[1] «Памятники ранней литературы», стр. 86.
[2] Там же, стр. 122.

ление. Певец считает «чудовищным», когда люди отправляются к соседям за добычей, грабят, насильничают над мирным населением, угоняют скот. Он заявляет, что такие действия равносильны тому, чтобы «наступить на хвост лежащей змее» и побудить ее ужалить себя. Этим он намекает на то, что, кто приносит беду людям, в конечном счете обрекает себя на беду[1].

Многие стихи казахских певцов посвящаются моральной оценке поведения и поступков современников, разбору нравственных понятий, определению положительных и отрицательных качеств людей и носят назидательный характер. В примитивных рассуждениях по бытовым и семейным вопросам, о взаимоотношениях людей между собой и окружающей средой делаются попытки выяснить, кто счастлив или несчастлив, что полезно или вредно, что осуждается или поощряется. Так, Актамберди-жырау считал счастьем для людей поселиться в горах, держать много кобыл для кумыса, устраивать для молодежи вечера и празднества, принимать гостей и постоянно для них резать скот, быть щедрым в глазах народа, держать свиту нукеров из сильных и славных джигитов. «Иметь тучное пастбище и бесчисленное количество разнообразного скота, ездить по странам и грузить на верблюдов несметное богатство и жениться на красавицах, поставить сорок юрт и иметь от жен детей»[2].

Ясно, что подобное представление о счастье соответствует мечтам богача-феодала, живущего в обществе, где не обострены еще классовые противоречия. В этой мечте выражено не только стремление к неограниченному богатству, безмерному наслаждению и власти, но и утопическое желание облагодетельствовать других, сделать счастливыми подвластных людей. Стремление к богатству и наслаждению у такого феодала как бы уживается с филантропическими иллюзиями.

Певец Доспамбет-жырау полагал, что будет счастлив тот, кто поселился возле камышового озера, ездит на сильном и резвом коне, имеет желанную одежду, пьет кумыс, при схватке с врагом убивает противника[3]. Удачливым человеком может быть тот, кто имеет сына и дочь, у кого среди лошадей растет пара скакунов, кто имеет много родственников[4].

---

[1] «Памятники ранней литературы», стр. 129—130.
[2] Там же, стр. 122—123.
[3] «Алдаспан», стр. 69.
[4] Там же, стр. 86.

1
Государственная
библиотека СССР

Нетрудно заметить, что представление человека о счастье здесь весьма скромно. Наряду с желанием удовлетворить необходимые потребности в условиях кочевой жизни, проявляются элементы благородства, готовность к самопожертвованию в борьбе с врагом, желание вырастить своих детей и иметь побольше родственников, помогающих в жизненной борьбе. Если феодал опирается на богатство и власть, то несостоятельный человек, рядовой кочевник-скотовод ищет себе опору в детях и родственниках.

В сочинениях певцов рассматриваемого периода часто встречаются суждения о критериях достоинств человека. Например, по мнению того же Актамберди, положительные качества человека определяются количеством у него родственников, знаниями, благотворительностью (если богатый человек), хорошим поведением[1] и т. д., а отрицательные — изменой дружбе, скупостью, болтливостью. Трагичными считаются такие явления, когда человек одинок в роду, а взрослая девушка не отдана замуж, когда мудрые слова не доходят до людей, а старики не имеют сверстников. Несчастье для джигита — плохая жена. Когда оба плохи, и жена, и муж, семья становится безнравственной. По мнению жырау Умбетея, для казаха враги — непослушный верблюд, брыкающаяся лошадь, драчливый сын, злая сноха. Плохая жена сравнивается со льдом, отталкивающим от себя мужа. Большое несчастье для мужчины, когда ему нельзя уйти из собственного плохого дома[2].

Рассуждения певцов, характеризующие нравы людей, обычаи, представления о различных явлениях жизни, отражают в той или иной степени уровень их общественного сознания, обусловленного особенностями социально-политической жизни и кочевого скотоводческого хозяйства. Ввиду неразвитости классового сознания часто трудно определить социальную сущность различных афоризмов, изречений на морально-бытовые темы. Авторы, давая определения «хороший человек» или «плохой человек», «хорошее поведение» или «плохое поведение», «хорошая жена» или «плохая жена», не всегда раскрывают их содержание. Подобного рода бессодержательность, неразвитость мысли в значительной степени объясняется архаичностью духовной культуры. Отсутствие письменной литературы, сочинение экспромтом, без необходимого продумывания и осмысливания, наконец,

[1] «Памятники ранней литературы», стр. 119.
[2] Там же, стр. 132.

невысокий уровень знаний самих авторов наложили отпечаток на содержание их произведений. Таково в общих чертах творчество казахских певцов до XVIII в.

* * *

По тем материалам, которыми располагает казахское литературоведение, наиболее видными представителями XVIII столетия были Бухар-жырау и Шал-акын. Их творчество, особенно Бухар-жырау, давно стало объектом изучения, прежде всего, литературоведов. В сборнике «Алдаспан» более полно, чем в прежних изданиях, представлены их сочинения, по которым вполне можно судить о характере мировоззрения и социальной направленности убеждений этих акынов-импровизаторов.

Бухар-жырау. Исследователи правильно указали на тот факт, что Бухар-жырау (1693—1787) был феодальным певцом, а конкретнее, придворным поэтом хана Аблая, его советчиком, духовным наставником. Однако, обладая большим поэтическим даром, богатым жизненным опытом и умением, Бухар-жырау сочинял не только панегирики Аблаю, но и позволял себе высказывать критические замечания в адрес хана, стремясь предостеречь его от возможных ошибочных шагов. Хотя Бухар-жырау был выходцем из бедной семьи, но, благодаря верному служению Аблаю и его окружению, он пользовался в среде феодальной верхушки популярностью певца, влиянием как приближенный хана, почетом мудреца.

Бухар-жырау, будучи певцом казахского феодализма, выступал убежденным приверженцем мусульманской религии, в числе первых в поэтизированной форме он стал проповедовать ислам, пытаясь «доказать» всемогущество аллаха и красоту его чудесных творений. Обращаясь к своим современникам, он повелительно восклицал: «Скажите об аллахе!», «Скажите о красоте имени бога!», «Скажите о божественном слове — Коране». «Если велит тебе бог, скажи о жизненном спутнике — нашей вере!», «Восхищайся вселенной, сотворенной всемогуществом аллаха!»[1]

Певец не просто подчеркивает, что есть бог — творец мира, что надо верить его истинности. Он предлагает людям идти в мечеть и молиться: «Мечеть есть дом божественной

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов конца XVIII и XIX вв.». Алма-Ата, 1962, стр. 34—35.

истины»; «Мечеть — дом божества»[1]. Тот, кто хочет знать об этой истине, обязан посещать мечеть. А тот, кто минует ее,— не признает веры и, значит, будет отвергнут богом. Только старательно и с убеждением выполняя предписание религии, человек, по Бухар-жырау, «становится истинным рабом бога, сотворенным его настоящим сыном. Тогда бог наделит его благами, счастьем»[2].

Выражая интересы феодалов, Бухар-жырау презрительно относился к рабам. Именно ему принадлежит известное реакционное изречение: «Из песков не сделаешь камня, а из рабов не получится голова». Однако реальная жизнь опровергала нелепость данного изречения, и Бухар-жырау выражал недовольство этим. Он иронически замечал: «Настало время, время смутное, когда телята, собравшись, стали силой. Рабы-рабыни, собравшись, стали родниться друг с другом»[3], что теперь скакуна заменяет жеребенок, скакуны остались без гривы, что «благородные, лишившись богатства, поравнялись с чернью», нажившей состояние. Смысл подобных сравнений состоит в том, что бывшие рабы оказывались отнюдь не глупцами. Разбогатев, они выходили в люди, а так называемые «благородные», теряя богатство, сходили со сцены, уступая место новым богачам.

Таким образом, жизнь отвергала узость и фантастичность феодальных представлений о действительности. Но Бухар-жырау, вопреки фактам жизни, ратовал за неизменность, незыблемость установившихся отношений. «Извечный друг не станет врагом», «Извечный враг не станет другом»[4],— говорил он. По его мнению, «от плохой женщины не родится хороший сын». Если от плохой женщины родится сын хороший или от хорошей родится сын плохой,— «все же он не оторвется от своих корней»[5]. Обращаясь к хану Аблаю, певец советует ему не брать жену из черни, потому что от нее родятся дети с наследственными пороками. «Надо поставить бием человека со славными предками,— учит Бухар-жырау,— он не заблудится и найдет верную дорогу; а если поставить бием человека без славных предков — не отлучить его от взяток»[6].

Нужно отметить, что мысли певца не всегда выражаются

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов конца XVIII и XIX вв.». Алма-Ата, 1962, стр. 35.
[2] Там же, стр. 35—36.
[3] Там же, стр. 40—41.
[4] Там же, стр. 145.
[5] Там же, стр. 48.
[6] Там же, стр. 31.

четко. Они теряются порой в бесконечных, логически не связанных между собой образных сравнениях и аллегориях. Поэтому представляется трудным дать точный перевод поэтических строк. Но их смысл, по нашему мнению, в вышеприведенных выдержках. Они свидетельствуют о том, что Бухар-жырау, как феодальному поэту, свойствен в целом религиозно-метафизический взгляд на мир, особенно на явления социальной жизни. Эти воззрения разрушаются при столкновении с действительностью. Будучи бессильным понять ее изменчивость, певец считал это «нарушением» феодальных канонов.

Бухар-жырау заслужил к себе уважение хана исключительной преданностью и безмерным угодничеством. Громадное большинство хвалебных стихов певца, посвященных Аблаю, не дошло до нас, а то, что сохранилось, свидетельствует о стремлении Бухар-жырау приписать Аблаю какие-то мистические свойства.

Птица богатства прилетела к тебе;
Дух счастья пришел к тебе,
Ты переночевал в святом доме,
Ты искал добычи издалека[1].

Хотя Аблай происходил из султанской семьи, был даже двоюродным братом хана Среднего жуза Абульмамета, Бухар-жырау выдавал его за безродного сироту, раба, подчеркивая, что он, Аблай, бывший босяк, «сделался беком простого народа». «Звезда счастья помогла ему вести за собой весь народ, сыновей десяти алашей. Бог велел им внимать каждому слову хана. Он дает своим подданным «волю, свободу и он же распоряжается ими»[2]. По мнению Бухар-жырау, Аблай объединил три жуза, что не соответствует исторической действительности. Из строк певца можно заключить, что Аблай был идеальным правителем, тем самым, о котором всегда мечтал казахский народ. В то же время ни слова не сказано об алчности, властолюбии, непомерной жестокости хана.

Правда, как отмечалось, в сочинениях Бухар-жырау можно заметить и критические нотки об Аблае. Певец не одобрял действий хана, которые могли привести к конфликту с Россией, советовал не слишком увлекаться военными походами, которые рано или поздно могут кончиться поражением. Более того, старый певец, предаваясь утопиче-

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов конца XVIII и XIX вв.», стр. 30.

[2] Там же.

ским размышлениям, рекомендовал хану сберечь силы для поиска обетованной земли «Жидели-байсын», где бы он продолжал править в обстановке всеобщего благополучия, изобилия и счастья.

Советы Аблаю, касающиеся его дальнейшей политики по отношению к соседям, и новая фантазия о «Жидели-байсын» высказаны певцом в 93 года, т. е. в последние годы его долгой жизни. По-видимому, они были своего рода завещанием Аблаю. Как видим, глубоко верующему старцу были не чужды фантастические утопии о «Жидели-байсын», что лишний раз подтверждает низкий уровень культуры казахского общества и соответствовавшую ему примитивность общественной мысли того времени.

Воспевая личность Аблая, Бухар-жырау не мог обойти без хвалы окружение хана: султанов, военачальников, влиятельных биев, старшин, которые, захватив богатства, держали в своих руках административную, военную и судебную власть. Казахский феодал, пользовавшийся влиянием в аулах благодаря своему экономическому могуществу, изо всех сил пытался захватить рычаги управления в степи, выступить во главе ополчения, завоевать славу полководца. Это давало ему возможность не только эффективно защищать прежде всего личные свои богатства, но и в случае удачных походов присваивать львиную долю военной добычи. Поэтому у феодалов богатство и власть взаимно дополняли друг друга. Аблай тем и возвысился, что верно служил этому классу и чувствовал его мощную поддержку во всех своих действиях. Не удивительно, что Бухар-жырау, прославляя военные успехи Аблая, воспевал ратные дела его батыров, сражавшихся под святым знаменем хана.

Следует заметить, что многие казахские певцы этого и последующего периодов в стихах на военные темы воспевали лишь отдельных личностей — батыров, войсковых предводителей. Действительный героизм народных масс при защите родных очагов от нападений чужеземных полчищ замалчивался либо просто игнорировался. Но известно, что, какими бы превосходными личными качествами ни обладали отдельные полководцы, исход борьбы решают, в конечном счете, патриотический дух и боеспособность войска, особенно в те времена, когда огнестрельное оружие еще не получило широкого распространения, когда наносить противнику поражение можно было лишь в ближнем бою при наличии физической силы, ловкости, бесстрашия каждого бойца. Однако с точки зрения боевых качеств от-

дельные воины в сочинениях казахских жырау независимо от личной храбрости не выделялись, их подвиги замалчивались. В этой связи вспомним известные строки пушкинской поэмы «Полтава», где великий поэт дает наиболее объективную картину полтавского сражения, описывая боевую схватку русских и шведов вообще, не выделяя личного мужества отдельных военачальников. В поэме показан героизм русского народа. Разумеется, и в битвах казахов с джунгарами, калмыками и другими воинственными племенами с особой силой проявлялись мужество и доблесть, прежде всего, казахского народа в целом.

Думается, что причины подобного рода извращений в поэтическом творчестве акынов можно объяснить, во-первых, тем, что они отражали феодальное мировоззрение, совершенно отрицавшее роль народных масс в истории. Во-вторых, сильным влиянием на певцов поэтической традиции старины, казахского героического эпоса и мифологии, воспевавших батыров, в образах которых в концентрированной форме отражались действия масс.

При этом нельзя не отметить, что уже в те времена идеализация личности ханов, феодалов не воспринималась всем обществом за безусловную истину. Отдельные акыны, певцы смотрели на них, как на обыкновенных людей, критиковали их за оторванность от трудовых масс, за корыстолюбие, безнравственность, тщеславие, пристрастие к ложной славе, стремление к фальсификации фактов для возвышения и прославления собственной персоны. Задача исследователей состоит в том, чтобы рассматривать литературные источники прошлого с позиций марксистско-ленинской методологии, давать решительный отпор субъективно-националистическому толкованию истории, проявлениям буржуазной тенденциозности, безыдейности, аполитизма.

С другой стороны, недопустимо и сплошное охаивание литературного наследия прошлого, нигилистическое отрицание в нем положительных элементов, неумение отделить в них прогрессивное от реакционного.

Признавая феодально-классовую направленность поэзии Бухар-жырау, не нужно забывать и содержащуюся в ней правду жизни, реалистические элементы. Он жил в период, когда казахские феодалы, чтобы не допустить разорения своих хозяйств, вместе с народом сражались с внешним врагом, отстаивали независимость и существование казахских племен. В этих условиях внешние факторы выдвигались на первый план, а проблема социально-классовых отношений

внутри казахского общества пока не приобрела особой остроты, вследствие чего угнетенные массы еще не представляли большой опасности для казахских феодалов. Отсюда объективность Бухар-жырау в освещении некоторых вопросов внутренней жизни.

Он понимал, что достоинство людей в современном ему обществе оценивается их богатством, количеством скота. В его аллегориях человек без скота, что луна без солнца, что он равносилен изношенной одежде, которая потом выбрасывается. Как засыхает сорванный цвет, так и байский сын чахнет после потери скота[1]. В своих стихах певец подметил: «Нет пользы от безвозвратно ушедшей души»; «Без веселых нравов нет пользы от красоты»; «Без богатства нет пользы от красноречия»; «Без скота нет пользы от сухих разговоров» и т. д.[2] Здесь жырау близок к реалистической оценке жизненных явлений. Он проявляет даже критические настроения по отношению к тем, кто, владея богатством, не заботится о бедных. «Если от бая ушла благотворительность, то уйдет от него и богатство»[3]. «Когда у него просят и он не дает — то скряга; когда не дает заработанного — грязно»[4].

Противоречивый характер мировоззрения Бухар-жырау подтверждается его пожеланиями современникам: не противиться воле Аллаха; не заблудиться, поверив словам плута. Далее жырау желал им не болеть и строго соблюдать пятивременную молитву; чтобы ханская орда не стала добычей врагов, не бросаться в панику перед лицом вражеского нашествия; чтобы мир не был омрачен несчастьем, пусть тюре сидит прочно на своем месте, а старцу будет всегда на ком ездить; чтобы не испытывать горести при утрате сына; чтобы молодая жена не оставалась вдовой[5].

Бухар-жырау учит современников, что править чужими людьми так же опасно, как жить над пропастью. В первом случае человек, по его мнению, может стать жертвой клеветы, во втором — жертвой дуновения ветра. Бухар-жырау советует «не дружить с порочным человеком, ибо станете посмешищем для всех, а дружить с хорошим человеком, он будет вашим верным другом»[6]. Но певец не показывает, ко-

---

[1] «Голоса трех веков» (на каз. языке). Алма-Ата, 1965, стр. 54—55.
[2] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 38.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 39.
[5] Там же, стр. 36—37.
[6] «Алдаспан», стр. 148.

го можно считать «хорошим», кого —«порочным» человеком. Зато здесь видны требования неукоснительного соблюдения предписаний мусульманской религии — быть убежденным сторонником ислама. Он проповедует незыблемость ханской власти и готовность в любой момент ее бесстрашно защищать от внешней опасности, что характеризует консервативную сторону воззрений певца. Вместе с тем Бухар-жырау желает всем своим согражданам естественного благополучия, здоровья и счастья: чтобы женщина имела ребенка, чтобы не постигла ее горькая участь вдовы, чтобы всюду царили полнота жизни, щедрость, простота, честность и взаимное доверие. Все это свидетельствует об утопических иллюзиях и гуманистической тенденции в его взглядах.

Хотя Бухар-жырау был верующим человеком, но, судя по многим строкам, его нельзя считать безнадежным религиозным фанатиком и аскетом, отрекшимся от благ реальной жизни. Если он одной ногой слепо вступал в мир религиозных призраков, то другой — не отрывался от почвы природы. Мечтая о райском наслаждении после смерти, он в то же время любовался красотой родной природы, прелестями реальной человеческой жизни. Как подчеркивали исследователи Бухара-жырау, эта любовь к природе особо ярко выражена в стихотворении «Бұл, бұл уйрек, бұл уйрек» («Это, это утки, это утки»)[1], где певец мастерски рисует картину природы, счастье, которое она доставляет человеку, показывает его неразрывность с ней. В другом стихе[2], верный своим религиозным убеждениям, Бухар-жырау призывает мусульман быть дружными и едиными. Но и здесь даже под покровом идейно-политического консерватизма проявляется его почтительное отношение к природе родных аулов. Перечисляя множество названий местностей, гор, урочищ, он неизменно выражает к ним свою привязанность, воспевает их естественные богатства, создающие необходимые удобства для человеческой жизни.

Во многих стихах жырау встречается немало изречений, афоризмов, констатирующих процессы реальной жизни, которые имели для своего времени определенное познавательное значение. Например: «Черные воробьи не станут утками»; «Без аиста не приходит лето»; «Цену смелого джигита знают не родные, а чужие» и т. д. Не все изречения правильно отражают истину, хотя многие из них вскрывают взаимосвязь и сущность явлений. Изучение этих афоризмов, на наш

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 32—33.
[2] «Лениншіл жас», 1969, 4 февраля.

взгляд, имеет философское значение. Речь идет об особенностях познания законов природы нашими предками в своеобразных условиях производства и географической среды при отсутствии письменности.

Немало строк в сочинениях Бухар-жырау посвящается женщине. С позиций господствовавшего представления, обычаев и традиций своего времени он характеризует положительные и отрицательные ее качества, описывает красоту и рассматривает женитьбу на благонравной женщине счастьем для мужчины, а неудачную — горем. Он советовал джигитам: «Не женись на плохой женщине из-за дешевизны калыма»[1]. Под хорошими качествами женщин он понимал стыдливость, послушание, поворотливость, под плохими — пристрастие к сплетне, необщительность, нечестность и т. д. Однако Бухар-жырау не был свободен от реакционных взглядов на женщину, считая ее уделом только деторождение и домашнее хозяйство.

По мере надвигавшейся старости Бухар-жырау все меньше говорил о том, что ждет его на том свете. В стихах не чувствуется стремления старого мусульманина попасть в мир вечных райских наслаждений. Напротив, певец более всего сожалел о том, что прошли прекрасные юные годы. С большим пафосом жырау пел о силе, увлекательности и красоте молодости и сетовал на беспомощность и печаль в старости. Он сравнивал двадцатилетний возраст с бьющимся родником, тридцать — с козленком, прыгающим через пропасти; сорок лет — с резвым конем[2]. И вместе с тем шестьдесят лет для него — печальные дни, восемьдесят — беспросветная темнота; девяносто — нет ничего, кроме поджидающей человека смерти[3]. Любовь к жизни и презрение к смерти составляют одну из характерных черт поэзии Бухара-жырау. Это значит, что певец, будучи выразителем интересов ханской власти и феодалов, приверженцем ислама, не пренебрегал и радостями светской жизни, сохранял реалистические взгляды на природу и человека.

Но как певец казахского феодализма, Бухар-жырау честно служил своему классу и требовал от него плату. Его отдельные сохранившиеся стихи говорят о том, что, выпрашивая[4] подарки от баев за песни, он тем самым обесценивал значение поэтического творчества, как важнейшего орудия

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 48.
[2] Там же, стр. 44.
[3] Там же.
[4] «Алдаспан», стр. 146—147.

идейного воздействия на массы. Таких акынов решительно осуждал Абай. К их числу он относил и Бухар-жырау.

Шортамбай, Бухар-жырау и Дулат...
Сколько в их твореньях пятен и заплат!
О, когда б нашелся хоть один знаток —
Вмиг изъяны б эти обнаружил взгляд[1].

Таким образом, творчество Бухар-жырау необходимо анализировать во всей его противоречивости, т. е., определив его основное социальное содержание — феодальную сущность, следует обратить внимание и на его реалистические моменты.

Шал-акын (1748—1819) был видным представителем казахской литературы и казахской общественной мысли XVIII — начала XIX в. По имеющимся сведениям, он выходец из бедной семьи, всю жизнь, особенно на старости лет, испытывал материальный недостаток. Собранные в различных сборниках стихи, афоризмы, изречения, толгау также показывают противоречивый характер его мировоззрения. Шал был более религиозным человеком, чем Бухар-жырау. В его стихах заметнее проповедь мусульманской веры, глубже выражается ее содержание. Эта вера выступает в качестве одного из важнейших критериев в определении человеческих достоинств его современников. Вместе с тем у Шала ярче и сильнее обнаруживается социальная направленность творчества, чем у других современных ему акынов.

Это, пожалуй, можно объяснить тем, что в основном творческая деятельность поэта протекала в период, когда на первый план общественной жизни казахов выдвигались не внешние, а внутренние проблемы. Произведениям Шала чуждо беспрекословное преклонение перед ханом и феодалами. Хотя акын полностью и не отворачивается от них, но он ближе к жизни трудящихся масс. Местами даже прорываются его недовольство, критическое отношение к угнетателям народа. Бедность Шал не считает недостатком, пороком, унижающим человека. Однако он возмущается тем, что «при бедности даже родные чуждаются», что ее удел — «холодный дом, постное мясо и плохая жена»[2].

В стихах Шала отчетливо выражена мысль о несправедливости господствовавшего представления о богатых и бед-

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. М., 1959, стр. 89.
[2] «Алдаспан», стр. 201.

ных: «Сын бая безупречен, если даже он слепой и урод», «а о бедняке всегда отзываются дурно, даже если бы он был щедр»[1]. Певец ясно указывает, что в современном ему обществе «сила бая в богатстве»[2].

Таким образом, Шал-акын фактически догадывался о классовом делении общества. Но он, естественно, не мог ясно себе представить причины социального неравенства. Находясь под влиянием укоренившихся предрассудков, Шал по-разному оценивал истоки бедности. По его мнению, есть три группы бедных[3]. Одна — неумеренная, ненасытная, которая будто бы бедна из-за прожорливости. Вторая — послушные, отзывчивые, исполнительные люди, которые всем нравятся своим трудом. Акын полагает, что рано или поздно таким беднякам все же повезет. Третья — ленивые люди, которые рано ложатся спать и поздно встают. Они беззаботны и довольны своей жизнью.

Если причиной бедности являются леность и беззаботность человека, то, по логике рассуждений Шала, богатые люди должны быть старательны, прилежны, трудолюбивы. Но акын видит вокруг, что «бай не пасет своего скота, бездельничает, предпочитая нанять бедняка»[4].

Хотя Шал ясно себе и не представлял причин деления казахов на бедных и богатых, ему не чуждо критическое отношение к образу жизни эксплуататоров. Шалу было тридцать с лишним лет, когда умер хан Аблай. Поэтическая деятельность акына началась как раз в то время, когда Аблай был в зените славы. Тем не менее молодой акын выразил мысль, что и хан — раб богатства: «Какая сила — богатство, которая даже хана и бия заставляет поклониться»[5]. Шал считает, что признак заката хана, когда «он враждует с простым народом»; признак заката бая, когда «он кичится богатством»[6]. Тем самым акын дает понять, что сила хана в народе, что отвергнутый последним, он не сможет долго сохранить власть. Баев он предупреждает не зазнаваться, не предаваться кичливости, высокомерию по отношению к бедным людям, так как это может повлечь за собой непоправимые последствия.

Следует отметить, что если выступление Жиембета-жы-

---

[1] «Голоса трех веков», стр. 84.
[2] «Алдаспан», стр. 228.
[3] Там же, стр. 207.
[4] «Голоса трех веков», стр. 77.
[5] Там же, стр. 70.
[6] «Алдаспан», стр. 215.

рау против Есим-хана, а также стихи Кутеша-акына против Аблая, изобличавшие несправедливость степных правителей, возникли на почве личного недовольства, то критические мысли Шала-акына относительно хана носят уже не личностный характер, они — результат осмысления и обобщения некоторых социальных явлений жизни.

Присвоение чужого добра или бесплатная эксплуатация труда бедняка, по мнению Шала, недопустимы для правоверного мусульманина[1]. Акын особенно ненавидел биев, использовавших свое положение для взяточничества и ограбления беззащитных людей. Как верующий человек, Шал искренне полагал, что несправедливость, беззаконие действий власть имущих будут наказаны на том свете. Можно отсюда в определенной степени допустить, что религиозность акына объяснялась отсутствием реальной возможности устранения социальной несправедливости, пороков общественной жизни.

О том, что Шал-акын был глубоко верующим человеком, свидетельствуют многие его произведения. Они являются подтверждением известного положения В. И. Ленина: «Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и всюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством. Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь... Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду»[2].

Шал-акын в своем творчестве отражал психологию казаха-скотовода, казаха-пастуха, всю жизнь гнувшего спину перед баем-феодалом. Вместе с тем небезынтересны штрихи биографии самого акына. В одном из стихов он заявил, что уже в 15 лет почувствовал себя взрослым, начал сочинять стихи, потом поэзия и красноречие стали его профессией. Но жизнь в конце концов убедила его в бесполезности подобного рода занятий. Сын бедного и неграмотного кочевника, задавленный нуждой, Шал не находит в себе силы правильно осмыслить многие явления общественной жизни. Поэтому приходит увлечение религией, а в 60 лет акын живет уже в ожидании смерти[3]. Страх перед смертью, перед наказанием за грехи на том свете, «надежда на небесную награду» за-

[1] «Алдаспан», стр. 194.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 12, стр. 142.
[3] «Алдаспан», стр. 218.

ставляют акына просить от бога пощады в роковой час, «не разлучать его с верой, прислать ему смерть в мусульманский святой день — пятницу, быть в среде людей, обоготворенных духом пророка»[1].

Вот почему Шал-акын в ряде сочинений выступает в роли проповедника мусульманской религии. Он пытается убедить соотечественников в том, что всемогущий аллах, сотворивший вселенную, создал разнообразные явления, людей ученых и невежественных, ангелов и чертей для того, чтобы испытать их и дать знать о себе, своем могуществе и мудрости[2]. Обязанность рабов бога — покорно выполнять его требования. Таким образом, реальная жизнь изображается местом приготовления людей к настоящей жизни после смерти. Все то, что видит и переживает человек, поэт уподобляет улетевшей птице или сновидению.

Преклоняясь перед премудростью аллаха, гармонически создавшего мир, певец всячески восхваляет его разумные действия. Собственные поэтические способности и красноречие акын объявляет божественным даром. По его мнению, песни —«слова, данные ему божественным дуновением». Они текут из его уст, как из неисчерпаемого источника. От имени бога он благословляет себя на поэтическое вдохновение, пока у него есть разум, пока не ушло от него счастье дарования. Наделенный разумом и даром поэтической речи, он ставит себя выше богачей, гордящихся многочисленным скотом, потому что богатство, как утверждал Шал,— временно, мимолетно, когда оно исчезнет, человек станет несчастным[3], ибо человек в руках бога — игрушка, подобная мячику: куда бог направит, туда он и катится. Отсюда непостоянство человеческой судьбы, изменчивость счастья.

В полном соответствии с религиозными воззрениями Шал-акын оценивал роль веры, разума, эмоций в жизни человека. В одном месте он сравнивал веру с ягненком, в другом — с овцой; чувства уподоблял врагу или волку, разум — мудрости или пастуху, а гнев — недругу[4]. Поэт советовал современникам беречь веру перед лицом чувственных влечений, которые, подобно волку, всегда готовы съесть ягненка. Смысл этого рассуждения в том, чтобы

---

[1] «Алдаспан», стр. 238—239.
[2] «Памятники ранней литературы», стр. 137.
[3] «Алдаспан», стр. 192—193.
[4] Там же, стр. 188, 198, 223.

люди не поддавались влечениям, идущим вразрез предписаниям веры.

Шал отрицательно относился к бурным проявлениям эмоций, в частности, гневу, ставя его в один ряд с чувственными потребностями. По его мнению, когда человека охватывает гнев, он теряет самообладание и лишается рассудка. Отсюда разум выступает в роли фактора, противодействующего чувственным влечениям и отрицательным эмоциям. Воспевая разум, акын сопоставлял его величие с высокой горой. При этом он замечал, что люди часто терпят неудачи из-за языка. Умные и красноречивые люди говорят осторожно, умело, с расстановкой, дабы не допустить неправильных, ошибочных или непозволительных выражений, которые могут послужить причиной их несчастья.

Несмотря на религиозность взглядов Шала, возвышение им разума имеет положительное значение. Хотя религия объявляет бога воплощением разума, высшим или абсолютным разумом, она, в сущности, ему противоречит, отрицает его, основываясь на слепой вере. Шал-акын в данном случае возвеличивает разум человека, причем рассматривает его с позиций положительной оценки ума и знаний человека.

Его реализм ярче проявляется, когда он объясняет, что представляют из себя предусмотренные богом счастье и несчастье. По его мнению, тот человек обладает птицей счастья и разбогатеет, у которого члены семьи дружны: сын — экономный, пастух — бескорыстно смелый, дочь — благонравная, сноха — умелая, скот — разный и послушный, собака — зоркая. Несчастье и утрата богатства наступают тогда, когда люди недружны: сын — расточительный, пастух — ленивый, дочь — безнравственная, сноха — неумелая, жена — халатная, конь — с разбитой спиной, скот — непослушный, собака — молчаливая[1].

Конечно, такие рассуждения о «секретах» обогащения или обнищания людей далеки от истины. Но нетрудно понять, что Шал-акын в данном случае не признает божественного вмешательства в хозяйственную жизнь и свободен от религиозной мистики. В произведениях Шал-акына, как и других казахских певцов, много места занимают вопросы нравственности, оценка поведения и поступков людей. По-видимому, это обусловлено тем, что в те времена, когда

[1] «Голоса трех веков», стр. 81.

не было письменной казахской литературы, а мусульманские религиозные книги в Казахстане были очень мало распространены, наставления и советы акынов-импровизаторов о нравственности были своего рода неписаным кодексом морали среди кочевого населения.

Например, согласно Шалу, хороший джигит — глава народа, его речь, его глаза. Подобно тому, как джигита украшает оружие, так хороший джигит украшает народ, он — защита народа, им народ гордится. Плохой джигит, наоборот, сравнивается с бездонной пропастью. «Он — бессердечный», и потому «он — страшнее врага»[1]. Правда, Шал-акын не дает концентрированного изложения положительных и отрицательных качеств в одном сочинении. Они разбросаны почти по всем его произведениям, дошедшим до нас. Но, прослеживая различные высказывания поэта по данному вопросу, мы имеем возможность их суммировать. Хороший джигит, по Шалу,— человек знающий, смелый, удалой, щедрый, имеет цель жизни, начатое дело доводит до конца. Акын утверждает, что знания не передаются по наследству, а приобретаются. Хороший джигит учится у других; развивает свои способности, приобретает навыки, ремесло. На основе жизненного опыта с каждым днем становится все более искусным. Плохому джигиту, по мнению Шала, свойственны такие порочные качества, как тупость, невежество, ленивость, безверие, корыстолюбие, продажность, высокомерие, фальшивость, легкомыслие, завистливость, предательство. Он не имеет цели жизни, поэтому она у него бессмысленна.

Как видно из сказанного, если в сочинениях предшественников Шала трудно определить, что они вкладывали в понятие «хороший» или «плохой», если их рассуждения в основном носили абстрактный и бессодержательный характер, то в произведениях Шала эти понятия имеют уже вполне конкретное содержание. Более того, его характеристики «хороший джигит» и «плохой джигит» содержат прогрессивные идеи, зовущие молодое поколение патриархально-феодального общества к знаниям, приобретению ремесел, к искусству. Шал осуждает леность, невежество молодых людей, их легкомыслие. Он советует им учиться, ибо знания — путеводитель человека во всей его практической жизни. Небезынтересно, что Шал сравнивал хорошего

[1] «Алдаспан», стр. 197.

джигита с муллой[1]. Здесь следует учесть, что в те времена всякого грамотного человека называли муллой. В произведениях Шала неоднократно упоминаются узбеки, а также города Бухара и Ташкент, что свидетельствует о его довольно широком кругозоре. Об этом говорил и Валиханов: «Из преданий о происхождении киргиз замечателен джир ахуна из племен аргын, из рода агытай и поколения худайберды и отделения его баембет — Чала, современника прадеда моего, хана Аблая. Знающих эту эпопею теперь очень мало, по крайней мере, я до сих пор не имел случая ее слышать. Говорят, что Чал в своем джире собрал все народные сказания, относящиеся до происхождения киргиз, и составил полную генеалогию ханов, родоначальников и племен, прошедших от Алача (разумеется, весь народ) включительно до Худайберды-батыра, одного из 12 сыновей Даута, родоначальника 12 поколений атыгеевского рода[2].

Таким образом, Шал был своеобразным историком своего времени. Он жил и творил в то время, когда казахское население стало теснее общаться с русскими поселенцами, видело превосходство их знаний в хозяйственной жизни. Будучи свидетелем данного процесса, Шал мог оказаться одним из первых казахов, осознавших для них полезность знаний, ремесел. Это свидетельствует о том, что в произведениях Шала содержатся просветительские элементы.

Весьма примечательны для того времени рассуждения Шала о женщине. Женская тема у него не просто связывается с идеалами благополучной семьи и нравственности, а приобретает определенное социальное звучание, хотя во многом поэт не свободен от предрассудков своей эпохи. Когда он говорит, что девушка достигает зрелости, а потом якобы увядает, а мужчина в 50 лет может стать ее мужем[3], тем самым сравнивает несравнимое. Он предлагает жене быть послушной мужу, а последний по отношению к жене не несет никаких обязанностей. Ясно, что поэт в данном случае строго идет по стопам дедовских обычаев.

Однако в различных оценках женского пола Шал-акыном имеются реалистические элементы. Согласно ему, хорошая жена для мужа — подлинное счастье. Такая жена заменяет ангела в раю, сравнивается с любимыми явления-

---

[1] «Алдаспан», стр. 214.
[2] *Ч. Валиханов.* Собр. соч., т. I, стр. 211.
[3] «Алдаспан», стр. 195—196, 223, 229.

ми у казахов — лучами солнца, резвым конем, исправным ружьем. Ее важнейшие признаки — не только красивый внешний вид, но и превосходный ум, умение вести хозяйство, верность мужу, уважительность, теплота, приветливость, гостеприимство. В то же время плохая жена — неисправимое зло, настоящее бедствие джигита. Она признак безверья, ее поэт сравнивает с предметами и животными, вызывающими неприязнь у казахов,— с тупым ножом, с плохо скачущим конем, с ловчей птицей, не идущей на добычу.

Несчастьем для семьи Шал-акын считает двоеженство и многоженство. Он обращает внимание на отсутствие семейного уюта, дружбы, взаимного уважения в такой семье. Он говорит, что у токалов (токал — вторая, третья и далее жена у казахов в дореволюционное время) не может быть подлинной любви к мужу. Молодая женщина — не пара старику, потому она неверна ему и всегда, согласно Шалу, имеет любовников. Только жена молодости может приносить подлинную радость семье, быть верной подругой и спутницей в жизни мужчины.

Из сказанного можно заключить, что взгляд Шала на женщину и ее роль в семье, быту в известной степени выражает господствовавшее в то время представление. Однако во многих вопросах акын выступает против шариата и патриархально-феодальных правовых норм в отношении женщин, поднимая их роль в общественной жизни в целом. Он прямо или косвенно критикует мораль и право того общества, которое допускает и узаконивает двоевластие и многоженство. Подчеркивая, что молодая женщина, насильно отданная замуж за старика, не может любить мужа, Шал выступает в защиту женщин, как наиболее угнетенной части дореволюционного казахского общества, за свободу ее личности. Здесь в его произведениях более или менее отчетливо выражены демократические мотивы.

Он склонен утверждать, что так называемое райское счастье в потустороннем мире может реально существовать только при жизни человека, если ее построить разумно, в соответствии с его потребностями. Поэтическая любовь к реальной жизни, горячее желание насладиться ее благами и прелестями ярко обнаруживаются в стихах акына, посвященных характеристике различных периодов в возрасте человека. Мы уже писали, какое значение этой проблеме придавал его современник и предшественник Бухар-жырау.

Шал-акын поднимает ее с еще большей силой и особым пристрастием.

Считая здоровье великим достоянием человека, поэт радовался тому, что он еще здоров, что в нем есть силы и ум говорить, петь, оставить слова в назидание молодежи. Акын не любил однообразной и монотонно протекавшей жизни. Он говорил, что жизнь есть риск и в этом ее прелесть. Смелый джигит, подобно волку, может искать удачи в пути. В таком образном сравнении заключалась романтика жизни степных кочевников — современников поэта[1].

Шал воспевал годы молодости, сравнивая ее то с цветущей растительностью, то с бурлящим родником, то с резвым конем, то с острым клинком. Однако поэт с грустью замечал, что от него уже ушла молодость и приходят годы старости. В возрасте шестидесяти лет поэт уже видит начало трагедии. Он говорит, что вместе с молодостью уходят у человека силы, увядает жизнь. Этот процесс особенно тяжело воспринимается бедным человеком. Шал-акын считает, что для старости самое страшное — бедность. Выразив сожаление по поводу своей горькой судьбы под конец жизни, он желает людям достатка, ухода, уважения. Но мечты акына об обеспеченной старости не могли быть осуществлены в условиях эксплуататорского общественного строя.

Таким образом, в произведениях Шала, наряду с религиозными мотивами, выражены и прогрессивные элементы. Они заметны в критическом отношении акына к общественной несправедливости, в народной ориентации, т. е. в стремлении быть на стороне угнетенных, в тенденциях демократизма и просветительства. Это означает, что в творчестве Шала содержатся идейные предпосылки для оформления прогрессивно-демократических, антифеодальных воззрений казахских акынов первой половины XIX в. Но процесс становления такого направления в казахской общественно-политической мысли проходил в борьбе с господствовавшим феодальным мировоззрением, с клерикальной реакцией.

---

[1] «Алдаспан», стр. 229—230.

ГЛАВА III

ПРИСОЕДИНЕНИЕ КАЗАХСТАНА К РОССИИ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДВУХ ТЕЧЕНИЙ КАЗАХСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ (СЕРЕДИНА XIX В.)

Как во внутренней, так и во внешней жизни казахского общества первой половины XIX в. происходят значительные исторические перемены. Они были связаны прежде всего с добровольным присоединением Казахстана к России. Как известно, кочевое экстенсивное скотоводство и господство патриархально-феодальных отношений в Казахстане обусловливали слабость государственного объединения и крайнюю непрочность его международного положения. Казахские аулы, не имея между собой тесных экономических связей, разрозненные феодальными междоусобицами и межродовой борьбой, распыленные на огромной территории вследствие постоянного передвижения в поисках удовлетворительных пастбищ, были удобными объектами для любителей легкой наживы из соседних ханств. Начиная с периода образования казахской народности (XV в.), вплоть до середины XIX в. шла непрерывная борьба казахов с различными иноземными захватчиками. Особенно были опустошительны нападения джунгарских завоевателей в 20-х годах XVIII в., которые поставили вопрос о самом существовании казахского народа. Ведя упорную и тяжелую борьбу, он видел реальное средство своего спасения в союзе с русским народом, в объединении с ним. Таким образом, добровольное присоединение Казахстана к России было исторической необходимостью. Принятие казахскими аулами Младшего жуза во главе с ханом Абулхаиром в 1731 г. подданства Российской империи положило начало этому присоединению. Данный процесс продолжался долго и завершился лишь в середине XIX в.

В результате перехода в российское подданство казахские аулы, граничившие с Россией, были уже защищены от внешних нападений и для них наступил относительно мирный период. Все теснее становились политические, экономические и культурные связи Казахстана с Россией.

Однако надо иметь в виду, что, принимая в свое подданство казахский народ, царизм отнюдь не руководствовался соображениями гуманности. Добровольное вхождение Казахстана в состав России он рассматривал как факт расширения своих территориальных владений, усиления могущества самодержавия и осуществления его завоевательной политики. Поскольку Казахстан становился составной частью Российской империи, царское правительство сочло целесообразным упразднить ханскую власть в Казахстане и ввести новую систему управления, которая нашла свое отражение в «Уставе о сибирских киргизах» 1822 г., разработанном М. М. Сперанским.

Главной социальной опорой царизма являлись теперь не потомки ханов-султанов, которые гордились благородством своего происхождения, а баи, обогатившиеся в новых условиях, сочетавшие скотоводство с прибыльной торговлей и ростовщичеством. Сумев приспособиться к новой политической обстановке и экономическим условиям, они приобрели реальный вес в обществе.

Присоединение Казахстана к России оказывает существенное влияние на прогрессивное изменение в скотоводческом хозяйстве и ускорение процесса классовой дифференциации казахского общества. С одной стороны, казахские скотоводы перенимают у русских более передовые приемы ведения хозяйства, а с другой — в результате вытеснения рядовых кочевников из наиболее богатых пастбищами районов, захвата местными феодалами лучших летовок и зимовок усугубляется и без того тяжелое положение казахских трудящихся, усиливается их недовольство двойной эксплуатацией. Под видом «родовой помощи» (саун, ат майин, беру, асар, уртачество и др.) крупные баи-торговцы расширяли сферу феодальной эксплуатации, заставляя зависимых от них крестьян за эту «помощь» отрабатывать в своих хозяйствах.

Все это обостряло классовые противоречия, вынуждало угнетенные массы выступать против своих угнетателей. Ярким примером явились восстания трудящихся казахов Младшего жуза в конце XVIII в. под руководством Срыма Датова и в 30-х годах XIX в. во главе с Исатаем Таймано-

вым и Махамбетом Утемисовым. Значение этих выступлений состоит в том, что они были направлены против местного феодализма и русского царизма. Восставшие боролись как с внутренними, так и с внешними эксплуататорами. Эти восстания выявили трещину в колониальной политике царизма и начавшийся кризис казахского феодализма.

Вопреки реакционной политике царизма, присоединение Казахстана к России имело прогрессивные последствия для всех сфер жизни казахского общества, создало предпосылки сближения казахского и русского народов, явилось залогом их будущего освобождения от гнета эксплуататоров. Но на первых порах даже наиболее дальновидные представители казахского народа не могли ясно осознать эту перспективу, хотя были отдельные попытки найти выход из создавшегося положения. В связи с этим небезынтересны архивные сведения о Марале Курбанове[1]. Служащий главного архива министерства иностранных дел И. Крафт в 1899 г. опубликовал в «Тургайских областных ведомостях» статью под заглавием «Вдохновенный киргиз Марал Курбанов»[2], в которой почти полностью передает сведения, содержащиеся в архивном документе.

Согласно историческим данным, Курбанов происходил из казахов Киреевской волости, кочевавших в районе Троицкой крепости. После смерти отца малолетний мальчик был продан одному бухарцу, который отдал его на обучение в религиозную школу в Бухаре. В 1820 г. Марал приехал в казахские аулы, кочевавшие вдоль реки Сыр-Дарьи, и объявил себя святым человеком, способным якобы исцелять людей от недугов. Затем в сопровождении небольшой свиты он переехал в район реки Тургай и оттуда послал в разные стороны гонцов с приглашением к себе представителей казахских аулов. Однако, как сообщается в источниках, «святость» была лишь предлогом, а истинное намерение Марала Курбанова состояло в том, чтобы «убеждать киргизов... соединиться всем вместе и заняться земледелием, которое должно было обогатить народ»[3].

Но, как указывается в архивном документе, местное казахское население не хотело заниматься земледелием, считая его унизительным делом. По словам И. Крафта, «разо-

---

[1] ЦГИА, Ленинград, ф. 1291, оп. 81, д. 84, 1821. «О киргизе, выдающем себя за вдохновенного».

[2] «Тургайские областные ведомости». Оренбург, 1899, № 16—17.

[3] ЦГИА, Ленинград, ф. 1281, оп. 81, д. 84, 1821, стр. 9.

чарованные в своих ожиданиях киргизы стали называть Марала обманщиком и постепенно удалились от него в прежние места»[1].

Агитация М. Курбанова среди кочующего казахского населения о переходе к земледелию и оседлости, выбор для этой цели района реки Тургай являются примечательным фактом. Он свидетельствует о том, что еще в начале XIX в. в казахском народе зарождалась мысль о бесперспективности кочевого образа жизни и необходимости перехода к более прогрессивным формам ведения хозяйства. Однако казахские феодалы, получая колоссальные выгоды от эксплуатации бедняков-скотоводов в условиях патриархально-феодальных отношений, были заинтересованы в сохранении кочевого хозяйства. В то же время под влиянием перехода в русское подданство в Казахстане начали пробивать себе дорогу прогрессивные элементы, которым упорно противодействовал господствовавший феодализм. Эти две тенденции в социально-экономической жизни нашли свое отражение в казахской общественно-политической мысли рассматриваемого периода.

* * *

Одним из видных идеологов консервативного феодализма этого периода был казахский поэт **Шортамбай Канаев** (1818—1881). Свое отношение к историческому событию — присоединению Казахстана к России он выразил в поэме «Зар заман» («Эпоха скорби»). Шортамбай глубоко переживал по поводу того, что теперь на передний план выдвигаются не потомки знаменитых ханов и султанов, а новые богачи, нажившие себе состояние путем рационализации хозяйства и торговли. Будучи сторонником натурального скотоводческого хозяйства, он рассматривал товарно-денежные отношения как отступление от нормальной жизни, разрушение вековых устоев казахского общества, надругательство «над святым духом предков». Он возмущался тем, что теперь «платят деньги за теленка», продают «за деньги даже известь»[2].

Но социальные взгляды Шортамбая противоречивы и непоследовательны. Наряду с защитой старых устоев, в его

[1] *И. Крафт.* Вдохновенный киргиз Марал Курбанов. «Тургайские областные ведомости». Оренбург, 1899, № 16—17.

[2] *Шортамбай.* Зар заман. Редкий фонд библиотеки АН КазССР, п. 759, стр. 3.

произведениях проскальзывают идеи в защиту эксплуатируемых, и певец объективно переходит на реалистические позиции. Например, обращая внимание общественности на мизерность оплаты труда бедняков, Шортамбай писал о том, что он получает от бая лишь «одного барашка» за то, что «12 месяцев пасет ему стадо»[1]. Поэт осуждал жадность, требовал от баев не притеснять простой народ, проявлять заботу о бедных, не допускать жестокости по отношению к ним, быть гуманными, добрыми и никогда «не враждовать с народом»[2].

Как же объяснить тот факт, что Шортамбай, отражая мировоззрение наиболее реакционной части казахских феодалов, иногда выступал на стороне трудящихся масс? Поэт выражал интересы феодалов, недовольных политикой царизма. Потеряв свои привилегии и крепко уцепившись за старое и отжившее, эти феодалы оказались в оппозиции не только по отношению к царизму, но и к той части казахской родовой знати, которая поддерживала политику царя и всячески содействовала осуществлению его мероприятий. Недовольство консервативных феодалов сливалось с протестом трудящихся, подвергаемых эксплуатации и со стороны царизма и его союзника — местного байства. Последние оказались общими противниками и казахской бедноты и обиженной степной аристократии, которая рядилась в тогу защитников бедняков, хотя сама ничем не брезговала при их эксплуатации. Идеологи старой феодальной знати не могли быть в роли критиков существовавших порядков, не выступая от имени угнетенного народа и не апеллируя к нему. В противном случае их критика не имела бы успеха.

Не понимая социальной подоплеки подобной критики, отдельные исследователи в прошлом оценивали творчество Шортамбая по его отдельным высказываниям в защиту тружеников. Они утверждали, что Шортамбай — прогрессивный поэт, демократически настроенный, что он выражал чаяния угнетенных масс. Однако эти ценители не заметили главного в творчестве Шортамбая: его попыток сохранить реакционные порядки, оправдать прежнюю патриархальную форму эксплуатации, идеализацию прошлого.

Таким образом, Шортамбай критиковал пороки общественной жизни не с позиций прогрессивного деятеля, а с позиций аристократа, мечтавшего о возврате прошлого и рису-

[1] *Шортамбай.* Зар заман. Редкий фонд библиотеки АН КазССР, п. 759, стр. 9.

[2] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 147.

ющего его в красочном свете. К. Маркс и Ф. Энгельс подобную критику называли реакционной. Они в «Манифесте Коммунистической партии» писали: «Если феодалы доказывают, что их способ эксплуатации был иного рода, чем буржуазная эксплуатация, то они забывают только, что они эксплуатировали при совершенно других, теперь уже отживших обстоятельствах и условиях. Если они указывают, что при их господстве не существовало современного пролетариата, то забывают, что как раз современная буржуазия была необходимым плодом их общественного строя.

Впрочем, они столь мало скрывают реакционный характер своей критики, что их главное обвинение против буржуазии именно в том и состоит, что при ее господстве развивается класс, который взорвет на воздух весь старый общественный порядок»[1]. Именно в этом смысле надо понимать сущность критики Шортамбаем баев, стремившихся эксплуатировать массы по примеру русских колонизаторов.

В то же время происходящие перемены для поэта не случайны. По его мнению, как отдельный человек в течение жизни меняется, так и общественная жизнь в целом непостоянна, неустойчива. «Она изменчива, как узоры разноцветной кошмы». Он считал, что люди теперь живут в такую эпоху, когда властвуют и торжествуют сильные, «обладающие острыми клыками», и выбрасываются за борт те, кто их не имеет. Таким образом, стихийно улавливая перемены общественной жизни, Шортамбай, как консервативный мыслитель, не видел в происходящих изменениях движения вперед, а наоборот, усматривал «признаки скорого наступления конца мира».

Как «правоверный» мусульманин Шортамбай считал недопустимым сближение своих единоверцев с иноверцами, с «кафырами». Неукоснительное соблюдение предписаний мусульманской религии, как и ханское прошлое Казахстана, было идеалом его жизни. Ведь ислам призывает оказывать помощь нищим, обездоленным, быть в обращении с ними снисходительными, кроткими, справедливыми, что в высшей степени привлекало Шортамбая и соответствовало его воззрениям. В то же время ислам, как и всякая религия, призывает к покорности судьбе, к терпимости. Нечто подобное мы находим и у Шортамбая. С одной стороны, он возмущался тем, что «у людей исчезла доброта», «от тюре ушло

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Соч., т. 4, стр. 449.

достоинство, от бая — справедливость, от представителей власти — влияние»[1], а с другой — в поэме «Зар заман» всячески проповедовал религиозную идею о предопределении богом судьбы людей, что он, всевышний, сделал «одних людей богатыми, других — бедными, третьих — учеными, четвертых — мудрыми, пятых — верующими, а шестых — неверующими». Какой бы тяжелой ни была судьба, Шортамбай предлагал смириться с ней. После таких утверждений нетрудно заключить, что критика Шортамбая по адресу эксплуататоров не имеет глубокого смысла.

В предыдущих главах отмечалось, что отдельные личности (например, Марал) до Шортамбая сознавали полезность земледелия, а в последующий период особенно казахские просветители горячо призывали народ усвоить «земледельческое искусство» русских крестьян. И в этом вопросе Шортамбай был до конца верен своим консервативным убеждениям. Он беспокоился о том, что баи останутся без консы, т. е. без бедных кочевников, зависимых от них и обслуживавших их хозяйство. Он говорил: «Распространяется земледелие, консы убегают от баев»[2]. В интересах сохранения в неприкосновенности феодального скотоводческого хозяйства Шортамбай, по существу, выступал против развития земледелия в Казахстане. Причем его огорчало не только то, что с развитием земледелия подрывается кочевое хозяйство феодалов, но и то, что при этом разрушаются нормы патриархально-феодальной морали. Он жаловался, что теперь аксакальство и старшинство не в таком почете, как раньше. Поэтому, мол, «сын не стал слушать отца, дочь — мать, младший брат — старшего». Это, по мнению Шортамбая, «происходит от того, что дух времени позаимствован от врага»[3], т. е. от русских.

Если просветители, современники Шортамбая, отчетливо понимали полезность и прогрессивность для казахского народа усвоения им русского языка, достижений русской науки и культуры, то в противовес им Шортамбай горько сожалел о том, что многие казахи стараются идти «по пути, проложенному русскими», призывал их «не нарушать отцовских правил»[4] и тосковал по тем временам, когда казахи жили «привольно», т. е. когда старая феодальная знать безраздельно господствовала в аулах.

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 146.
[2] *Шортамбай.* Зар заман, стр. 3.
[3] Там же.
[4] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 152.

Короче говоря, какой бы сферы общественной жизни ни коснулся Шортамбай, для него некоторые прогрессивные сдвиги в экономике, образе жизни, поступках людей, ведущие к незначительному отступлению от дедовских обычаев и традиций, не укладываются в сознание, вследствие чего поэт переживает горькое разочарование, впадает в состояние безысходности.

Шортамбаю ничего не остается, как угрожать ненавистным ему людям наказанием на том свете и давать им религиозные нравоучительные советы. Увлечение религиозной проповедью, доходящей до фанатизма и экстаза, становится у Шортамбая каждодневным занятием и постоянным промыслом. Отречение от жизни, упование на вечное блаженство после смерти, бесконечные призывы к современникам помнить и делать все ради счастья в потустороннем мире — вот главное содержание религиозно-назидательной поэмы «Эпоха скорби».

Поскольку современная Шортамбаю социальная действительность противоречит его миропониманию и он бессилен ее изменить, то поэт пытается ее упразднить мысленно, в воображении, в фантазии, объявляя ее мимолетным явлением, призраком, не заслуживающим серьезного внимания. Заявив, что «мир — обман, призрак», Шортамбай все же опасается, что этот «призрак» слишком реален, и делает тщетные попытки убедить людей в том, чтобы они отреклись от него. «Мир кажется близким», чем-то родным, неотделимым от нас, кажется «самым прекрасным», тем, что «составляет для нас все»[1],— говорит поэт. Но не следует этим обольщаться, так как человек убедится в ошибочности своего увлечения, когда умрет и предстанет перед судом всевышнего. Там, на том свете, все дорогое в нашем мимолетном мире окажется «сплошной гадостью». Отсюда его советы держать себя подальше от пороков, нечестных дел, думать только о благополучии на том свете.

Будучи фанатическим проповедником ислама, Шортамбай считал грешным все, что несовместимо с шариатом, обвинял в безверье того, кто точно не выполнял предписаний мусульманской религии, кто не платил зякет, не приносил жертвоприношений во имя аллаха, забыл о пятивременной молитве и соблюдении обрядов ислама. Все казахские обычаи и традиции поэт рассматривал через призму религиозной веры. Ее считал настоящим богатством человека.

---

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 153.

Как отмечалось в предыдущих главах, религиозностью в той или иной степени были заражены взгляды казахских певцов и акынов предшествующих периодов (Бухар-жырау и Шал-акын). Однако религия в их творчестве играла второстепенную роль, зато преобладали проблемы светской жизни. У Шортамбая, напротив, религия — на первом плане, для него она имела решающее значение, и в его творчестве религиозный фанатизм впервые в истории общественной мысли Казахстана получил конкретное воплощение.

Кредо Шортамбая выражено в его девизе: «Береги религию до самой смерти». В нем логический итог его взглядов.

Другим представителем рассматриваемого идейно-политического течения был **Дулат Бабатаев** (1802—1874). Нравоучительные стихи («Осиет-Намэ») и другие произведения Дулата показывают, что он в основном стоял на тех же позициях, что и Шортамбай. Поэтому наша задача — осветить лишь некоторые отличительные моменты в творчестве еще одного поэта «эпохи скорби».

Если Шортамбай жаловался на то, что «белый царь» вторгся в казахскую землю, то Дулат был недоволен поступками своих отцов, допустивших в свою страну неверных. По мнению Дулата, это произошло потому, что у казахов не стало больше батыров, готовых защищать свою землю. Они потеряли мужество и, «подобно перепелам, живут под разными кустами и неспособны никогда собраться вместе»[1].

Дулату нет никакого дела до того, при каких обстоятельствах казахский народ присоединился к России, его не интересовали бедствия казахских аулов, подвергавшихся нападению соседних кочевых и оседлых народностей, ему чуждо понимание, какое значение имел этот исторический акт, гарантировавший существование казахов как народа и спасший его от разорения и неминуемой гибели. Он пытался играть на религиозных чувствах своих соотечественников для того, чтобы настроить их против иноверцев. С этой целью Дулат предсказывал новые наступления «неверных» на казахскую землю «с востока» и «запада» и рисовал это будущее в самом мрачном виде[2]. Но, как видно из его же стихов, мало кто верил «прорицаниям» Дулата. Он сердился

[1] Библиотека АН КазССР, отдел редких фондов и рукописей, п. 106, стр. 12 (20).

[2] Там же, стр. 8 (16).

на них, как на легкомысленных людей, и жаловался, что они иронически «высмеивают Дулата и считают его выжившим из ума человеком за его пророчества»[1].

Патологическая ненависть к иноверцам, мистический страх при соприкосновении с ними, истерические крики о надвигающейся смерти, неуживчивость с другими народами, свойственные эксплуататорским классам и особенно феодалам, очень ярко проявляются в стихах Дулата, поэта этого класса.

Следует отметить, однако, что у Дулата отчетливее, чем у Шортамбая, выступает противоречивость социально-политических воззрений. Оставаясь в целом на консервативных позициях, Дулат вместе с тем довольно остро разоблачал представителей местной власти. Так, казахских баев, гонявшихся за чинами, должностями, он называл продажными элементами, которые ради своих корыстных интересов готовы «стрелять по своим»[2], а тех, кто старался прислуживать царским чиновникам, называл людьми «с ограниченными способностями и разумом». О местных управителях Дулат писал: «Снаружи красив, изнутри — лед, берет сколько угодно скота за взятки, но ненасытен». Он настолько алчный, что «разом глотает верблюда, без труда съедает кобылу»[3]. Для этих должностных лиц, по мнению Дулата, не существуют ни человеческая совесть, ни долг перед обществом, управлять которым они поставлены официальными властями. Они готовы «пожрать вокруг все начисто и остаться одни». В таких условиях беззакония, говорит Дулат, «народ тонет», уходит ко дну, а «хвататься не за что»[4].

Важным моментом в творчестве Дулата является еще и критика им налоговой политики царского правительства в казахской степи. Он недоволен тем, что «налог собирается с кибитки», «одинаковый и с бая и с бедняка». «Действиями старших султанов и биев,— заявляет Дулат,— народ потрясен». «Аульные аткаминеры довольны тем, что имеют источник добычи и сыты». Их не интересует «народное благополучие». Они заняты тем, чтобы «сочинять клевету на простой народ», «взваливать на плечи бедноты всю тяжесть» разнообразных расходов. «Народ исхудал, изранена

[1] Библиотека АН КазССР, отдел редких фондов и рукописей, п. 106, стр. 9 (17).
[2] Там же, стр. 7 (15).
[3] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 96.
[4] Там же.

его спина, легкий груз для него стал тяжелым: хромает на четыре ноги»[1].

Подобного рода высказывания свидетельствуют о том, что Дулат, выступая против новых баев, новых управителей, биев, старшин, пошел в своей критике дальше Шортамбая. Однако необходимо подчеркнуть, что, разоблачая бесчестные поступки должностных лиц из коренного населения, «продавшихся за чин», Дулат исходил из утверждения, что они отступили от завета предков, якобы служивших народу. По его мнению, если новые тюре всю тяжесть налогов «взваливали на плечи бедных», то прежние, наоборот, брали на себя «всю тяжесть народного груза». Как предводители казахских племен бывшие баи-феодалы «подняли казахское знамя», «с мудростью различали: что причиняет ущерб и что приносит пользу» народу, «все люди были дружны и равны», они делали народу «много добра и были справедливы»[2]. Короче говоря, поэт идеализирует прошлое, тоскует по нему.

Критика Дулатом некоторых пороков своей эпохи, порожденных эксплуататорским строем, имеет, безусловно, социальный смысл. Вместе с тем нетрудно отметить и ее классовую ограниченность, когда узнаем, что является, по мнению поэта, положительным или отрицательным в поступках людей. К отрицательным качествам он относит: отсутствие доброты у бая, взяточничество, завистливость, враждование, драчливость, тупость, неумение говорить, попрошайничество и т. д. К положительным — доброту бая, его справедливость, щедрость, религиозность, красноречие, благородство происхождения, сохранение родового единства[3] и т. д. То есть в вопросах морали Дулат не ушел от консервативных воззрений и наивных филантропических иллюзий.

Моралистические назидания Дулата Бабатаева напоминают сборник поговорок, пословиц, изречений, не имеющих внутренней логической связи. Их художественный уровень невысок и мало отличается от стихов поэтов XVI и XVII веков. Только при тщательном рассмотрении можно выявить основные тенденции мыслей автора. Они свидетельствуют о чрезвычайной противоречивости, запутанности и примитивности его воззрений. В отдельных сочинениях достаточно ярко проявляется их классовая направленность, которая

---

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 94.
[2] Там же, стр. 95.
[3] Там же, стр. 55—67.

нами уже отмечалась. Вместе с тем отчетливо выраженный религиозный характер творчества Дулата свидетельствует о том, что он прежде всего выступал от имени старой феодальной знати, которая искала себе опору и забвение в религии. Дулат, являясь поэтом «эпохи скорби», был идейным последователем Шортамбая, хотя и не копировал его. В отличие от него Дулат сильнее и острее обличал пороки современного ему общества, позволяя тем самым отметить в его творчестве демократическую струю. Проповедуя везде и всюду религию, Шортамбай характеризует себя, как мистика, отчаявшегося аскета, хотя местами стихийно обнаруживает привязанность к жизни, к родной природе. Религиозность Дулата, его искренняя вера в ислам не перерастает в фанатизм, отречение от реальной жизни. В отдельных стихах он воспевает ум и силу человека, любуется красотой женщины, мечтает ездить на резвом скакуне, иметь семью и детей и т. д.[1]. Дулат мечтает также о богатстве аулов, чтобы там было много скота, чтобы жизнь у казахов была полнокровной, изобильной, радостной.

Творчество Дулата Бабатаева, выражающее в целом феодально-клерикальную реакцию на присоединение Казахстана к России, очень противоречиво. Оно заключает в себе наряду с архиотсталыми воззрениями критическо-демократические элементы. Задача состоит в том, чтобы уметь отделить положительное в его творчестве от отрицательного и объективно оценить его место в истории казахской общественной мысли и культуры.

* * *

Присоединение Казахстана к России и его последствия породили не только различные формы феодально-клерикальной реакции и ее идейное отражение — литературу «эпохи скорби», но также выступления трудящихся масс, возмущенных двойным гнетом. Их настроение выражено в произведениях ряда авторов. Среди них наиболее выдающимся был поэт **Махамбет Утемисов** (1804—1846).

Если поэты-скорбники критиковали поддерживаемый царизмом общественно-политический строй в Казахстане и изобретенную им административно-управленческую систему с позиций консервативных феодалов, то Махамбет Утемисов смело выступал против букеевского хана — ставленника

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 98—99.

русского самодержавия, защищая интересы угнетенных масс.

Для своего времени Махамбет был феноменальной личностью. Талантливый поэт, сочетавший умение писать и импровизировать стихи, получивший определенные знания, Утемисов был вполне культурным человеком своего времени, к тому же знал неплохо русский язык. Это позволило ему познакомиться с русской литературой и значительно расширить свой кругозор, понять сущность многих явлений окружавшей социальной среды, осознать несправедливость современных ему общественных порядков. Кроме того, Утемисов был одним из руководителей крестьянского восстания в Букеевской орде в 30-х годах прошлого столетия во главе с Исатаем Таймановым. Отсюда Махамбет не просто поэт, осмысливший явления жизни, события эпохи, свидетелем и участником которых он был, но и воин, который храбро сражался с оружием в руках против угнетателей народа. Поэт был предательски убит феодалами.

Яркая жизнь Утемисова нашла специфическое отражение в его поэзии, проникнутой классовым содержанием, воинственно-патриотическим и героическим духом. Махамбет принадлежит к числу первых казахских акынов, порвавших с патриархально-феодальными традициями в казахской литературе и поднявших знамя борьбы против вековых эксплуататоров трудящихся казахской степи. Как поэт-воин, не раз испытавший в сражениях на себе их подлость, вероломство, он с особой страстностью ненавидел врагов и вместе с тем с неподдельной преданностью отзывался о товарищах, поднявшихся на борьбу за народное дело. В то время, когда казахские феодалы не потеряли еще надежды на восстановление своего былого господства, предпринимали отчаянные попытки воссоздать ханскую власть во всех жузах Казахстана, а часть казахских шаруа верила еще в справедливого хана и поддерживала авантюристические действия феодальной верхушки, Махамбет Утемисов во весь голос заявил народу:

Что толку народу от тронов златых,
Что толку народу от ханов лихих,
Если для немощных и бедняков
Нет справедливости, правды у них[1].

Поскольку потомки «белой кости», выдавая себя за наместников бога в казахской степи, насильно навязывали

[1] «Хрестоматия по литературе народов СССР». М., 1959, стр. 715.

свою власть народу и нещадно эксплуатировали его, Махамбет как представитель масс считал их своими непримиримыми противниками. Об этом поэт заявил султану Баймахамбету:

Мы друг за другом давно следим:
Словно два хищника, рвемся в бой!
Ты, Байэке, мне — враг вековой!
Мера за меру: я — недруг твой.
Другом не станет извечный враг![1]

Особо отрицательное мнение имел Махамбет о хане Джангире, против которого и было поднято восстание. Будучи свидетелем его коварства, лицемерия, жестокости, поэт обрушивается на хана, изобличая его пороки.

Ты — коварный волк, а не хан!
Пусть задушит тебя шайтан,
. . . . . .
Ядовитая ты змея,
Ты заразой черной рожден,
Ты на троне жесток и лют,
Вилохвостый ты скорпион![2]

Вместе со своим другом Исатаем Таймановым Утемисов мечтал о том, чтобы наказать притеснителей народа, устранить несправедливость, установить между людьми равенство, хотя, на наш взгляд, он не представлял ясно сущность этого понятия, что видно из его стихотворного обращения к султану Баймахамбету:

Как мы мечтали видеть разгром
Белой орды, где хан восседал!
Знамя восстания мы над страной
Гордо несли,— нам народ внимал;
Черных казахов детей во всем
С сыном царей наш полет сравнял![3]

В другом месте Махамбет еще отчетливее выразил цель предпринятой борьбы против хана: «Я мог умереть дома, сидя мирно возле жены и детей», «В сорок один год повел за собой войска, чтобы завоевать свободу своему страдающему народу»[4].

Махамбет понимал благородство, возвышенность идей, ради которых он сочинял вдохновенную поэзию, знал собст-

[1] *Х. Джумалиев.* Махамбет Утемисов. Алма-Ата, 1948, стр. 87.
[2] Там же, стр. 90—91.
[3] Там же, стр. 83—84.
[4] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 116.

венные достоинство и величие. Перед султаном поэт не унижал себя, а, наоборот, подчеркивал, что он —«высота, недосягаемая» для султана. «Я не склоняю головы перед тобой», «Не скрою, придет день, когда сниму тебе голову»[1]. Такая гордость поэта, его торжественная откровенность свойственны человеку, глубоко сознающему правоту и великое назначение того дела, за которое он боролся.

Махамбет Утемисов не просто мечтал о победе над классовым врагом. Он прежде всего человек дела, стремившийся достигнуть этой победы. Он понимал, что враг силен и организован, чтобы его свалить, нужна готовность людей к борьбе. Своими пламенными стихами Махамбет старался воспитывать у джигитов эту готовность, призывал их к решительной схватке, к подвигу во имя народа. Дни, когда джигиты сядут на верных коней, вооружатся ружьями, копьями, клинками и выступят в поход, станут грозными для врагов и счастливыми для народных мстителей[2].

Прославляя подвиги, Махамбет Утемисов презирает трусость, малодушие. Для него нет ничего более возвышенного, благородного, чем отдать жизнь во имя народа. Отказ от борьбы за народное дело, забота о спасении собственной жизни, нежелание идти в критический час на выручку товарищам, предательство их поэт рассматривает как бесчестье, несмываемый позор перед родиной, перед родными и близкими.

Не презренен ли тот джигит,
Что поднять коня не спешит,
Коль под знаменем тот упал?
Кто не отдал жизни своей
Ради Родины, жен и детей,
Кто боится злого врага,—
Тот — бабье! Ну, а жены их
Хуже всяких отступниц злых![3]

Примером мужества и героизма, самоотверженного борца за интересы казахской бедноты у Махамбета является образ вождя восставших крестьян Исатая Тайманова. В стихах поэт предстает в роли пламенного агитатора, зовущего своих земляков к выступлению против хана Джангира, говорит об Исатае, что он мудрый и героический вожак, спокойно и хладнокровно руководящий боевыми

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 113.
[2] Там же, стр. 106—107.
[3] *Х. Джумалиев.* Махамбет Утемисов, стр. 68.

операциями. Действия Исатая грозны, стремительны, неумолимы, беспощадны, они наводят страх на врагов. Его слова ясны, голос могуч и пронзителен. Он смел и силен, воплощает в себе красоту, силу, ловкость народа. Исатай сравнивается поэтом со львом и мощным верблюдом, он — тот, который был опорой народа и ради него принес себя в жертву.

Исатай в поэзии Махамбета — идеализированный герой, концентрированно сочетающий в себе лучшие качества своего народа. Этот образ несет также некоторые черты героев народного эпоса. Ясно, что в то время мифологические представления имели еще широкое распространение, и такая поэтизация личности Тайманова в определенной степени воспитывала народ в героическом духе.

Гибель Исатая Тайманова описывается поэтом как великая трагедия для народа. Это несчастье Махамбет оплакивает не как смерть родного человека, а как черный день, отразивший всеобщую печаль, народную скорбь, день грабежа и насилий, день торжества хищника над своей добычей:

Пасмурен, пасмурен, полный печали день.
День, когда солнце закрыла тучи нависшей тень.
День, когда наших девиц, что краше летнего дня,
С шейкой лебедя тонкой бросают на зад коня,
День, когда гордых и крепких, словно булат, мужей
Тело на части рвут клинками кривых ножей,
День, когда по домам грабят добро из тюков;
Золото льется рекой, звеня, стремясь через край,—
Это был день, когда погиб герой Исатай![1]

Здесь, кроме скорби, подчеркивается ожидаемая ужасная перспектива. Поэтому Махамбет в победе врагов видит источник новых бедствий для народа, новых преступлений перед обществом, но такое положение, по мнению поэта, не продлится долго. Враги одержали пока временную победу, и придет день, когда народ снова поднимется на борьбу. Отсюда не случайно, что Махамбет в своем стихотворном обращении к султану Баймахамбету, написанном после гибели Исатая, заявляет о том, что не отказывается от прежних намерений, не прекратит борьбу за возвращение народу земель, отобранных султанами, и предупреждает их:

Ай, господин мой, ай, господин!
Чем ты кичишься? Белой ордой?

[1] *Х. Джумалиев.* Махамбет Утемисов, стр. 66.

Деревом, срубленным злой рукой?
Тем ли, что ханом зовет народ?
Эй, не кичись! Опусти свой зад!
Ближе и ближе наш день из дней!
Кто-то сильнее тебя ждет,
Тот, что великой местью объят,
Вырвет утробу твою, злодей![1]

Недаром казахские феодалы зорко следили за Махамбетом Утемисовым, делали все, чтобы от него избавиться, и нашли-таки повод для предательского убийства поэта. Они убили его, потому что видели в нем опасного смутьяна, способного в подходящий момент вновь поднять народ на борьбу за свое освобождение.

Само собой разумеется, что при тех общественных условиях, когда за спиной Джангира и его окружения стояло царское правительство, попытка Исатая Тайманова и Махамбета Утемисова добиться справедливого решения земельного вопроса и получения свободы для угнетенных масс, уравнения их с богачами и потомками белой кости была нереальной. Возглавлявшаяся ими вооруженная борьба трудящихся выражала их стихийный протест против социальной несправедливости и произвола властей. Им для достижения цели не хватало ни политической сознательности и организованности, ни необходимого масштаба выступлений масс, а самое главное — для этого еще не созрели социально-экономические условия. Но подобные выступления, как и восстание трудящихся Младшего жуза в конце XVIII в. во главе с Срымом Датовым, не остались без следа в истории казахского народа. Они показали, с одной стороны, подлинное лицо местных правителей и их классовую сущность, а с другой — что антифеодальная, антиколониальная, социально-освободительная борьба трудящихся развивала у них классовое чутье, формировала общественно-политическое сознание, подготавливая массы к будущим классовым боям.

После разгрома восстания и гибели ее руководителя Махамбет стал осмысливать происшедшее, анализировать причины поражения и сознавать необходимость извлечения из него урока. Он постепенно понял, что политическая неопытность, доверчивость, наивность восставших дали возможность хану обмануть их пустыми обещаниями, выиграть время, вызвать на помощь царские войска и расправиться

[1] *Х. Джумалиев.* Махамбет Утемисов, стр. 86.

с ними. В очень важном стихотворении «Предсмертные слова Исатая» Махамбет в поэтической форме изложил допущенные ошибки, на что правильно указывал Х. Джумалиев в книге «Махамбет Утемисов»: «Интересны в стихотворении попытки дать свое понимание причин поражения, высказать наболевшие за долгие годы мысли об ошибочной тактике Исатая. Сделано это очень деликатно по отношению к умершему другу. Не осуждая Исатая прямо от своего лица, поэт заставляет самого батыра произнести оценку своей деятельности»[1].

Смысл стихотворения в том, что они были просты и доверчивы и потому обмануты коварным врагом[2]. Исатай и Махамбет горько сожалели по поводу того, что, допустив ошибки, не достигли цели. Но они преподнесли поучительный урок современникам и будущим поколениям, усилили их ненависть к угнетателям.

Борьба трудящихся масс Букеевской орды против ханской власти не прошла даром. Она показала гнилость, полную непригодность и неспособность ее управлять народом и скоро убедила колониальные власти в целесообразности ее упразднения. Уже в 1845 г. она была ликвидирована. Этот акт, конечно, не принес свободы народу, но он явился показателем своеобразного признания царизмом провала своей политики в западной части Казахстана, что вселило в массы казахских трудящихся новую уверенность в своей грядущей победе. Поэт-демократ, пламенный агитатор, поэт-воин, изливавший в стихах чувства печали и гнева, глубоко переживал свою тяжелую судьбу, горечь поражения, гибель товарищей, страдание и унижение народа. Однако он не терял надежды на будущее. В своих стихах поэт обращал взоры к потомкам, как бы предвидя, что дело, начатое ими, будет продолжено и доведено до победного конца:

Слава тем из них и почет,
Кто моих исполнен забот,
Снова встанет с вами, друзья,
И к победным дням приведет![3]

Личность Махамбета Утемисова — выдающееся событие в культурной жизни казахского общества. Но он не был

[1] *Х. Джумалиев.* Махамбет Утемисов, стр. 39.
[2] Там же, стр. 91—93.
[3] Там же, стр. 93.

одиноким. Были другие казахские акыны, поэзия которых созвучна с творчеством Махамбета. Стихи некоторых из них дошли до нас. Здесь следует назвать имена таких акынов-импровизаторов, как Шернияз Жарылгасов, Алмажан Азаматова, Суюмбай Аранов, творческий путь которых в той или иной мере получил отражение в истории казахской литературы. Однако имеющиеся в нашем распоряжении их произведения, особенно первых двух акынов, к сожалению, не позволяют четко определить основные черты и особенности их социально-политических взглядов.

Тем не менее в настоящем исследовании мы сочли целесообразным указать на отдельные эпизоды их творческой биографии, в которой отражены некоторые штрихи их идейных позиций. Например, **Шернияз Жарылгасов** (1817—1881) был поэтом-агитатором Исатая Тайманова, принимал активное участие в повстанческом движении. После разгрома восстания многие его участники были арестованы, посажены в тюрьмы, сосланы на каторгу в Сибирь, а их скот и имущество конфискованы. Шернияз долгое время скитался по степи, скрываясь от преследования властей.

По утверждениям исследователей, акын понял невозможность продолжения нелегального положения, сам явился в аул султана Баймахамбета и спасся от наказания благодаря своей находчивости и красноречию. Помиловав знаменитого акына, султан-правитель хотел сделать его придворным поэтом. Удалось ли Баймахамбету достичь цели, имеются разноречивые сведения. Но известно, что акын дожил до преклонного возраста, и его поэтическое искусство, изобретательность в импровизации были общепризнаны в казахской степи. Судя по стихам, сочиненным при встрече с султаном Баймахамбетом, Шернияз был горячим поклонником Исатая Тайманова. Подобно Махамбету, он считал Исатая своим идеалом, воспевал и прославлял его. Несмотря на то, что ему угрожала большая опасность, Шернияз перед Баймахамбетом, личным противником Исатая, не скрывал своей любви и преданности герою, резко критиковал султана за учиненный простым казахам разгром, за бессердечность и подлость, за то, что погубил народного любимца Исатая[1].

[1] «Сборник произведений акынов, поэтов конца XVIII и XIX веков», стр. 128.

Поэт, восхваляя Исатая, говорит о тех, кто раньше был бедняком, не имевшим даже собаки, а стал «владельцем скота и приобрел все» в обществе; аулы стали богатыми, щедро угощавшими своих гостей. Образ Исатая Шернияз отождествляет с красивой землей, удобной для жизни кочевников, с прохладным и освежающим ветром, приносящим им удовольствие, с озолоченным клинком, защищающим покой обитателей степи. Поэтому он называет Исатая «любимцем и путеводителем народа», который популярен у всех казахов[1].

Из сохранившихся других произведений Шернияза видно, что его любовное отношение к Исатаю Тайманову не обусловлено лишь личной симпатией. Оно вытекает из сложившихся социальных воззрений, из его желания иметь при тех социальных условиях для народа справедливого хана, султана, тюре, благотворительного бая, заботившегося о бедных, и т. д. Шернияз заявляет, что «нужен справедливый тюре, хан, уравняющий людей», «для красоты хана нужен многочисленный народ», «для народа необходимы просторные озера и тучные земли», «для защиты страны — бесстрашные герои», «а им нужны быстроногие скакуны»[2]. Ставя вопрос: «Что может быть общим, приносящим всем благо?» поэт отвечает: «Всем нам общее — это луна», «если добрый, общее всем — бий», «хороший человек — общее для всех», «общее для всех — просторное озеро» и т. д.

Таким образом, Шернияз мечтал о справедливых правителях и судьях, которые могли бы установить равенство между людьми. Отсюда не исключено, что поэт, участвуя в повстанческом движении, возглавляемом Исатаем Таймановым, видел в последнем того идеального правителя, о котором мечтал. Конечно, понятия «справедливый хан», «справедливый тюре», «справедливый бий», «добрый бай» и т. д. утопичны. Как уже отмечалось, эти термины употребляли консервативные акыны Шортамбай и Дулат, идеализируя ханское прошлое. По-видимому, и Шернияз в известной мере испытывал влияние подобных предрассудков. Однако он, в отличие от Дулата и Шортамбая, «образцы» доброты искал не в прошлом, а в настоящем и полагал, что после устранения ненавистных народу ханов, султанов, биев, баев их место займут достойные люди, которые проявят заботу о простых тружениках. Такие заблуждения свойственны

[1] См.: «Сборник произведений акынов, поэтов конца XVIII и XIX веков», стр. 132, 134.

[2] Там же, стр. 128.

представителям крестьянских масс, в том числе мелким казахским скотоводам. Находясь в плену патриархально-феодальных обычаев, они видели нередко в «хороших» феодалах «естественных покровителей», которым вручали с доверием свои судьбы.

Интересно сочинение другого автора — девушки **Алмажан Азаматовой** из того же Нарына, откуда происходил Махамбет Утемисов. По содержанию ее единственное произведение «Девушка-сирота»[1] имеет несколько иной аспект, чем стихи акына Шернияза. Оно разоблачает несправедливость и хищнические нравы девяти биев из Нарына.

По сюжету поэмы, после смерти родителей остаются сиротами их дети — дочь Алмажан, сын Турежан. Местные бии — их было девять — решили отобрать в свою пользу имущество и скот умерших супругов, дочь их отдать одному человеку в качестве второй жены, сына — другому и сделать из него слугу хозяина. Девушка, наделенная поэтическим даром, не желает мириться с насилием, проклинает биев и, взяв за руку малолетнего братишку, пешком отправляется с жалобой в ставку хана Джангира. Поэтесса возмущена тем, что бии осмелились надругаться над несчастными детьми, обрадовались смерти отца, вздумали ограбить его детей, не дождавшись даже сорока дней. Поражаясь подлости девяти биев, даже святой Али во сне возвестил о себе девушке, дал ей дар речи, велел рассказать об этом всему миру, изобличить «биев-клятвопреступников». Алмажан говорит: «Не рассчитывайте на тысячелетнюю жизнь», «Не торопитесь пока, бии, и ваш черед также придет!»[2]. Разбирая поступок девяти биев, поэтесса начинает размышлять, «есть ли вера?» Не означает ли это отход людей от веры, осквернение ими святых духов предков. Как видим, автор, критикуя неблаговидные поступки биев, призванных защищать справедливость, соблюдать законность и порядок, апеллирует к богу.

Но Алмажан в своих суждениях не только ссылается на веру, но и опирается на естественное право человека, на то, что он рожден свободным и никто не смеет посягать на эту свободу. Вполне определенный интерес представляют следующие ее слова: «Бии не знают о том, как было мне хорошо в детстве» или «Почему должна с ними согласиться, если я от рождения не знала страданий»[3]. В этих выска-

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 165.
[2] Там же, стр. 166.
[3] Там же, стр. 167, 174.

зываниях выражены новые мотивы, призывающие общество любовно оберегать каждого человека так, как это делают родители по отношению к своим детям.

После долгих мытарств Алмажан с братом добираются до ханской орды. Однако здешние бии оказались не лучше, чем нарынские. Они не допустили сирот до встречи с ханом, потребовав от них взятки. Поведение этих биев она сравнивает со «злыми волками». По низости они превосходят биев из Нарына[1].

Таким образом, критика несправедливости и произвола судей превращается во всеобщую критику несправедливости существовавших общественных порядков. Правда, Азаматова не доходит до осуждения действий хана. Но порочность и безнравственность людей, окружавших его, дают понять антинародный характер ханской системы управления.

Если у Шернияза имеется еще надежда на справедливого хана, справедливого бия, то у Алмажан такая иллюзия начинает рассеиваться, создавая предпосылки для формирования критического взгляда на общественно-политический строй того времени.

Творчество **Суюмбая Аранова** (1827—1896), по существу, является дополнением критической мысли своих современников. Суюмбай родился в Семиречье, на территории современной Алма-Атинской области, в бедной семье кочевника-скотовода, происходил из рода Шапрашты, был земляком знаменитого Джамбула. Последний считал Суюмбая духовным учителем и в стихах неоднократно ссылался на его авторитет.

Однако творческий путь Суюмбая был неровным. Будучи выходцем из бедной семьи, он не брезговал иногда сочинять хвалебные стихи в адрес именитых феодалов. Он часто сопровождал султана Старшего жуза Тезека, который нередко при большом скоплении людей использовал в своих интересах поэтический талант и красноречие прославленного певца. Но как тонкий наблюдатель жизни акын правильно замечал и осмысливал пороки окружавшей социальной действительности и занимал критические позиции по отношению к ней. В конце концов акын стал метким и беспощадным обличителем представителей власти, прежде всего, самого султана Тезека, баев, аткаминеров и в то же

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 174—175.

время защитником и певцом угнетенных. Так, Суюмбай перешел на демократические позиции.

В «Истории казахской литературы»[1] Б. Ахмуканова, на наш взгляд, дает удачную характеристику социального содержания произведений Суюмбая, показывает извилистый творческий путь поэта, противоречивость его общественно-политических взглядов. Но при этом исследователь подчеркивает в целом антифеодальную сущность, демократическую направленность его творчества. Для показа определяющей стороны поэзии Суюмбая в «Истории...» анализируется его айтыс с султаном Тезеком как наиболее важное и значительное по своему содержанию произведение. В нем Суюмбай критиковал Тезека, разоблачая его паразитический образ жизни. Во-первых, в айтысе сам султан не скрывал того, что казахский народ является объектом его эксплуатации, заявив: «Все сыновья казахов не служат разве кормом для Тезека?» Во-вторых, указав на собственное признание султана, Суюмбай подтверждает это: «Сам сказал: «Албан, Дулат, Шапрашты не составляют разве значительного народа?». Если собрать всех албанцев, дулатцев и шапраштынцев, не являются ли они кормом тридцати кибиток тюре?»

Султан Тезек и в самом деле считал казахские аулы своей собственностью, собирал с них положенные налоги, различные поборы и за их счет содержал свой аул, вел роскошный образ жизни. Но это не удовлетворяло безграничного аппетита Тезека. Он занимался недозволенными в рамках существовавших законоположений приемами — «заработками на стороне», которые выражались в насильственном захвате у населения имущества и скота. Эти «промыслы» составляли важный дополнительный источник дохода «благородного» султана. Акын Суюмбай с присущей ему решительностью и смелостью разоблачал преступные дела Тезека, показывал их классовую подоплеку.

Называя Тезека бесчестным, поэт предупреждал: если «султан-преступник не прекратит воровства, его ждет гибель»[2]. Далее, сравнивая его с сатаной, а население управляемых им родов — с ангелами, поэт говорит, что ангелы, т. е. массы, в состоянии наказать «нечистого духа в лице султана»[3]. Таким образом, акын подчеркивает проти-

[1] «История казахской литературы», т. 2, кн. I. Алма-Ата, 1961, стр. 159—173.

[2] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 177—178.

[3] Там же, стр. 177.

воположность и несовместимость интересов правителя и народа.

Суюмбай разоблачает коварные методы Тезека в управлении семиреченскими родами. Суть их состояла во внесении раздора между ними, т. е., поддерживая одни рода и опираясь на них, султан давил на другие, притеснял их. В таких случаях акын апеллировал к батырам родов, в которых видел совесть и честь казахов, воспевал их силу и мужество. Действия батыров, ведущих за собой народные массы, поэт называл могучей силой, которая подобна «лавине воды, неостанавливаемой даже богом»[1]. Акын уподоблял Тезека тому человеку, который «хотел остановить поток и погиб со всем семейством»[2].

Таким образом, в своих стихах Суюмбай ярко, смело, решительно критикует несправедливость, неблаговидные поступки, преступные дела представителей власти в дореволюционной казахской степи. По остроте, глубине и меткости эта критика может уступить лишь творчеству Махамбета Утемисова. Не случайно социальная заостренность многих произведений Суюмбая была особенно по душе молодому Джамбулу, который о своем учителе говорил спустя много лет:

Благословенен прадед мой Ер-Карасай,
От слов его качались горы и леса,
А мой наставник — ливней песенных краса,
Орел, клекочущий в выси,— Ер-Суюмбай[3].

Однако в творчестве Суюмбая, наряду с демократизмом, острой социальной направленностью, содержатся отдельные элементы идеализации ханского прошлого. Критикуя насильственное отобрание Тезеком скота у подвластного ему населения, а также стремление вызвать раздор между казахскими родами, Суюмбай заявляет: «Не делал этого твой дед, хан Аблай» или «Хан Аблай держал три жуза равными, твой дед управлял страной справедливо»[4] и т. д.

Хотя Суюмбай был верующим, как и другие акыны, его современники, но свободным от религиозного фанатизма. В его стихах, сочиненных в преклонные годы, в период, когда люди часто увлекаются религией, поэт не апеллиру-

[1] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 180.
[2] Там же.
[3] *Джамбул Джабаев*. Собр. соч. в одном томе (на русском языке). Алма-Ата, 1946, стр. 96.
[4] «Сборник произведений казахских акынов, поэтов...», стр. 178—180.

ет к богу, не ждет ни милости и ни кары его после смерти. Он рассуждает как человек, выросший и проживший жизнь на лоне природы и не признающий никакой ее мистификации.

Как смелый критик пороков современной ему действительности, горячий защитник прав трудящихся, Суюмбай займет достойное место в истории общественно-политической мысли Казахстана.

* * *

Важная особенность общественно-политической мысли Казахстана первой половины XIX в. состоит в том, что на фоне соединения колониальной и внутрифеодальной форм эксплуатации масс и обострения социальных противоречий в казахском обществе шло становление и развитие различных форм критической мысли. Консервативные феодалы и их идеологи, недовольные утратой былых политических привилегий своего класса, в результате экономических и административных новшеств после присоединения Казахстана к России, выражали протест, требуя возврата к старым временам. Действительность показала нереальность, фантастичность таких требований, поэтому сторонники этого течения в конце XIX — начале XX в. еще больше ударились в мистику, пессимизм, религиозную мечтательность. Об этом пойдет речь ниже.

Представители же трудового народа отстаивали его права, критикуя существовавшие порядки с прогрессивно-демократических позиций. В зависимости от конкретной обстановки, от степени классовой борьбы данная критика приобретала иногда большую остроту и действенность. И все же она выражала чисто стихийное возмущение масс, не имевших еще ясной программы борьбы.

Но это положение не могло долго оставаться неизменным. Вместе с эволюцией общественно-экономической жизни неизбежно происходят сдвиги в духовной сфере. Появляются новые личности на поприще культурной жизни, которые приняли эстафету от своих предшественников. Отсюда вполне естественно, что стихи народных поэтов, в особенности Махамбета Утемисова, заключали в себе зародыши более зрелого, качественно нового этапа прогрессивной мысли — формирования и развития просветительства в Казахстане во второй половине XIX в.

РАЗДЕЛ II

ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ МЫСЛИ В КАЗАХСТАНЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX В.)

ВВЕДЕНИЕ

С завершением присоединения Казахстана к России в середине XIX в. начинается новая полоса развития казахского народа в дореволюционную эпоху. Как неотъемлемая часть Российской империи, Казахстан был включен в водоворот экономической, политической и культурной жизни страны. После отмены в России крепостного права (1861 г.) расширились возможности заимствования и усвоения местным населением более прогрессивных приемов ведения хозяйства у русских, внедрения новых элементов в кочевое скотоводство и сочетания его с земледелием. Все это привело к важным сдвигам в экономике степного края и росту его производительных сил.

Наряду с этим происходили перемены в социально-политической, административно-управленческой и культурной сферах. Под влиянием развивавшихся товарно-денежных отношений и проникновения капитализма ускорился процесс разрушения патриархально-феодального уклада хозяйства, усилилась классовая дифференциация общества, развивалось политическое сознание казахских трудящихся. На духовную жизнь Казахстана не могла не оказать положительного воздействия идеологическая борьба, развернувшаяся в пореформенной России.

В 40—60-х годах XIX в., в эпоху наибольшего подъема классовой борьбы русского крестьянства против крепостничества и царизма, быстрой ломки феодальных отношений и восходящего развития капитализма русский народ дал миру целое поколение революционных демократов, просветителей, талантливых и гениальных писателей, поэтов, художников, ученых. Под их благотворным влиянием и в Казах-

стане появилась плеяда выдающихся мыслителей, деятельность которых составила целую эпоху в истории национальной культуры. Этими мыслителями были замечательные просветители Чокан Валиханов, Ибрай Алтынсарин, Абай Кунанбаев. Каждый из них по-своему отразил назревшие исторические потребности своего времени, но все они, как бы продолжая традиции прогрессивных акынов предыдущей эпохи, но уже на новой основе и в противовес идеологам феодализма, выступали за ликвидацию отсталости Казахстана, за просвещение народа, за приобщение его к русской культуре.

До второй половины XIX в. казахская общественная мысль в основном испытывала сильное влияние религиозной мистики, патриархально-феодальных предрассудков, первобытных верований. Казахские просветители делают решающий шаг на пути преодоления этих воззрений, пытаются обосновать свои взгляды, опираясь не на предрассудки, мифы и верования, а на требования разума, научных данных, реальных фактов. Особенность этого периода состоит в том, что казахская мысль начинает освобождаться от архаизма и примитивщины, от незрелости не только самих идей, но и форм их выражения, развивается в определенные системы взглядов, воззрений и сознательно выступает против разновидностей реакционной идеологии. Это была качественно новая ступень в развитии казахской общественно-философской мысли.

Ее особенностью было также то, что распространялась она преимущественно не устно, а письменно, в рукописном виде или через печать. Казахская письменная культура начинает теперь свою подлинную историю, оформляется литературный казахский язык. Эта письменная литература стала сокровищем казахской культуры. Правда, Чокан Валиханов писал на русском языке, но он выступал от имени своего народа и исследовал его жизнь в интересах его развития.

ГЛАВА IV

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ЧОКАНА ВАЛИХАНОВА

Замечательный сын казахского народа Чокан Валиханов (1835—1865) был первым казахским просветителем, воспринявшим прогрессивную русскую культуру, первым казахским ученым, получившим русское образование и поднявшимся до уровня передовых мыслителей своего времени.

Валиханов происходил из знатной семьи. Его отец был внуком хана Аблая, а дед Чокана — Вали — один из его тридцати сыновей. Чингис, отец будущего просветителя, тесно общался с русскими, окончил Омское войсковое училище, был одним из тех казахских феодалов, которые пошли на сближение с колониальными властями.

После упразднения ханской власти в Казахстане в 1822 г. территория Среднего жуза, вошедшая в состав Западно-Сибирского генерал-губернаторства, была разделена на несколько административных округов. Чингис, старший султан одного из этих округов — Кушмурунского — честно служил царскому правительству, за что ему был пожалован чин полковника.

Эти обстоятельства благоприятствовали воспитанию Валиханова в русской среде и получению им русского образования.

В 1847 г. двенадцатилетний Чокан был привезен в Омск для обучения в кадетском корпусе. Здесь юный Чокан, выросший в степи, попал в непривычную для него обстановку. Но восприимчивый, любознательный, он быстро освоился и вскоре стал одним из лучших учеников. Для формирования личности Валиханова в кадетском корпусе имело важное значение то, что он, хотя и был сыном султана-правителя, но как инородец попал в эскадрон, в котором обучались

«дети офицеров, выслужившихся в офицеры из простых казаков, и в эскадроне, в противоположность роте, господствовали казачьи предания самого плебейского свойства. Эта жизнь в плебейской среде, вероятно, не осталась без влияния на образование демократических мыслей Чокана»[1],— писал Г. Потанин.

Здесь потомок «белой кости» Валиханов впервые столкнулся с классовой и национально-дискриминационной политикой царизма, старательно разделившей даже кадетский корпус на роту, в которую зачислялись лица дворянского происхождения, и эскадрон, в котором учились сыновья простых казаков. Необходимо учесть и то, что кадетский корпус, находившийся на окраине Российской империи, был учебным заведением, куда отправлялись политически неблагонадежные для царизма люди. Среди преподавателей были лица, которые придерживались революционно-демократических идей. К ним принадлежал, например, Н. Ф. Костылецкий, ориенталист, окончивший восточный факультет Казанского университета, почитатель таланта Гоголя. В Омске Костылецкий изучал быт казахов, интересовался их наречием, собирал материалы о казахском народном творчестве. Он же, кстати, записал несколько вариантов поэмы «Козы-Корпеш и Баян-Сулу». Знакомство Валиханова с Костылецким, его помощь учителю в изучении языка, быта, культуры казахов особенно сблизило их.

Другим представителем передовых взглядов был учитель истории молодой Гонсевский, который, как сообщают источники, сочувственно относился к Великой Французской революции, преклонялся перед ее героями. Его лекции по истории революции вызывали у учащихся восторженные отклики, воспринимались ими с большим интересом. Молодой Валиханов в воскресные дни посещал Гонсевского. Последний в свою очередь любил и ценил способного киргизского мальчика. Установившиеся близкие отношения между ними, очевидно, тоже не прошли бесследно для идейного формирования будущего казахского просветителя. Благодаря упорной учебе, близкому знакомству с прогрессивными людьми Чокан быстро расширял свой кругозор, овладевал разносторонними знаниями, сравнительно рано достиг умственной и гражданской зрелости.

По окончании учебы в 1853 г. Валиханов был назначен

---

[1] «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. XXIX. СПб, 1904, стр. 10.

адъютантом Западно-Сибирского генерал-губернатора Гасфорда и как должностное лицо в течение нескольких лет руководил рядом экспедиций в пограничные с Китаем районы: Южный Алтай, Заилийский край, район оз. Иссык-Куль, в качестве официального представителя царского правительства совершил поездку в китайский город Кульджу и т. д. Эти экспедиции и поездки позволили Валиханову познакомиться с жизнью населения этих районов, с его экономическим и политическим положением. Он собрал богатые материалы о быте, культуре, обычаях, нравах проживавших здесь племен и народов.

Живя в то время в Омске, Ч. Валиханов усиленно занимался самообразованием, серьезно изучал историю Востока, исторические описания сравнивал с народными преданиями, определяя степень их достоверности. Пребывание в Омске дало ему возможность общаться с политическими ссыльными, в частности, с петрашевцами Ф. М. Достоевским, ставшим впоследствии выдающимся русским писателем, и С. Ф. Дуровым, последовательным борцом против царского самодержавия. Нет сомнения в том, что Валиханов, благодаря дружбе с этими людьми, познакомился с философскими и социально-политическими воззрениями петрашевцев, сосланных на каторгу в Сибирь за свои прогрессивные политические убеждения. Петрашевцы были противниками крепостничества, выступали за демократические преобразования в России. В понимании природы они придерживались материалистических взглядов, были атеистами.

Огромное значение в жизни Валиханова, в становлении его как ученого, исследователя и в определении дальнейшей судьбы после службы в Западно-Сибирском генерал-губернаторстве имели знакомство и дружба со знаменитым русским ученым и путешественником П. П. Семеновым-Тян-Шанским. По его рекомендации русское правительство включило Валиханова в известную Кашгарскую экспедицию 1858 г.

С конца 1859-го до весны 1861 г., т. е. в течение почти полутора лет, Валиханов находился в Петербурге, посещал лекции на историко-филологическом факультете университета, общался с видными русскими учеными-востоковедами, представителями прогрессивно-демократической русской интеллигенции. Период пребывания в Петербурге был плодотворным для идейного и научного роста Валиханова. Здесь он установил связь с профессором А. Н. Бекетовым, редактором «Записок Русского географического общества»,

с братьями В. и Н. Курочкиными, идейными последователями Н. Г. Чернышевского, членами народовольческой организации «Земля и Воля» и многими другими[1].

Но Валиханову нельзя было долго оставаться в столице. Его болезнь (чахотка) обострилась в условиях северного климата. Весной 1861 г. он возвратился в Кокчетав. Весной 1864 г. Валиханов, воодушевленный идеями освобождения казахских аулов из-под власти Кокандского ханства и присоединения всех казахских земель к России, отправился вместе с отрядом генерала Черняева на Ташкент. Однако недовольный действиями Черняева, которые, по-видимому, носили не освободительный, а завоевательный характер, Чокан летом того же года вернулся из похода в Верный. Прогрессирующая болезнь подтачивала здоровье Валиханова, и он умер весною 1865 г. в ауле известного в то время султана Тезека.

Ранняя смерть помешала осуществлению научных и других замыслов замечательного казахского ученого и просветителя. В связи с преждевременной кончиной Валиханова известный русский востоковед Н. И. Веселовский писал: «Как блестящий метеор промелькнул над нивой востоковедения Чокан Чингисович Валиханов. Русские ориенталисты единогласно признали в лице его феноменальное явление и ожидали от него великих и важных откровений о судьбе тюркских народов»[2].

Круг интересов и знакомств Ч. Валиханова был чрезвычайно широк. В этой культурной среде Чокан учился и сформировался как ученый и мыслитель. Однако необходимо подчеркнуть определяющее влияние на формирование его мировоззрения социально-экономических и политических условий того времени. Годы учебы Валиханова в кадетском корпусе и последующее время, в течение которого протекала его служба, характеризуются для России как период, предшествовавший отмене крепостного права, период напряженной политической и идеологической борьбы, обострения социальных противоречий, период массовых и повсеместных крестьянских выступлений, расшатывавших и разрушавших крепостнические порядки. Происходившие в России политические и социальные процессы оказывали большое влияние на Казахстан, втягивали его все глубже в водо-

[1] *А. Маргулан.* Очерк жизни и деятельности Ч. Ч. Валиханова. Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 83—84.

[2] *Н. Веселовский.* Предисловие к сочинениям Ч. Валиханова. ЭРГО ОЭ, т. XXIX, стр. I.

ворот экономической, культурной и идейной жизни русского общества.

В этот переломный момент в экономическом и социальном укладе жизни России развертывалась литературно-издательская деятельность самых различных направлений, в том числе прогрессивного и революционно-демократического.

По свидетельству очевидцев, в период пребывания в Омске Валиханов, много читая, сумел собрать книги редких изданий. Г. Потанин писал, что чтение развило в Чокане «критические способности, приложением которых он удивлял нас как в области нравственных вопросов, так и в области восточной филологии»[1]. «Если бы Чокан имел в киргизском народе читающую среду,— отмечали знавшие его деятели культуры,— он мог стать гением своего народа и положить начало литературному возрождению своих единоплеменников»[2].

Но он прожил очень недолго, умер 30 лет от роду. За это короткое время Валиханов сумел написать ряд блестящих трудов по этнографии и географии, по общественно-политическим, религиоведческим и другим вопросам. Эти труды свидетельствуют, что их автор был глубоким и оригинальным мыслителем. В области науки он ставил перед собой обширную программу, но успел выполнить лишь ее незначительную часть. Для сбора материалов по различным отраслям знаний Ч. Валиханов «тщательно записывал предания, легенды и поэмы своего народа, изучал среднеазиатские наречия, дорогою ценою скупал древности, находимые туземцами в старых развалинах и могилах, с опасностью для жизни проникал в буддийские монастыри и доставал там редкие рукописи»[3].

Часть рукописей Ч. Валиханова была обработана им самим при жизни и опубликована друзьями после его смерти. Эти материалы заняли объемистый том (XXIV) в трудах Русского географического общества. Главные работы Ч. Валиханова — описание путешествия в Кашгар, а также статьи: «Следы шаманства у киргиз», «Записка о судебной реформе у киргиз Сибирского ведомства», его «Записка № 1», «Записка № 2» и другие, вошедшие в указанный однотомник (1904 г.).

[1] «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. XXIX, стр. XVIII.

[2] Там же, стр. XXXIV.

[3] «Отчет Русского географического общества за 1865 г.». СПб, 1866, стр. 10.

В изданный в 1947 г. в г. Алма-Ате сборник «Статьи. Переписка» Ч. Валиханова, составленный Х. Айдаровой, вошли отрывки из трудов просветителя, опубликованных до революции, и его переписка с друзьями. В 1958 г. вышли избранные произведения Ч. Валиханова в одном томе, объемом в 35 печатных листов. В 1961—1972 гг. АН КазССР было осуществлено академическое издание собрания его сочинений в пяти томах.

Задача исследователей состоит в том, чтобы глубоко и тщательно изучить это наследие, объективно раскрыть для современников все то, что внес Валиханов в науку.

В послевоенные годы творчество Валиханова привлекло внимание многих исследователей — историков, философов, филологов, юристов и других специалистов. О Валиханове написаны советскими учеными монографии и статьи. Его деятельность нашла оценку в учебниках, в «Истории Казахской ССР», в трудах по истории казахской литературы. Как мыслитель, Ч. Валиханов занял свое место в книгах по истории философии и в философской энциклопедии. В изучение жизни и деятельности Валиханова, его творчества внесли заметный вклад Х. Айдарова, написавшая первую книгу о выдающемся ученом и просветителе, А. Маргулан, С. Булатов и др.

В книге «Из истории общественной мысли Казахстана второй половины XIX века» (Алма-Ата, 1957) пишущий эти строки посвятил большой ее раздел рассмотрению философских, социологических и социально-экономических взглядов Ч. Валиханова. В последующие годы в изданных работах ряда исследователей получили дальнейшее освещение различные аспекты творческого наследия казахского ученого-просветителя. Среди них заслуживает внимания монография М. К. Илюсизова «Экономические воззрения Чокана Валиханова» (М., 1960).

Вместе с тем следует, по нашему мнению, критически рассмотреть некоторые ошибочные взгляды на оценку деятельности Ч. Валиханова.

В 1956 г. проф. С. Я. Булатов выступил в печати с особой точкой зрения относительно социально-политического содержания творчества просветителя[1]. Объясняя отрицательное отношение просветителя к судебной реформе в Казахстане в 60-х годах прошлого столетия, автор утверждал, что Чокан был социалистом, революционным демократом, что он,

[1] *С. Я. Булатов.* К вопросу о государственных и правовых воззрениях Чокана Валиханова. «Вестник АН КазССР», 1956, № 3.

подобно Чернышевскому, рассматривал «сохранение предпосылки перехода к формам социалистическим и коммунистическим»[1]. При этом проф. Булатов ссылался на следующее высказывание Ч. Валиханова: «Наконец, что всего важнее, формы нашего общественного развития находятся в том самом безыскусственном периоде, когда они представляют наибольшую аналогию с результатами высшего культурного развития. На этом основании все наши надежды на будущее»[2].

Эта мысль, безусловно, заслуживает внимания, но не вытекает из общего духа творчества Валиханова, не подкрепляется прямо или косвенно другими его рассуждениями аналогичного рода.

После ряда критических выступлений С. Я. Булатов больше не отстаивал выдвинутого им тезиса. Однако в 1965 г. его гипотеза была полностью взята под защиту[3]. Авторы исследования политических взглядов Ч. Валиханова фактически ничего нового не добавили к тому, что было высказано С. Я. Булатовым по рассматриваемому вопросу. Их утверждения построены исключительно на догадках, предположениях, умозрительных конструкциях. Почти две трети своей книги ее авторы уделяют различным сведениям о том, где Валиханов бывал, с кем общался, был знаком или имел дружественные связи, но эти подробные сведения, по существу, не определяют характера его политических воззрений. Надо отдать должное авторам в том, что они собрали много довольно интересных материалов о жизни и деятельности знакомых и друзей Валиханова. Но эти материалы явно недостаточны для доказательства главных тезисов книги. Очевидно, авторам не удалось достичь основных целей потому, что метод их исследования и логика рассуждений не вполне отвечают научным требованиям.

Поскольку свои выводы они строят не на базе достоверных источников, а на предположениях, подгоняемых к заранее выработанной схеме, в их исследованиях немало элементов субъективизма. Часто авторы рисуют Чокана таким, каким бы они желали его видеть, забывая подчас о необходимости строго соблюдать в исследовании принцип партийности. Например, освещение основных этапов формирования личности Валиханова, как социалиста и револю-

[1] *С. Я. Булатов.* К вопросу о государственных и правовых воззрениях Чокана Валиханова. «Вестник АН КазССР», 1956, № 3.

[2] Там же.

[3] *С. Зиманов, А. Атишев.* Политические взгляды Чокана Валиханова. Алма-Ата, 1965.

ционного демократа, авторы начинают с периода учебы Чокана в кадетском корпусе. По их мнению, чуть ли не с первых дней учебы Валиханову было свойственно «мыслить и действовать по-своему», «у него рано появились свои собственные взгляды на то, что «хорошо» и что «плохо». Такое раннее созревание мальчика они объясняют тем, что «домашнее воспитание юного Чокана в тех условиях было поставлено по своему великолепно»[1].

В таком воспитании приняли участие отец Чокана — Чингис, царский полковник, произведенный в достоинство дворянина Российской империи, его бабушка — Айганым, которая, по словам самих авторов, придерживалась консервативных взглядов, его дядя по матери Муса Чорманов, также имевший чин полковника. Эти лица, верой и правдой служившие царю, находившиеся во власти консервативных представлений, возможно, и создали «великолепные» семейные условия для воспитания Валиханова. Но в каком духе, вот в чем вопрос? И какие «первые искорки размышлений» (о которых пишут авторы) могло возбудить у мальчика это семейное окружение?

Затем в рассматриваемой книге идет утомительная характеристика большого числа преподавателей кадетского корпуса. При этом не упускается из виду даже учитель богословия А. И. Сулоцкий. Более того, о последнем пишется как о человеке, оказавшем положительное влияние на Валиханова. Не исключено, конечно, что этот богослов по-своему содействовал формированию атеиста Ч. Валиханова.

Читатель далее не может не недоумевать по поводу вывода, к которому приходят авторы. Двенадцатилетний Чокан, приехавший в корпус из родного дома уже с «первыми искорками размышлений», после общения с множеством революционно настроенных воспитателей, по мнению наших оппонентов, оканчивает учебу с таким результатом: «Словом, Чокан Валиханов и Григорий Потанин, как представители первой части кадетов, покинули стены корпуса, можно сказать, с *беспокойством в сердцах* (курсив мой.— *К. Б.*). В то же время они сохранили уважение к особе монарха» (стр. 80).

Чем же вызвано такое перевоплощение? Двенадцатилетний мальчик приехал в Омск уже с «искорками размышлений», а восемнадцатилетний выпускник кадетского корпуса

[1] *С. Зиманов, А. Атишев.* Политические взгляды Чокана Валиханова, стр. 56.

оказывается охвачен всего лишь чувствами «беспокойства в сердце», причем сохраняет «уважение к особе монарха». Выходит, что казахские султаны и бабушка — вдова хана сильнее повлияли на Чокана, чем передовые русские интеллигенты? По-видимому, авторы не предполагали, что из их рассуждений может последовать такой вывод, но тем не менее к нему привела их странная логика. Поэтому утверждение авторов о том, что «Чокан Валиханов был последовательным демократом», так как для него «было характерно отождествление идей социализма с демократизмом» (стр. 178), оказывается чисто декларативным, бездоказательным.

Такая точка зрения относительно сущности политических воззрений Валиханова несостоятельна. Ч. Валиханов велик тем, что он создал за свою короткую жизнь, и не нуждается ни в приукрашивании, ни в захваливании. Беспристрастное научное исследование его творчества является лучшим средством раскрытия выдающихся заслуг замечательного казахского ученого и философа.

Философские и социологические воззрения Чокана Валиханова.

Чокан Валиханов был прежде всего ученым-востоковедом, занимавшимся исследованием истории, географии, этнографии, лингвистики, искусства. У него не было трудов, посвященных специально проблемам философии, социологии и религии, т. е. мировоззрения вообще. Однако, занимаясь изучением различных сторон общественной жизни, он затрагивал также философские, религиозные, социальные вопросы. Толкование им этих проблем свидетельствует о глубине и оригинальности его мышления.

Разумеется, нельзя характеризовать философские или социальные взгляды Валиханова, опираясь только на отдельные цитаты, извлечения из разных его трудов. Для выяснения этой проблемы следует рассмотреть его научный метод, творчество в целом, а затем перейти к изучению отдельных работ ученого, которые могут иллюстрировать или раскрыть общий склад его мысли, характер его воззрений. Что показывают в этом отношении многочисленные научные исследования Валиханова, его различные записки, заметки, замечания и высказывания? Они свидетельствуют, во-первых, о том, что казахский просветитель полностью и без колебаний стоял на почве науки и был свободен от каких бы то ни было мистических взглядов. Он рассматривал мир таким, какой он есть, без привнесения извне чуждых

ему черт и свойств. Характер его суждений мировоззренческого порядка показывает, что философские взгляды Валиханова формировались под определяющим влиянием материалистической философской мысли России и атеизма революционных демократов. Изучение произведений прогрессивной русской литературы, ознакомление с трудами выдающихся западноевропейских мыслителей помогло Валиханову подняться до уровня передовых для своей эпохи философских воззрений.

Для определения сущности и характеристики философских взглядов Валиханова важное значение имеют прежде всего его труд «Следы шаманства у киргиз» и целый ряд его записок, теоретических выводов и высказываний по многим вопросам исследуемых им предметов.

«Следы шаманства у киргиз» выдвигается на первый план потому, что Валиханов, характеризуя шаманские верования, так или иначе касается мировоззренческих вопросов. В этой работе к объяснению религиозных представлений людей Валиханов подходит как мыслитель-материалист.

Религиозные представления шаманистов, поклоняющихся природным явлениям, Чокан Валиханов считает следствием, с одной стороны, придавленности невежественных людей стихийными силами природы, их бессилия объяснить сущность явлений окружающего мира, с другой — непонимания ими собственной, т. е. человеческой, природы.

Именно поэтому, утверждает Валиханов, «природа и человек, жизнь и смерть были предметами высочайшего удивления и были всегда преисполнены неисследимой тайны. Природа и человек! Скажите, что может быть чудеснее и таинственнее природы и человека? Необходимая потребность познать Вселенную с ее чудесами, вопрос о жизни и смерти и отношении человека к природе породили шаманство — обожание Вселенной или природы и духа умерших людей. Так младенчествующий человек был приведен к почитанию солнца, луны, звезд и всего того бесконечного, вечного и разнообразного, что мы называем природою или Вселенной»[1].

Здесь нетрудно заметить, что Валиханов воспринимает природу как объективную реальность, считает ее вечной и бесконечной. Вместе с тем религиозные представления людей он выводит из их потребности познать мир. Однако

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 471.

первобытные люди были неспособны воспринимать его положительно, а понимали фантастически, извращенно, что привело, по Валиханову, к почитанию и обожанию «вселенной или природы». Шаманист «удивлялся солнцу и поклонялся ему; увидел луну — и ей поклонился; он поклонялся всему в природе, где замечал присутствие этой неизъяснимой силы, вечной, как время, которую он назвал синим небом: Кок тенгри. Происхождение шаманства — это обожание природы вообще и в частности»[1].

Как видим, Валиханов подчеркивал связь природы, материального мира со временем. По его мнению, для шаманства природа так же вечна, как время.

Весьма примечателен тот факт, что взгляды Ч. Валиханова на религию близки к взглядам некоторых петрашевцев. В частности, сам Петрашевский писал: «При первом воззрении на мир человек во всем видит сверхъестественное: природа является божеством, или, лучше всякий предмет представляется жилищем божества,— всякое явление природы — непосредственным воздействием божества. Эти обоготворенные предметы, эти фетиши... окружают человека всюду: он сталкивается с ними на каждом шагу...

Отсюда прямо вытекает вера в предвещания: все бесконечные разнообразные природные предметы, от крика вороны до явления кометы... имеют источником это первобытное воззрение»[2].

Такое представление о действительности, по мнению Петрашевского, является результатом непонимания первобытными людьми законов природы. Отсюда их беспомощность перед ее стихийными силами, их страх перед этими силами, сознание своей зависимости от них, приписывание им сверхъестественных качеств, способностей. «...Ибо все недоступное младенческому уму его он бессознательно относит за пределы видимой природы и живописует себе божество сообразно с обстоятельствами...»[3],— писал Петрашевский.

Сходство взглядов Валиханова и Петрашевского по рассматриваемому вопросу проявляется как в содержании, так и в форме выражения. Если фетишизацию, обожествление явлений природы Петрашевский считал воображением «младенческого ума», то Валиханов связывает шаманские

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 471.

[2] «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев». М., 1953, стр. 307.

[3] Там же.

суеверия с миропониманием «младенчествующего» человека.

Шаманизм фетишизировал в равной степени природные явления и человека. Он почитал живого человека в лице шамана (баксы у казахов) и мертвого — в виде духа. Шаман выдавался за особую личность, якобы способную общаться с невидимыми духами. За баксы в казахских аулах выдавали себя разные шарлатаны, наживаясь на невежестве людей.

Характеризуя способ действия шаманов, бурятский ученый Д. Банзаров писал: «Сделавшись шаманом, он посвящается в тайны искусства действовать на умы народа, изучать слабую его сторону и для своих выгод не хочет открыть глаза толпе.

Как посвящаются шаманы, чему их учат наставники шаманы же, это их тайна, которую они не сообщают профанам»[1].

Ч. Валиханов внимательно изучал особенности шаманских верований в условиях Казахстана, описал многочисленные обряды этой религии, ее преломление в кочевом быте, ее переплетение с космологическими и мифологическими представлениями казахов. Хотя Валиханов пишет, что «шаман был и есть просто шарлатан», он выясняет причины почитания его простыми людьми. Для них «шаман — человек, одаренный волшебством и знанием, выше других, он поэт, музыкант, прорицатель и вместе с тем врач. Киргизы шамана называют бахши, что по-монгольски значит учитель, уйгуры бахшами называют своих грамотников, туркмены этим именем зовут своих певцов»[2]. Следовательно, в деятельности шаманов были и рациональные элементы, которые «завертывались» в оболочку мистической фразеологии и соответствующих действий, чтобы легче было обмануть народ. Причину различных заболеваний и недугов люди видели в злых духах или джинах. Они полагали, что изгнание из тела человека таких духов приводит к излечению больных и что этой способностью обладают только баксы. Их люди почитали, им фанатически верили. Вот как описывает действия баксы Валиханов.

«Впрочем, много еще таких, которые безусловно верят в сверхъестественность и божественность баксы. Духи... бы-

---

[1] «Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова». Под ред. Г. Н. Потанина. СПб, 1891, стр. 37.

[2] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 473.

вают... великие, средние и мелкие, отчего баксы... и их силы ...разные. Великие лечат всех больных... режут животы, помогают при родах, заставляя своего духа угнать албасты (женский злой дух.— *К. Б.*), гадают, призывая духа своего и г р о ю. Признаки большого баксы суть следующие: во время игры кладет саблю в живот, впускает до эфеса в горло, лижет раскаленное железо, бьет из всей силы себя в грудь топором, и все это сопровождается игрою на кобызе, инструменте, принадлежавшем аулие Коркуту»[1].

Далее Валиханов с материалистических позиций раскрывает гносеологические причины того, почему в шаманизме большое место занимает почитание живого человека в лице шамана и духа умерших. Суть этого явления в том, что первобытный человек не мог объяснить свои душевные, психологические способности. Для него другим после природы чудом был сам человек. «Эта душа, эти способности, этот дух мыслящий и пытливый, не есть ли очевидное присутствие божества, той неисследимой вечной с и л ы. Он поклонялся живому духу...— онгону»[2],— писал о шаманистах Ч. Валиханов.

Еще в домарксистском материализме утверждалось, что человек создал бога по своему образу и подобию. Валиханов в шаманском суеверном представлении также усматривает обожествление человека. Разумеется, в данном случае не «неисследимая вечная сила» предшествовала понятию божества. Наоборот, извращенное представление человека о самом себе, непонимание собственной природы породило в воображении первобытных людей понятие какой-то неизъяснимой «вечной силы»— божества. Несмотря на эту неточность выражения, материалистический характер взгляда Валиханова на мир несомненен, так как шаманизм, согласно ему, результат влияния природы на человека, его зависимости от нее. «Влияние природы в этой жизни на человека, особенно младенчествующего, слишком сильно, слишком деятельно,— пишет Валиханов,— и он должен был создать правила, которыми он руководствовался в отношении к таинственной природе, что делать и чего не делать. Вот происхождение тех обычаев и обрядов, которые мы называем теперь шаманским суеверием»[3].

Будучи серьезным мыслителем, Валиханов замечает

---

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 116.
[2] Там же, стр. 471.
[3] Там же, стр. 471—472.

противоречивость шаманских представлений и дает своеобразное толкование, подчеркивая их особенность: «Шаманство, с одной стороны, есть почитание природы вообще и в частности. Человек действует и живет под влиянием природы. В этом смысле шаманство представляет крайний материализм. С другой стороны, умирая, человек сам становится божеством — это крайний спиритуализм»[1].

Шаманство, конечно, не имеет ничего общего с материализмом. Казалось бы, оно признает первичность природы, ее влияние на человека, однако непомерно преувеличивает это природное влияние, фетишизирует, обожествляет его. В этом смысле Валиханов толкует его как «крайний материализм», т. е. взгляды, чрезмерно возвеличивающие воздействие материи на человека. Если спиритуализм, как разновидность идеализма, признает существование сверхъестественного духа, мистифицирует действительность, то шаманизм, почитая дух, вообще признает его воплощение в человеке. Это-то Валиханов и называл «крайним спиритуализмом». Но он не указал на то, что хотя данные «крайности» нельзя отождествлять, однако, в сущности они совпадают. Ибо обе они, будучи извращенным представлением действительности, в одинаковой мере служат основой идеализма.

В объяснении сущности религиозного мировоззрения Валиханов стоял в целом на просветительских позициях. Подобно домарксовским мыслителям, основными причинами религиозной веры он считал невежество, доверчивость, легкомыслие, обман. Говоря о хане Аблае, которому современники приписывали сверхъестественные свойства, Ч. Валиханов писал: «Обязанный своему возвышению только личным достоинствам, он умел заслужить уважение народа, легкомысленного и необузданного в своих страстях в такой степени, что уважение это имело какой-то мистический характер»[2].

Тем не менее в отдельных случаях, правда, недостаточно четко он указывал и на социальный смысл некоторых шаманских обрядов. Признавая существование духов умерших людей, шаманизм определял степень их почитания в зависимости от общественной роли личности покойников при жизни. «Люди великие, сильные были и всесильными, всемогущими онгонами, мелкие натуры становились и по смерти ничтожными духами. Чингисхан после смерти был

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 471.
[2] Там же, стр. 430.

почитаем как бог»[1],— писал Ч. Валиханов. Подобные его высказывания носят, повторяем, случайный характер. Идеалистический взгляд на историю не позволял Валиханову раскрыть социально-классовые истоки религиозного мировоззрения.

Материализм казахского мыслителя в понимании явлений природы обнаруживается не только в работе «Следы шаманства у киргиз», но и в ряде других его исследований.

Решительно отвергая ошибочное представление некоторых западноевропейских ученых о казахских кочевниках, как о «грубых и скотоподобных варварах», Ч. Валиханов подчеркивает их хорошие умственные способности и высокие моральные качества. Он обращает внимание ученых на поэтические дарования казахов, их способность быстро схватить сказанное, экспромтом сочинять стихи и песни. Он объясняет это влиянием на психику казахов своеобразия кочевого образа жизни. В этом отношении, как отмечает Валиханов, они не являются исключением. «Склонность к поэзии, особенно к импровизации, отличает все кочевые расы. Поэтический ум бедуинов и поэты-импровизаторы их хорошо знакомы европейцам. Все путешественники, посещавшие аравийские пустыни и шатры, писали с удивлением о голых мальчишках, которые на все вопросы выстреливали правильно сложенными, размеренными четырехстишиями. Такие же явления представляют и монголо-тюркские поколения»[2].

Хотя по способности к поэтической импровизации казахи, по мнению Валиханова, среди тюркоязычных народов «едва ли занимают не первое место», но они по ряду признаков поэтического искусства уступают арабам. Поэтические творения последних, благодаря «гиперболичности» и «фигуральности» языка, отличаются «обработанностью» и «эластичностью». Валиханов, как материалист, полагает, что общность условий жизни кочевников порождает и общность их психических черт. «Влияние ли беззаботной кочевой жизни или постоянное созерцание природы, всегда открытого звездного неба и беспредельных зеленых степей,— пишет Ч. Валиханов,— были причиною к поэтическому и умозрительному расположению духа этих степных кочевников — нам нет нужды знать: решение этого вопроса

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 473.
[2] Там же, стр. 390.

предоставляем ученым, наблюдающим природу, ее влияние на человека и следствия этого влияния»[1].

Здесь нет необходимости останавливаться на том, правильно или нет объясняет Ч. Валиханов причины поэтической одаренности кочевников. Научное обоснование этой проблемы требует специального рассмотрения. Нам важно лишь подчеркнуть, что в этом вопросе казахский просветитель исходит не из идеалистических, а из вполне материалистических факторов. Вообще в своих замечаниях и высказываниях по вопросам поэтического творчества, искусства, как и в суждениях о религии, рельефно выступают материалистические взгляды Ч. Валиханова на мир.

Эстетические воззрения казахского просветителя явно перекликаются со взглядами русских революционных демократов. Указывая на то, что народное творчество реалистически отражает жизнь, события определенной исторической эпохи, Н. А. Добролюбов в 1854 г. писал: «...на язык так много ложится черт истории и быта народного, произведения народной словесности заключают в себе столько исторических преданий, в них так отражается миросозерцание народа, его быт, степень его образованности, что необходимо будет касаться и этих предметов, настолько они выразились в народной словесности»[2].

Точка зрения Валиханова на искусство аналогична вышеприведенному рассуждению Добролюбова. Произведения искусства он рассматривает как духовное наследие, отражающее жизнь прошлых эпох и потому имеющее историческое значение. Согласно Ч. Валиханову, даже легенды, сказки, на первый взгляд фантастически отражающие действительность, в той или иной степени имеют под собой реальную основу. «Если поэтические сказания Гомера и предания,— пишет Ч. Валиханов,— имеют сколько-нибудь достоинство историческое; если всякое искаженное, баснословное предание имеет в основании своем происшествие и истину, то нет сомнения, что положительные и последовательные сказания киргиз, их образ жизни, обычаи и нравы современные, отражающие быт их предков и при сличении во всем согласные с историческими указаниями, могут иметь значение историческое»[3].

Конечно, в данном случае Ч. Валиханов выражается осторожно, с оговоркой «если», имея в виду, что не всякие

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 390.
[2] *Н. А. Добролюбов.* Полн. собр. соч., т. I, 1934, стр. 522.
[3] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 388.

произведения искусства могут правдиво отражать жизнь. Но относительно произведений народного искусства он допускает категоричность, утверждая, что они отражают жизнь и потому могут иметь значение исторических документов. «...Произведения чисто народного ума, обусловливающие чувствования, жизнь и прогресс всей массы общества... произведения, вылившиеся из уст всего народа как от лица одного существа, они не лишены как исторического, филологического, так и психологического интереса»[1],— отмечает Ч. Валиханов.

Здесь ярко проявляется материалистический подход казахского просветителя к предмету исследования, верное и глубокое понимание им сущности народного поэтического творчества. Последнее, по его мнению, не просто отражает те или иные события прошлого, оно может показать «полную картину прошедшей исторической и духовной жизни народа»[2].

Как известно, русские революционные демократы считали реалистические произведения искусства обобщенным, сконцентрированным, типическим обобщением различных сторон общественной жизни. И в этом вопросе Валиханов последовательно разделяет их точку зрения. Подтверждением этому служит его оценка киргизского народного эпоса «Манас»: «Манас»— есть энциклопедическое собрание всех киргизских мифов, сказок, преданий, приведенное к одному времени и сгруппированное около одного лица — богатыря Манаса... Образ жизни, обычаи, нравы, география, религиозные и медицинские познания киргизов и международные отношения их нашли себе выражение в этой огромной эпопее»[3].

Как уже отмечалось, многие рассуждения, выводы и заключения Валиханова характеризуют его как ученого-материалиста. Он рекомендует не принимать за достоверное то, что рассказывают люди, воспитанные «на фантастических сказках о Сулеймане, владетеле волшебного кольца; о Сейфуль-Мулике-царевиче, который был на острове Пери, добрых духов...»[4]. Он советует исследователям тщательно проверять собранные сведения, чтобы они «обращали более внимание на источники и старались бы о их точности».

---

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 388.
[2] Там же, стр. 391.
[3] Там же, стр. 420.
[4] Архив Ч. Валиханова, ф. 23, оп. 1, д. 4, л. 22 об.

Не только в принципах научного исследования вообще, но и в изучении общественно-исторического процесса, в частности, истории казахского народа, Валиханов также проявляет в ряде случаев материалистический подход. Он неоднократно ставит вопрос об этногенезе казахского народа, ссылается на отдельные исторические источники и признает недостаточность, неточность их сведений для определения периода образования казахской народности. Тем не менее проницательность Ч. Валиханова позволила ему сделать, хотя и предположительные, но, по существу, верные выводы относительно времени происхождения казахов (XV век)[1]. Но ввиду неисследованности проблемы Ч. Валиханов проявляет исключительную осторожность в своих выводах. Он заявляет: «Чрезвычайно трудно, почти невозможно, достоверно определить время начала самостоятельной, новой жизни этого союза, появления этого союза (имеется в виду союз племен, образовавший казахскую народность.— *К. Б.*), как независимо целого народа, хотя народное предание относительно этого пункта и представляет довольно точные показания, но все они не факты исторические. Народные предания всякой жизни, особенно предания исторические, чрезвычайно любопытны, не хочу сказать важны; в этом отношении предания киргиз занимают почетное место по своей чрезвычайной простоте, ясности и по отсутствию сверхъестественного и баснословного и во многом подтверждаются известиями Абульгази и особенно [Джами' ат-таварих], которая замечательна уже тем, что написана киргиз-кайсаком»[2].

Таким образом, работы Ч. Валиханова по вопросам искусства, истории, его замечания о принципах подбора материалов в научных исследованиях убедительно свидетельствуют о его материалистических позициях. Но отсутствие у него специальных философских работ не дает нам возможности показать более подробную и целостную картину его мировоззрения. Поэтому приходится ограничиваться анализом отдельных его мыслей, высказываний, разбросанных в различных трудах.

* * *

Валиханов был свободен от религиозных убеждений. Острая идеологическая борьба, решительное выступление

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 209.
[2] Там же, стр. 210.

революционно-демократической и материалистической мысли против всего реакционного и отжившего в России, смелое разоблачение религии, как идейной опоры самодержавного строя и всяких форм феодализма, которые имели место в середине прошлого века, помогли Валиханову стать не только материалистом, но и атеистом. Правда, при существовавших тогда социальных условиях казахский просветитель не имел возможности специально заняться развернутой критикой религиозного мировоззрения. Все же в своих научных записках, особенно по вопросам этнографии, географии и истории, Валиханов сумел высказать свое отношение к религии вообще, к мусульманским и шаманским верованиям в частности.

В борьбе против Валиханова его недоброжелатели жаловались властям на то, что он безбожник, а потому якобы морально испорченный человек. Русские чиновники, враждовавшие с Валихановым, писали о нем, что он не верует в бога и «с Магометом состоит в личной вражде»[1].

Нерелигиозность Валиханова, а отсюда и его отрицательное отношение к обычаям и обрядам, связанным с религией, ставило казахского просветителя в затруднительное положение во время его пребывания в родном ауле, в среде своих сородичей. Ч. Валиханов, как мог, старался убеждать близких в ложности религиозных предрассудков. Он вступал с ними в частые споры, раздражался, но видел, что старания его напрасны. В письме к А. Н. Майкову Ч. Валиханов с горечью писал: «Я вижу теперь, что трудно одному бороться со всеми, вижу, что истина, как бы она ни была светла, не может изгнать самых неверных заблуждений, когда она освящена временем, и особенно у киргиз, которые до сих пор держатся шаманства, примешивая к нему гомеопатическую дозу ислама. Основание этой религии, как известно, составляет благотворение умерших предков, через это все обычаи и предрассудки предков делаются для киргиз священными... На все свои убеждения и обычаи они находят готовый аргумент старины и думают, что правы. Я теперь сам начинаю избегать споров с ними,— это, как я заметил не раз, ставит меня же в смешное положение и возбуждает у них жалость, какую мы чувствуем при разговоре со слабоумными простаками»[2].

Валиханов видел, что религиозные предрассудки у каза-

[1] *Ч. Валиханов.* Статьи. Переписка. Алма-Ата, 1947, стр. 111.
[2] *Ч. Валиханов.* Избранные произведения. Алма-Ата, 1958, стр. 567.

хов не только духовно калечат людей, но и наносят ущерб умственному развитию народа, возводят препятствия на пути его просвещения, культурного прогресса. Он был свидетелем того, какой непосредственный вред причиняют людям эти предрассудки при заболеваниях и несчастных случаях. Возмущаясь невежественными обычаями, Валиханов писал: «А что делают киргизы с роженицами? Вследствие ли ранних и излишних половых наслаждений или по узости таза, что, вероятно, происходит от постоянной верховой езды, роды у киргизок бывают большей частью трудные. Киргизы же ненормальные роды приписывают злому наваждению духа и потому бьют, пугают рожениц, тянут им язык.

Понятно, что при таких диких понятиях и, наконец, при совершенном отсутствии акушерок и бабок много беременных женщин умирает от родов или побоев»[1].

Невежественные предрассудки, распространенные в народе, не раз ставили в неудобное положение самого Валиханова, как потомка «белой кости», считавшейся казахами священной и потому якобы обладающей способностью исцелять людей от недугов. Так, в «Дневнике поездки на Иссык-Куль» Валиханов отмечает, что киргизы, жившие в то время в этом районе, считали одну молодую женщину одержимой бесами и обратились к нему как потомку «белой кости» с просьбой, чтобы он бил плетью нещадно несчастную женщину и изгнал из нее джинов (бесов).

«Как я ни старался уверить просителей, что все это вздор, никаких бесов нет, что она больна, ее надо лечить не побоями, а душевным спокойствием, но все это было попусту. Киргизы с неудовольствием отошли, как бы подозревая меня в жестокости — человек одним ударом может изгнать бесов и не хочет»[2].

В своих исследованиях Валиханов поднимал важные вопросы о состоянии народного здравоохранения в крае, о распространенности среди населения разных заразных заболеваний, о плохой постановке властями медицинской службы, необходимости решительной борьбы с антисанитарией и невежеством. Он обращал внимание общественности на то, что в казахских аулах орудуют всякого рода «лекари», шарлатаны, проходимцы, «залечивающие» больных нередко насмерть.

---

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 528—529.
[2] Там же, стр. 259—260.

Как поборник науки и просвещения, как убежденный атеист, Валиханов решительно выступает против господствовавшего религиозного мировоззрения. Не имея возможности открыто разоблачать православную веру, Валиханов направляет острие своей критики против ислама. Он пишет уже не о частных случаях вреда, который наносит народу религиозность, а поднимает вопрос о роли религии, в частности, ислама в общественном развитии, отрицательном влиянии религиозного фанатизма на развитие науки, культуры и искусства. Религиозное мировоззрение в общественно-исторической и социальной плоскости Ч. Валиханов рассматривает на примере Средней Азии. Он сравнивает современное ему положение Средней Азии с тем периодом, когда относительно свободно развивалась наука, почитались и оберегались культурные ценности.

Однако в вопросе о том, что является главной причиной прогресса или застоя общественной жизни в тот или иной исторический период, Валиханов остался в рамках идеалистического понимания. Если для него, как просветителя, решающую роль в общественном развитии играет уровень знаний, просвещение, то религиозный фанатизм служит основным противодействующим прогрессу общества фактором. Он не смог научно вскрыть коренные причины «патологического кризиса» в общественном устройстве Средней Азии, заключавшиеся не в «бухарской инквизиции», как считал Валиханов, а в господстве определенных социально-экономических (именно: феодальных) отношений, явившихся материальными предпосылками этой «инквизиции».

Идеалистическое понимание Ч. Валихановым роли религии в общественной жизни заметно выступает в записке «Западный край Китайской империи и город Кульджа». Здесь проводится мысль, что Рим погиб вследствие его покорения варварами — фанатическими приверженцами христианства, в то время как римляне жили без веры. Завоеватели, пишет Ч. Валиханов, «видя развратный и безверный народ римский, глубоко возмущались душой, презирали все римское и языческое образование; несогласное с духом христианства, должно было непременно пасть»[1].

А вот Китай, по мнению Валиханова, несмотря на набеги варваров, избежал участи Рима, так как его завоеватели были веротерпимы. Захватив власть, они впоследствии растворились в китайском народе. «Если бы Китай был поко-

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. II, стр. 68.

рен народом мусульманским или христианским,— полагал Ч. Валиханов,— он пал бы, и вся всемирная глубокая его образованность или уничтожилась бы без следов, или пошла бы вперед, сделавшись только средством к новому возрождению»[1].

Новое возрождение опять-таки, по Ч. Валиханову, происходило бы под новым религиозным лозунгом.

Как идеалисту в понимании общественно-исторического процесса, просветителю чуждо представление о том, что та или иная форма культурного возрождения, происходящая даже под религиозным флагом, в конечном счете выражает материальные потребности развития общества.

Подчеркивая реакционную роль религии в общественном развитии и вред невежественных обычаев и предрассудков в практической жизни людей, Ч. Валиханов ставит вопрос о политике правительства в отношении религии. Как атеист, он не согласен с политикой поощрения ислама после присоединения Казахстана к России. Он отмечает, что казахи до российского подданства были мусульманами лишь номинально. А вот мероприятия властей по поддержанию ислама в крае, по мнению Валиханова, привели к укреплению позиций этой религии. Он с возмущением пишет: «Мусульманские законы никогда не были приняты киргизами и были введены в степь путем правительственной инициативы вместе с бюрократическими прелестями внешних приказов»[2]. Ч. Валиханов озабочен тем, что казахский народ все больше принимает «общемусульманский тип», а казахские баи и феодалы, зараженные религиозным фанатизмом, предпринимают паломничество в Мекку, запрещают своим женам выходить из юрт, вводят у себя даже гаремное затворничество; вместо былин народных они поют мусульманские апокрифы, устанавливают в быту те же порядки, которые распространены в странах мусульманского Востока. Возмущаясь политикой царизма, строившего мечети для казахов, Валиханов восклицает: что лучше? «Прежнее невежество, чуждое религиозной нетерпимости, или современное татарское просвещение»?[3], т. е. что же предпочтительнее: шаманизм или ислам.

Конечно, в такой постановке этот вопрос неправомерен. И та и другая вера, извращая, мистифицируя действитель-

---

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. II, стр. 69.
[2] Там же, т. I, стр. 518.
[3] Там же, стр. 414.

ность, в одинаковой степени играли реакционную роль в общественной жизни. Валиханов также неправ в своей попытке противопоставить татарских мулл среднеазиатским, отдавая предпочтение последним. По его мнению, «чем дальше от татар, тем менее в киргизах фанатизма, хотя тут они живут под влиянием среднеазиатских владений, которые мы привыкли считать гнездами изуверства. Мы думаем, что бухарские муллы менее опасны, чем татарские»[1].

Здесь Валиханов явно отступает от своих (уже приведенных выше) суждений о существе «бухарской инквизиции». В одной из научных записок, составленных им ранее, например, указывалось: «В противоположность жителям Западного Туркестана, славным на мусульманском Востоке своим фанатизмом, столица которых Бухара называется священным именем «неугасаемого светильника истинной веры» и которая в сущности есть притон, вертеп ханжей-улемов, ишанов-серебряников, спорящих в продолжение нескольких лет только о наружных обрядах веры, и которые из недр своих медресе изрыгают на всю территорию мусульманства мулл-изуверов вроде Мансура, кази-мулл и других в этом роде лицемеров»[2].

Эти выдержки из различных работ Ч. Валиханова, показывая в целом отрицательное его отношение к религии, его бескомпромиссный атеизм, свидетельствуют одновременно о противоречивости его позиций в оценке деятельности отдельных групп мусульманского духовенства. Конечно, проповедники религиозного культа могут различаться по своим политическим убеждениям. В истории известны имена отдельных церковников, выступавших против социальной несправедливости в защиту интересов трудящихся масс, однако подавляющее большинство духовенства всегда было на стороне реакционных правительств и эксплуататорских классов. Но эти различия в среде церковников зависят не от национальных или географических признаков, а носят классовый характер.

Отрицательное отношение Валиханова особенно к татарским муллам объясняется, по-видимому, влиянием на него официальной политики царского правительства, направленной на разъединение «инородцев», обвинявшего татар в стремлении к ассимиляции казахов. Посредством демагогических разглагольствований о происходящем якобы «отатаривании казахов», о спасении казахов от татарского

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I. стр. 414.
[2] Там же, т. II, стр. 33.

фанатизма царизм стремился вызвать у казахов и татар взаимную неприязнь и враждебность.

Но несмотря на исторически обусловленную ограниченность своего мировоззрения, Валиханов, однако, достаточно ясно понимал, что религиозный фанатизм, в какой бы форме он ни проявлялся, играет отрицательную роль в общественной жизни. «О вреде мусульманского изуверства и вообще всякого религиозного фанатизма на социальное развитие народов,— писал Ч. Валиханов,— после всего сказанного нами выше, мы считаем излишним распространяться. Известно, что и в Европе преобладание теологического духа проявлялось в народном развитии самым бедственным образом»[1].

Валиханов ненавидел «мусульманское изуверство» потому, что оно противодействовало просвещению народа, служило фактором, укрепляющим его невежество. Его огорчал тот факт, что «киргизы наши теперь более чуждаются русского просвещения и русского братства, чем прежде»[2]. Поэтому казахский просветитель считал ошибочным покровительство, оказываемое царизмом исламу в Казахстане. Он рекомендовал правительственным органам принять неотложные меры для приостановления деятельности реакционного мусульманского духовенства среди казахского населения и распространения в Казахстане русского образования путем открытия русских школ для обучения казахских детей.

Обеспокоенный судьбой родного края в связи с дальнейшим распространением религиозного фанатизма, атеист Ч. Валиханов предлагал ряд мер, которые, по его мнению, следовало провести в целях резкого ограничения деятельности мулл в Казахстане:

«1-е. Отделить Киргизскую степь от ведомства Оренбургского муфтия, как народ различествующий от татар по исповеданию веры, и назначить особого областного Ахуна, который бы состоял, подобно советнику от киргиз, при общем присутствии областного правления.

2-е. Утвердить в звании мулл только коренных киргиз или киргизских ходжей, если будут настоятельные просьбы о том со стороны народа.

3-е. Не назначать мулл более одного в округе, а должность указанных в волостях упразднить.

---

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. II, стр. 526.
[2] Там же.

4-е. Не дозволять ишанам и ходжам, приезжающим из Средней Азии, и татарским семинаристам жить в кочевьях киргиз без определенных занятий и иметь строгое наблюдение, дабы они не образовали между киргизами дервишеских и мистических обществ подобно тем, которые существуют теперь в Баян-Аульском и Каркаралинском округах»[1].

Все эти меры, направленные на запрещение деятельности среднеазиатских и татарских мулл в Казахстане, на ослабление влияния ислама в крае, имели, несомненно, прогрессивное значение. Однако Ч. Валиханов, как видно из выдвинутых им требований, проявил непоследовательность в борьбе против религиозных предрассудков, предлагая оставить на духовных должностях лиц из местного населения в случае его «настоятельных просьб». Скорее всего, эта оговорка объясняется тем, что Валиханов считался с необходимостью осторожных действий, чтобы слишком крутыми мерами не вызвать среди верующих недовольства.

Валиханов осуждал также действия царского правительства по распространению среди казахов и христианской веры. В частности, он писал: «Мы далеки от того, чтобы советовать русскому правительству вводить в степи христианство каким бы то ни было энергическим путем, точно также не предлагаем ему преследовать ислам, подобные крутые меры ведут всегда к противным результатам. Христианство, вводимое между инородцами сибирскими через наших миссионеров и священников, по свидетельству компетентных людей, идет крайне неуспешно, и — что всего важнее — оказывает на народ не совсем благодетельное влияние. Остяки убегают от православия в леса и так боятся проповедников русской веры, что скорее обращаются в ислам, чем в православие. Гонение придает преследуемой вере, как замечено не раз, еще больше энергии и жизненности»[2].

Валиханов сознавал, что неосторожные действия в этой области могут привести к результатам, обратным тем, какие ожидались. Несмотря на то, что он был представителем официальных властей, призванным осуществлять политику правящих кругов, он не соглашался с их действиями в религиозной сфере, выступал против насильственного насаждения какой бы то ни было религии и по этому поводу писал: «...мы просим и требуем, чтобы правительство не покрови-

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. II, стр. 528.
[2] Там же, стр. 526—527.

тельствовало религии, враждебной всякому знанию, и не вводило бы насильственно в степь теологических законов, основанных на страхе и побоях»[1].

Таким образом, материализм у Ч. Валиханова неотделим от атеизма. Ясно понимая консервативную роль религии в общественной жизни, Валиханов активно боролся против религиозного фанатизма, как врага науки и прогресса.

* * *

Будучи материалистом в понимании явлений природы и атеистом, Чокан Валиханов, как и все домарксовские мыслители, выступал идеалистом в своих взглядах на общественные явления. Об этом отчасти уже говорилось выше. Из различных замечаний, высказываний, заключений Валиханова по вопросам истории и современной ему социальной действительности видно, что общественный строй народов, по его мнению, определяется идеологическими явлениями. В своих научных записках о Кашгарии он писал: «На всем мусульманском Востоке Коран служит основанием учреждений гражданских; им определяются обычаи, законы и все отношения как общественные, так и международные, отчего управление и жизнь народов в мусульманских странах более или менее сходны»[2].

По утверждению Валиханова, господствующее религиозное мировоззрение в определенной форме накладывает свою печать на все стороны общественной жизни. Причину того, что доминирующее положение ислама позволяло духовенству активно вмешиваться в политическое управление Кашгарией, влиять на все сферы ее общественной жизни, Валиханов искал не в определенных социальных условиях, сложившихся в данной стране, а в невежестве народа, в его фанатической вере.

Правда, Ч. Валиханов признает, что в Кашгарии имеются и расхождения между общественно-политическими учреждениями и мусульманским духовенством, вследствие чего, говорит он, данные учреждения «потеряли религиозный характер». Причиной подобного расхождения он считал наличие в Кашгарии факторов, противодействовавших исламу. Более подробно речь об этом пойдет ниже.

Отмечая идеалистический характер взглядов у Валиханова на развитие общества, необходимо отметить в то же

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. II, стр. 527.
[2] Там же, стр. 337.

время его глубокие и оригинальные мысли по целому ряду вопросов общественной жизни. Они свидетельствуют о том, что казахский просветитель высоко поднялся над своими соотечественниками, в социальной теории стремился следовать за русскими революционными демократами и преодолеть ограниченность господствовавших представлений. Если в политических и административных вопросах, непосредственно связанных с практической жизнью, Валиханову трудно было выступать против сложившихся устоев и порядков, то когда речь шла о сугубо теоретических проблемах, прямо не ставящих на суд общественности существующий социальный строй, Валиханов явно следует по стопам передовых мыслителей России и обнаруживает материалистические тенденции в понимании общественной жизни.

В этом отношении большой интерес представляют вводная часть «Записки о судебной реформе у киргиз Сибирского ведомства», отдельные замечания о Кашгарии, а также переписка казахского просветителя с друзьями. Значение первого документа состоит в том, что здесь Валиханов, прежде чем изложить собственную точку зрения по существу вопроса, рассматривает проблему социальных реформ в общем плане, их роль и значение в общественной жизни. Хотя в рассуждениях о практических вопросах судоустройства в степи Валиханов допускает определенную непоследовательность, даже ошибки, то в общетеоретических суждениях его выводы представляют значительный интерес. Казахский просветитель считает правильным подходить к социальным реформам с точки зрения их назревшей необходимости с учетом особенностей общественно-исторического процесса, характера и взаимоотношений различных факторов общественной жизни. Придавая важное значение проведению общественных реформ и вместе с тем критикуя распространенные взгляды на этот счет, Валиханов писал: «Посему нет вопроса общественного, который был бы так всемогуще важен, как вопрос о народных реформах. Нет сомнения, что все законодатели и реформаторы имели и имеют в виду общественную пользу, но понятия о том, что п о л е з н о и что вредно для общественного развития в разные века были различные, и теперь между нами ходит много диких гипотез, которые по рутине и по привычке к прошлым преданиям принимаются многими на веру, как непреложные аксиомы, хотя науки ясно доказали их ошибочность и несостоятельность»[1].

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 495.

Таким образом, выступая горячим сторонником народных реформ, приносящих действительную пользу обществу, Валиханов отвергает всякое реформаторство, не опирающееся на реальные предпосылки. По его мнению, необходимы такие реформы, которые затрагивают «экономические и социальные» стороны общественной жизни. Ибо они прямо касаются «насущных нужд народа, а реформы политические допускаются как средства для проведения нужных экономических реформ, ибо каждый человек отдельно и все человечество коллективно стремится в развитии своем к одной конечной цели — к улучшению своего материального благосостояния, и в этом заключается так называемый прогресс»[1]. В этом высказывании заключены весьма плодотворные мысли. Экономические и социальные реформы, по мнению Валиханова, должны быть направлены на достижение действительного общественного прогресса, цель которого — улучшение материального благосостояния народа. А политические реформы, утверждает Валиханов, играют лишь подчиненную роль, т. е. служат средством достижения поставленной экономической цели.

Термин «реформа», употребляемый Валихановым, не следует понимать в чисто современном смысле этого слова. В 60-х годах прошлого века, когда писалась рассматриваемая работа Ч. Валиханова, с «реформой» связывалась надежда крестьянских масс на коренные социально-экономические преобразования страны, на ликвидацию крепостничества, на улучшение материального положения народа. Когда Ч. Валиханов называет полезными те реформы, которые способствуют улучшению быта человека, а вредными те, что мешают этому, он косвенно критикует царскую реформу 1861 г., не оправдавшую надежд крестьян. Такую мысль вполне можно допустить, так как статья написана казахским просветителем вскоре после реформы. То обстоятельство, что из сложного переплетения общественных отношений Ч. Валиханов выделяет в качестве наиболее важных «экономические и социальные», от которых зависит степень материального положения людей, выдвигает Ч. Валиханова в ряды передовых мыслителей России и Казахстана того времени.

Эта мысль Валиханова близка по содержанию к утверждению В. Г. Белинского по поводу роли материальных потребностей в развитии общества. Указывая на связь

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 495.

духовных явлений с материальными интересами, Белинский писал: «...но идеи не летают по воздуху; они расходятся по мере успехов коммуникации между обществами, а коммуникации требуют путей материальных. Отсюда великое нравственное значение, например, железных дорог, кроме их великого материального значения, как средств к усилению материального благосостояния обществ. Историк должен показать, что исходный пункт нравственного совершенства есть прежде всего материальная потребность, и материальная нужда есть великий рычаг нравственной деятельности»[1].

Выдающийся казахский ученый и просветитель Ч. Валиханов, подчеркивая значение социальных реформ в общественной жизни, считал, что подходить к ним нужно научно, с учетом конкретных исторических условий. Прежде чем провести реформу, следует изучить данную социальную среду, выяснить, действительно ли соответствует реформа нуждам и потребностям общества. «Всякая реформа, имеющая целью общественное благосостояние,— писал Чокан,— тогда только может достигнуть предположенной цели, не подвергаясь разным случайностям, когда известны общественные нужды и средства»[2].

Здесь проявляется материалистическая тенденция Валиханова в раскрытии сущности взаимоотношений различных общественных явлений. Эта тенденция выступает еще отчетливее, когда он считает ошибочным желание отдельных деятелей проводить общественные реформы, учитывая не нужды и потребности общества, а исходя из идеальных мотивов, из «излишней ревности к гуманным теориям»[3].

Потребности общества в реформах, по мнению Валиханова, зависят от уровня общественного развития, от образа жизни народов. Следовательно, в данном вопросе следует непременно соблюдать принцип дифференцированного подхода. Просветитель выдвигает эту социальную концепцию для того, чтобы обосновать свою точку зрения на подготавливавшиеся царским правительством реформы для казахской степи. «Россия в числе сыновей своих имеет немало народностей иноверческих и инородческих, которые ведут образ жизни диаметрально противоположный образу жизни коренного русского населения, и имеют нравы и обычаи,

---

[1] *В. Г. Белинский.* Полн. собр. соч., т. XII. М., 1926, стр. 465.
[2] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 495—496.
[3] Там же, стр. 496.

диаметрально противоположные нравам и обычаям русских славянского племени. Понятно, что преобразования, проектированные для христианского и оседлого русского населения, по вышеизложенным причинам, не принесут никакой пользы... если будут всецело применены к кочевым и бродячим инородцам Европейской и Азиатской России»[1],— писал Ч. Валиханов.

При этом он ссылается на исторические примеры, когда различные европейские правительства в целях «подавления свободного народного движения» навязывали народам насильственные реформы, «основанные на отвлеченных теориях», не имеющих никакого отношения к жизни стран, где проводились эти реформы. Нечто подобное он видит и в проведении царским правительством судебной реформы в Казахстане.

Валиханов считает ошибочным, что царские чиновники в целях выяснения народного мнения относительно реформы обратились не к трудящимся массам, а к «знатным киргизам». Просветитель понимает, что неграмотные массы не в состоянии разобраться в сути реформы и сознательно сформулировать свои интересы. «Не понимая самого себя и не имея никаких положительных сведений об окружающей его природе,— пишет Валиханов,— человек-дитя должен был в стремлении своем к улучшению идти ощупью подобно слепому, и, понятно, что он должен был больше ошибаться, принимая ложь за истину, вред за пользу. История представляет нам в этом отношении много поучительнейших примеров»[2].

Если простой народ казахской степи из-за культурной неразвитости не может выразить свои коренные интересы, а потому не подготовлен к правильной оценке содержания готовящейся реформы, то степные воротилы также не могут представлять народ. Ч. Валиханов высказывает весьма смелое и, по существу, глубоко правильное утверждение: «...интересы знатных и богатых людей, даже в обществах высокоцивилизованных, бывают большею частью враждебны интересам массы, большинства»[3]. Всех этих богатых и знатных казахский просветитель называет «привилегированным классом общества», мнение которого было ничем иным, как «отрицательным выражением истинных народных нужд».

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 494.
[2] Там же, стр. 495.
[3] Там же.

Это утверждение Валиханова, наряду с признанием им важной роли экономических и социальных факторов в общественной жизни, является крупной заслугой казахского ученого и просветителя и составляет ценнейшее приобретение общественной мысли Казахстана.

Однако Валиханов в целом верен своим просветительским идеалам, что подтверждается ходом дальнейших его рассуждений по рассматриваемому вопросу.

Если сам народ не может выразить своих насущных потребностей в силу невежества, а богачи даже враждебны его интересам, то каким образом можно выявить их (интересы) и кто это может сделать?

По мнению Ч. Валиханова, эту проблему можно разрешить лишь путем научного анализа. Такую работу, разумеется, может выполнить только просвещенный человек, ученый. Реформам должно предшествовать исследование общества. С этой точки зрения Валиханов считает общество определенным объектом изучения, о котором можно сделать соответствующее суждение после тщательного рассмотрения.

Далее он указывает, что при проведении реформы «условия племенного организма, среды, климата и почвы должны быть всегда на первом месте, ибо все человеческие побуждения и мотивы обусловливаются совокупным влиянием физических и социальных условий»[1]. К «физическим условиям» общества, как явствует из приведенной цитаты, Валиханов относит естественную среду, климат и почву, а под «социальными условиями» он подразумевает экономические и политические отношения, т. е. человеческие побуждения и мотивы действия он выводит из материальных факторов, хотя эта мысль и не выражена достаточно ясно.

Определяющим фактором в развитии общества, как учит марксизм-ленинизм, является способ производства материальных благ. Признание же Валихановым первостепенного значения также природных факторов показывает, что он здесь в какой-то мере сближался с точкой зрения сторонников географического направления в социологии. Влияние этой школы на Валиханова вполне правомерно. Будучи этнографом, географом, он интересовался произведениями французских и английских социологов, считавших, что географическая среда, климат, почва играют решающую

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 496.

роль в формировании характера людей, а через него — и в их общественном строе. В одном из писем А. Н. Майкову Чокан ссылается на одного из зачинателей географического направления — английского социолога Бокля. Выражая свое недоумение по поводу новых идейных взглядов Ф. М. Достоевского на так называемые народность и славянофильство, Валиханов замечает: «Ведь национальных качеств, как говорит Бокль, нет, а образование должно быть общечеловеческое. И оттенок народности оно получит само собою, под влиянием местности, под влиянием языка и нравов наших»[1].

Опираясь на мнение Бокля, Валиханов указывает на роль местности в формировании черт народности у населения. К этому можно еще добавить упомянутое выше высказывание просветителя относительно влияния беспредельных степей на поэтически умозрительное расположение духа степных кочевников[2].

Таким образом, не вызывает сомнения тот факт, что Валиханов испытывал влияние школы географического детерминизма, которая в своих теоретических выводах исходила из предпосылок, близких к материалистическим, и в сущности была противоположна религиозно-мистическим учениям об обществе. Однако необходимо отметить, что Валиханов подчеркивает важность для общественного прогресса не только географической среды, климата и почвы, но и социальных условий существования народов. При проведении общественных реформ он предлагает принимать в расчет прежде всего экономические интересы. Это свидетельствует о том, что в объяснении общественных явлений он сделал значительный шаг вперед по сравнению с социологами географического направления. Только отсталость общественно-политических условий, в которых протекала деятельность Валиханова, не позволила ему подняться до подлинно научного понимания общественных явлений.

Общественно-политические взгляды Чокана Валиханова так же, как и его философские воззрения, характеризуют казахского просветителя как прогрессивного деятеля и глубокого мыслителя. Правда, у него нет целостной системы социально-политических взглядов, как нет и завершенной системы воззрений в области философии и социологии. Однако в ряде его произведений содержатся многочислен-

[1] *Ч. Валиханов.* Избранные произведения, стр. 568.
[2] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 390—391.

ные высказывания по различным вопросам общественной жизни.

Для выяснения социально-политических взглядов Валиханова важное значение имеют его труды: «Записка о судебной реформе у киргиз Сибирского ведомства», «Западный край Китайской империи», «Очерк Джунгарии», «Записки о Кашгарии», «Народонаселение», «Промышленность и торговля», записка «О хлебопашестве», статьи об Аблае, о кочевках киргиз, переписка с друзьями, а также свидетельства дореволюционных авторов о воззрениях Валиханова.

Изучение этих источников показывает, что Ч. Валиханов, по своим социально-политическим убеждениям, примыкал к прогрессивному демократическому лагерю России, вместе с лучшими представителями русского народа горячо желал коренных преобразований в России, устранения общественной несправедливости.

Вместе с тем Ч. Валиханова волновали вопросы, касавшиеся судеб его родного народа, а также населения тех стран, по которым ему приходилось путешествовать. Несмотря на то, что в обстановке всеобщего невежества Ч. Валиханов сумел подняться до уровня выдающегося ученого и мыслителя, ему было чуждо пренебрежительное отношение к простым казахским труженикам. С уважением относился он к истории, культуре и традициям своего народа. Защищал его, как мог, от нападок царских чиновников, которые третировали казахов-кочевников как дикарей, видели в них разбойников, грабителей. Валиханов доказывал, что казахский народ — мирный, гуманный, талантливый.

Казахские буржуазные националисты в 1914 г. в ряде номеров своей газеты[1] подробно излагали биографию Ч. Валиханова, всячески изображая его своим идейным предшественником. Патриотизм Чокана националисты характеризовали односторонне, подчеркивая только то, что он любил «свою нацию». Недовольство Валиханова действиями генерала Черняева во время его похода на Ташкент и его разрыв с ним они рассматривали как доказательство того, что выдающийся ученый, мыслитель был защитником мусульман. В действительности же разрыв был вызван, как уже отмечалось, тем, что Валиханов, будучи гуманистом, осудил царского генерала за его жестокие действия по отношению к мирному населению. Как про-

[1] «Қазах», Оренбург, 1914, № 71, 73, 76, 77.

грессивный мыслитель, Валиханов хотел дружбы между казахским и русским народами, экономического и культурного развития Казахстана при поддержке и помощи России. По словам Н. Ядринцева, близко знавшего Валиханова, он «понимал окружающую русскую среду и готов был сродниться с ней на почве европейской цивилизации. Это был новый Коран его жизни»[1].

Вместе с лучшими представителями русского народа казахский просветитель мечтал об обновлении России и Казахстана. Он не мог мыслить о судьбе казахского народа вне России. Г. Потанин писал: «Чокан был киргизский патриот, в то же время он был и патриот русский, и если бы из киргизского народа было вызвано поболее Чоканов, связи той части киргизского народа, которая заправляет киргизской жизнью, с русским обществом были бы прочнее»[2].

Итак, по свидетельству современников, Ч. Валиханов желал сближения казахского народа с русским, приобщения казахов к передовой русской культуре. Каким же образом, по мнению казахского просветителя, можно было достигнуть этого практически?

Частичный ответ на вопрос дает «Некролог», написанный по поводу смерти Ч. Валиханова. Важной предпосылкой установления дружественных отношений между казахским и русским народами, как отмечается в «Некрологе», Валиханов считал ознакомление русских людей с бытом и культурой казахского народа. Таким образом, считал он, могут быть рассеяны распространенные среди части русской интеллигенции ошибочные представления о казахском народе и это будет способствовать взаимопониманию двух народов. В «Некрологе» писалось: «Ближайшее знакомство с киргизским народом, как справедливо думал Валиханов, много бы содействовало гуманизации взглядов на этот народ той русской массы, которая находилась с ним в непосредственных сношениях»[3].

Для достижения этой цели Валиханов упорно и неутомимо исследовал быт и культуру своего народа, собирал материалы по его истории, этнографии, искусству. Многочисленные записки ученого, излагающие содержание казахских

---

[1] «Записки Русского географического общества...», т. XXIX, стр. 37.

[2] *Г. Потанин.* В юрте последнего киргизского царевича. «Русское богатство», 1896, № 8, стр. 60—68.

[3] «Сибирский вестник». Иркутск, 1866, № 3, 8 января.

народных поэм, такие работы, как «Предания и легенды Большой Киргиз-Кайсакской орды», «Вооружения киргиз в древние времена и их военные доспехи», «Киргизское родословие», статьи о поэзии казахов и многие другие, были только началом той огромной работы, которую он намеревался проделать. Большая работа, начатая казахским просветителем почти с юношеских лет, была продиктована далеко не одной лишь научной любознательностью, а во многом целями общественно-политического характера.

Если великие русские революционные демократы использовали свою публицистическую и литературную деятельность для критики самодержавного строя и феодально-полицейских порядков и распространения в народе прогрессивно-демократических и революционных идей, то выдающийся казахский просветитель и мыслитель Ч. Валиханов направлял свою научную деятельность для выполнения благородной задачи духовного сближения казахского народа с русским, приобщения Казахстана к научно-техническим и культурным достижениям России и через нее — к мировой цивилизации.

Ч. Валиханов в своих научных записках неоднократно критиковал политику царского самодержавия, направленную на изоляцию Казахстана от науки и культуры и увековечения в нем отсталости и невежества. «Было время,— писал Валиханов,— когда русское правительство считало распространение европейского просвещения между некоторыми иноплеменными народами своими почему-то невыгодным для себя. По крайней мере, такой политики держалось оно и в отношении кавказских мусульман и киргиз. Горцы и киргизы не допускались в кадетских корпусах в специальные классы, где преподаются военные науки. Закон этот теперь отменен, следовательно, признан ложным... Только истинное знание дает спасительный дух сомнения, и только оно научает его ценить жизнь и материальное благосостояние»[1].

Валиханов решительно выступал против открытия в казахских аулах религиозных школ, возглавляемых татарскими муллами, и ходатайствовал перед правительственными органами за открытие русских школ[2]. Просветитель понимал, что в Казахстане имеются не только консервативные силы, заинтересованные в сохранении вековых обычаев

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 524—525.
[2] Там же, стр. 524.

и традиций, но и вырастает новое поколение, выступающее за прогресс родного края, за приобщение его к русской культуре. «В настоящее время,— писал он,— происходит незаметная, но сильная борьба старины с новизной: мусульманской, подражающей востоку, и русской»[1]. Ч. Валиханов был на стороне «новизны», всячески помогал ей, чтобы расчистить дорогу для распространения в Казахстане знаний и науки.

Важнейшая научная заслуга Валиханова в истории общественной мысли Казахстана состоит в том, что он первый среди казахских мыслителей отметил в обществе классовое деление людей и указал на то, что эксплуатация трудящихся порождена именно этим классовым делением. Так, по мнению Валиханова, «жители малой Бухарии, по их общественному положению и значению, разделяются на три класса: чиновников (беков), духовных (ахунов) и на простой народ (алван-каш). Первые два сословия освобождены от податей, а последние разделяются на горожан и земледельцев»[2].

Таким образом, Ч. Валиханов делит людей на классы по их общественному положению. Но в силу исторической ограниченности своего мировоззрения он не уяснил сущности классового деления, не увидел его основы, которую составляет экономическое положение людей. И все же заслуживает внимания то, что Валиханов выделил простой народ в самостоятельный класс, отделив его от угнетателей — беков и духовенства. При этом с беками отождествлялись богачи, которые преимущественно занимали административные должности. Далее просветитель подчеркнул противоположность интересов состоятельных людей и простого народа. «Дворянство отчуждено от народа интересами, привилегиями и происхождением,— писал Валиханов. — Следуя китайским церемониям, оно избегает связи с народом, который, хотя встречает его поклонами и унижением, но ненавидит бесконечно»[3].

Изучив политический строй Кашгарии, Ч. Валиханов пришел к выводу, что органы государственной власти в лице своих представителей далеки от народа, что они от начала до конца продажны и корыстолюбивы. Он показал, какими способами китайцы-колонизаторы, кашгарские беки и дворяне совместно угнетают простой народ и в каком

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 389.
[2] Там же, т. II, стр. 343.
[3] Там же.

бесправном и униженном положении тот находится. «Чиновники ничего не делают,— читаем у Валиханова,— получают жалованье от китайцев, поборы с туземцев, а народ трудится, чтобы уплатить законные налоги, насытить корыстолюбие китайцев и беков и чтобы не умереть с голоду»[1].

Когда очевидны классовая эксплуатация, угнетение трудящихся богачами, то не существует ни национального, ни религиозного, ни расового единения людей. Их разъединяют экономические интересы. Но они же способны и объединить людей различных наций, вер и рас. Ч. Валиханов, по-видимому, четко этого не сознавал. Но его суждения о взаимоотношениях между китайскими колонизаторами и местными беками и «дворянами» (как называет Валиханов кашгарских феодалов), с одной стороны, и трудящимися массами — с другой, фактически поддерживают это положение. По сообщению Ч. Валиханова, кашгарские чиновники стараются всячески подражать китайцам в ограблении своего народа, в жестокости и деспотизме; они усвоили, как пишет Чокан, «одни темные стороны китайской цивилизации»[2]. «Беки более китайцев притесняют своих единоверцев, налагают неправильные налоги, берут все даром, бьют на улице народ для показания своей власти. Туземцы, не заплатившие подать, подвергаются наказанию до тех пор, пока не найдут средства удовлетворить или бежать, вообще оговорки не принимаются»[3].

Ч. Валиханов с особой силой подчеркивает антагонизм между угнетенными трудящимися Кашгарии и ее правящей верхушкой, ненависть народа к эксплуататорам и их ставленникам. Эта ненависть, по мнению казахского просветителя, явилась неизбежным следствием порабощения масс и их политического бесправия.

Приведенные выше выдержки из научных записок Валиханова характеризуют его как мыслителя, критически относившегося к социальным отношениям, построенным на эксплуатации. Хотя он описывает факты как посторонний наблюдатель, но все его симпатии на стороне угнетенных, бесправных, униженных.

Будучи нелегальным посланцем царского правительства, Ч. Валиханов мог свободно излагать свои взгляды на об-

---

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. II, стр. 344.

[2] Там же, стр. 345.

[3] «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. XXIX. СПб, 1904, стр. 428—429.

щественно-политический строй в Кашгарии, но, как офицер русской армии, он был лишен этой возможности, когда дело касалось общественно-политических порядков в России и на ее национальных окраинах. Между тем Валиханову было ясно, что те же самые отношения господства и подчинения, беспощадная эксплуатация трудящихся имущими классами, то же политическое бесправие масс и произвол властей, то же объединение внешних и внутренних угнетателей, которые он наблюдал в Кашгарии, имели место и в России и на ее национальных окраинах. Вот почему высказывания Валиханова, касающиеся Кашгарии, имеют принципиальное значение для выяснения характера его социально-политических взглядов.

В своей географической и этнографической записке «Западный край Китайской империи и город Кульджа» Валиханов отмечал трудолюбие китайцев «до невероятия» и критиковал произвол и бесчинства властей. Он писал: «Поборы и злоупотребления превосходят границы. Что же касается до взяточничества, то китайцы не уступают в этом и самому персидскому шаху. Я имел случай удостовериться осязательно в китайском правосудии»[1].

Перед Валихановым не ставилась специальная задача исследования общественных порядков стран, по которым он путешествовал, выполняя задание русского правительства. Но как человек с демократическими убеждениями, он не мог молчать, когда оказывался свидетелем тех несправедливостей, беззакония, бесчеловечности, которые были глубоко чужды его взглядам, противны его устремлениям. Поэтому критические заметки Чокана являются отражением его личных переживаний и убеждений.

Если в Китае Ч. Валиханов не мог скрыть чувства жалости к тяжелой жизни крестьян, то, видя подобное положение у себя на родине, он также не мог молчать, хотя это было далеко небезопасно для него. Он неоднократно выражал недовольство существующим положением вещей, старался выступить в защиту угнетенных. Он писал: «С местными султанами и богачами из черной касты я также не лажу, потому что они дурно обращаются со своими бывшими рабами, которые теперь хотя и свободны, но живут у них, не зная как уйти.

Я требовал не раз, чтобы они платили им жалованье и чтобы обращались как с человеком, в противном случае

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. II, стр. 93.

грозил законом. Зато с пролетариатом степным я в большой дружбе и скоро сходимся»[1].

Однако в Казахстане в то время угнетенные массы были темны и забиты, не было той социальной силы, на которую мог бы опереться общественный деятель, страстно желавший прогресса своему народу. Поэтому Валиханов чувствовал себя на родине зачастую одиноким человеком, лишенным точки опоры. «Чувствую себя очень плохо как физически, так и нравственно. Во-первых, скука, во-вторых, беспрестанное раздражение от киргизских несообразностей, которые видеть должен каждый час, каждую минуту,— писал Валиханов Ф. М. Достоевскому в октябре 1862 г.— Впечатление от всего этого делается тем более невыносимым, что не видишь надежды, вернее, луча надежды когда-нибудь освободиться от гнета окружающей пустоты»[2].

Валиханов пытался добиться разрешения злободневных для казахского общества социально-политических проблем. Так, им был поставлен вопрос о введении в Казахстане прогрессивного налога, устанавливаемого в зависимости от размера богатства. «Неправилен с научной точки зрения и тягостен для народа кибиточный сбор, собираемый с зауральских киргиз,— писал Валиханов.

Хотя не выдерживает самой поверхностной критики, но некоторые наши пограничные администраторы по каким-то узким соображениям увлеклись им до того, что думали ввести подъемную и в нашу степь. Нет сомнения, что яса, платимый сибирскими киргизами по числу скота, есть единственно возможная и вполне правильная, по новейшим теориям налога, подать, которая может быть без отягощения наложена на кочевников»[1].

В своих докладных записках в официальные органы Валиханов настаивал, чтобы власти охраняли неприкосновенность личности, дорожили жизнью всех людей независимо от их происхождения и общественного положения, предлагал ввести строжайшее наказание за убийство человека. Он выступал против бесправия женщин, осуждал неравный брак и рекомендовал «предписать старшим султанам и управителям под страхом ответственности иметь строгое наблюдение, дабы киргизы не выдавали дочерей ранее

[1] *Ч. Валиханов.* Избранные произведения. Алма-Ата, 1958, стр. 568.
[2] Там же, стр. 562.
[3] «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. XXIV, стр. 179.

таких-то лет, дабы отцы не принуждали своих сыновей и дочерей вступать в супружество без личного их согласия»[1]. Вместе с тем Валиханов стоял за равенство супругов в семье, в качестве примера одобрительно отзывался о семейно-брачных правовых нормах кашгарцев. Будучи в Кашгарии, он наблюдал там почти полное отсутствие многоженства. Женщине предоставлена свобода действий по отношению к мужу, она «может оставить мужа, когда ей угодно»; «если жена желает развода, то не может взять ничего из дома, если же хочет разводиться муж, то он должен обеспечить ее существование»[2]. Ч. Валиханов выступал за равноправие женщины с мужчиной не только в быту, но и в общественной жизни. В связи с этим он, например, писал: «К числу хороших сторон жизни кашгарского народа надо отнести свободу женщин, которые участвуют во всех публичных собраниях и даже более: без них не может быть собрания меджилиса»[3].

О прогрессивно-демократическом характере общественно-политических взглядов Ч. Валиханова свидетельствуют также его различные замечания по вопросам административно-государственного управления казахской степью. Он стоял за то, чтобы ввести выборные начала в это дело. «Самый капитальный недостаток Оренбургского степного управления, конечно, заключается в том, что ордынские чиновники назначаются там не по выборам народа, а по усмотрению пограничного начальства. Право выбора своих властей, дарованное нам, среднеордынцам, есть такое право, которым мы не можем не дорожить, хотя пользуемся им теперь и дурно, и нечестно»[4].

Очевидно, Валиханов имел здесь в виду тот факт, что от этих «выборов» трудящиеся были фактически отстранены, избирались лишь состоятельные люди, причем наиболее богатые, те, кто имел возможность подкупать «избирателей», и их приспешники. Заняв таким путем административные должности, они использовали их в корыстных целях для собственного обогащения.

Вместе с тем Валиханов считал справедливым само право выборов властей, если оно используется по назначению. По его мнению, правильное применение принципа вы-

---

[1] «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. XXIV, стр. 177.

[2] *Ч. Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. II, стр. 348.

[3] Там же.

[4] Там же, стр. 33.

борности позволило бы избирать на соответствующие должности достойных людей. Суть трагедии в степном административном управлении, полагал Валиханов, состоит в том, что извращение права народа на выборы представителей власти приводит к избранию нечестных лиц, творящих произвол и беззакония.

Не представляя себе четко классовой природы современного ему социального строя и соответствующей этому строю административно-выборной системы, Ч. Валиханов ошибочно утверждал, что последнюю можно было бы использовать для борьбы с общественным злом, для облегчения участи народа. Он полагал, что образованность, культурность, честность правителя позволили бы ему успешно бороться с несправедливостью.

«Я думал как-то сделаться султаном,— писал Валиханов,— чтобы посвятить себя пользе соотечественников, защищать их от чиновников и от деспотизма богатых киргиз. При этом я думал более всего о том, чтобы примером своим показать своим землякам, как может быть для них полезен образованный султан-правитель»[1].

Но царские чиновники и местные феодалы, хорошо знавшие прогрессивно-демократические убеждения Ч. Валиханова, провалили его кандидатуру на «выборах». Они донесли вышестоящим властям, что Валиханов неверующий, «держится понятия о равенстве», и генерал-губернатор не утвердил его старшим султаном Атбасарского округа; на этот пост был избран его противник —«натуральный киргиз».

Этот случай помог Валиханову глубже осознать сущность колониальной политики царизма. Ему становится ясным, что царизму в своих колониях выгодно иметь дело не с образованными, а с невежественными людьми, чтобы легче эксплуатировать их народы[2]. Царская администрация, приходит к выводу Валиханов, проводит по отношению к так называемым инородцам политику национальной дискриминации. «А с инородцами в Сибири делают что хотят, только разве собаками не травят»[3],— с горечью писал Валиханов своим петербургским друзьям.

В начале 60-х годов Валиханов дает уже совершенно ясную оценку готовящейся судебной реформе, разработанной в интересах эксплуататорских классов. Разоблачая ее

[1] *Ч. Валиханов.* Избранные произведения, стр. 562.
[2] Там же, стр. 564.
[3] *Ч. Валиханов.* Статьи. Переписка. Алма-Ата, 1947, стр. 117—118.

именно антинародный характер, ученый-просветитель писал: «Только вследствие невнимательности, которая, надо сказать, в отношении нас, киргиз, вошла уже в привычки областного начальства, комитет, бывший при областном правлении, мог принять без всякой критической оценки мнения султанов, биев и других знатных киргиз за главное основание для своих работ и только по укоренившейся невнимательности мог утвердить в своем проекте те ненужные и вредные для большинства преобразования и изменения, которых добивался привилегированный класс киргизского народа и которых не хотел простой, или, как выражаются степные аристократы, «черный» киргизский народ»[1]. Слово «невнимательность» в отношении действий колониальной администрации Валиханов употребляет, явно соблюдая осторожность.

Таким образом, в «Записках о судебной реформе» социально-политические воззрения Ч. Валиханова приобретают более радикальный характер, а критика действий царских властей здесь становится более острой и бескомпромиссной.

Раскрывая социальную подоплеку всякого рода торгов и махинаций в среде различных групп степных воротил вокруг проекта судебной реформы, Валиханов отмечает: «После взаимных уступок дело при посредничестве старших султанов улаживалось таким образом, что бии не могли мешать управителям, управители — биям; а управители и бии — султанам. Почетные ордынцы — нечиновники — были на все согласны, ибо для них, для будущих кандидатов на все эти должности, того и нужно было, чтобы степные власти не мешали друг другу эксплуатировать простой народ»[2].

Валиханов, как видно из этого высказывания, называет вещи своими именами. Для него очевидно, что местные феодалы, выдававшие себя за «покровителей» и «защитников» простого народа, самочинно присвоившие себе право выступать от его имени,— это эксплуататоры, занятые только тем, чтобы строить личное благополучие на тяжком труде кочевников-скотоводов. Попытка Валиханова сорвать покрывало с патриархально-феодальных отношений в ауле, изображаемых представителями родовой знати в идиллических тонах, вскрыть угнетательскую сущность этих отношений

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 499.
[2] Там же, стр. 502.

имеет большое научно-теоретическое значение. Это уже не только политическое обвинение, предъявленное казахской феодальной верхушке, но и обличение царского самодержавия, «благословляющего» действия местных феодалов. Политический вывод Ч. Валиханова, по существу, дополняет его теоретические положения о значении материальных интересов в обществе, рассмотренные нами при анализе его социологических воззрений.

Однако необходимо отметить, что эти прогрессивные идеи казахского просветителя не доведены им до логического завершения. Проявляя определенную зрелость в общетеоретических вопросах, в оценке социальной природы феодальной верхушки и ее деятельности, Валиханов, как отмечалось выше, допускает непоследовательность, когда речь идет о практических вопросах судоустройства.

Его архаические формы, приспособленные к потребностям патриархально-феодального общества, кажутся Валиханову более приемлемыми и демократичными, чем бюрократическая русская система судопроизводства. Преимущества так называемого народного суда — суда биев — он видит в том, что судья никем не назначается, бием может быть всякий, кто имеет юридические знания и «ораторскую способность». Дела разбираются публично, с использованием посредничества честных людей и т. д. Но за внешне демократической процедурой судопроизводства в казахских аулах Ч. Валиханов не усмотрел истинной сущности суда биев, его классового содержания. На самом же деле доступность судейской должности при отсутствии в Казахстане утвержденных государством уголовного кодекса и порядков судоустройства, решение судебных дел на основе показаний, полученных под присягой, как раз и создавали благоприятные условия для судебного произвола и беззакония. Об этом свидетельствуют многочисленные выступления дореволюционной печати. Такое судоустройство в условиях патриархально-феодального общества служило для феодалов наиболее удобным средством осуществления своей воли. Хотя предложенная царским правительством новая система судопроизводства, построенная на принципах русского законодательства, также отвечала интересам богачей, что правильно подчеркнуто Валихановым, она все же была шагом вперед по сравнению с судом биев. Приобщаясь к экономической и политической жизни России, к системе ее законов, трудящиеся массы казахского аула начали бы лучше сознавать единство судеб и интересов всех угнетенных, что

ускорило бы процесс их объединения в общей борьбе против эксплуататорского строя.

Валиханов правильно указывал, что социальные реформы должны отражать потребности общества. Потребность казахского общества, как неоднократно отмечалось им, состояла в том, чтобы приобщиться к экономической и духовной жизни России и через нее — к мировой цивилизации. Но в данном случае ему казалось, что сохранение прежних судебных органов в Казахстане (правда, «до поры до времени»— по Валиханову) было бы пока более приемлемо для народа, чем новая избирательная система.

Между тем казахскому обществу невозможно было успешно двигаться по пути социально-экономического и культурного прогресса, не освободившись от своего «племенного организма» и не преобразовав тех «условий среды и стихии», в которых он прозябал веками. Ч. Валиханов как защитник интересов казахских трудящихся увидел в новой системе судопроизводства только то, что выгодно эксплуататорам, но не подметил, что в условиях Казахстана она все же имела прогрессивное значение.

В своих научных заметках Ч. Валиханов затрагивал многие жизненно важные проблемы экономической жизни края. Им, например, выдвинуты предложения, направленные на устранение отживших обычаев и предрассудков, наносивших ущерб интересам нормального ведения хозяйства и развитию производительных сил общества. Сохранение в казахском обществе таких явлений, как барымта, по твердому убеждению Валиханова, разрушительно действовало на казахское скотоводство. Как легкий способ обогащения, барымта исключала необходимость производства, требующего времени и труда, и, следовательно, приучала степняков к паразитизму, к лености, убивала всякую трудовую инициативу. Ее поэтому, согласно Валиханову, необходимо было решительно пресекать. Когда подобного рода «хищничество» в степи «смягчится под влиянием лучшего просвещения», «народ познает цену удобства и комфорта, тогда только, может быть, торговля примет другой оборот и множество рук, которые теперь не заняты ничем, кроме барымты, станут изыскивать другое средство к существованию»[1].

Конечно, для устранения барымты требовались не только соответствующие законы и просветительная работа, но прежде всего социально-экономические и политические пре-

[1] Архив Ч. Валиханова, ф. 23, оп. I, д. 6.

образования, которые бы изменили психологию людей, их нравы и обычаи. Однако Валиханов и здесь не вышел за рамки просветительства.

Ученый-просветитель живо интересовался состоянием и перспективами развития скотоводческого хозяйства казахов, думал о том, как избавить скот от периодически повторяющихся эпизоотий. Выход он видел в правильном использовании обширных земельных угодий для нужд скотоводства. Он считал неразумным существующий порядок землепользования, при котором одни аулы, имея богатые летние и осенние пастбища, были лишены удобных мест для проведения зимовки, а другие, наоборот, владея удобными зимними, не имели хороших летних пастбищ.

«На основании этих фактов можно думать, что разделение земель наших по округам и приурочивание летних и зимних пастбищных мест известным родам и личностям считать одною из главных причин, вредящих скотоводству,— писал Валиханов.— Теперь нужно из малого пространства земли извлекать наибольшую пользу, а это совершенно невозможно, пока скотоводство будет в киргизской степи единственным средством существования»[1].

Как видим, Ч. Валиханов считал нецелесообразным частное пользование пастбищными землями, поскольку оно препятствовало их рациональной эксплуатации, успешному развитию животноводства. Но эта его ценная мысль не доведена до логического конца, т. е. до объявления пастбищных земель общественной собственностью. Просветитель ограничился лишь предложением некоторых административных переустройств в отдельных округах и волостях, чтобы дать возможность скотоводам, страдавшим от непогоды, пользоваться удобными зимовками и естественными прикрытиями.

Итак, анализ произведений Валиханова, посвященных различным вопросам общественной жизни, показывает демократический характер его социально-политических убеждений, характеризует его как критика социальной несправедливости, как человека, упорно искавшего пути ее устранения.

Валиханов критиковал многие пороки господствовавшего общественного строя, разоблачал колониальную политику ограбления и национальной дискриминации. Но критический дух его воззрений не носит действенного, революционного

[1] *Ч. Валиханов.* Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 533.

характера. Критикуя ислам, атеист Валиханов призывал русские власти к активным действиям, направленным к пресечению деятельности реакционного мусульманского духовенства среди казахского населения. Но такой же решительности не доставало Ч. Валиханову в критике социально-политического строя. Осуждение социальной несправедливости чаще всего ограничивалось констатацией фактов, страдало созерцательностью, свойственной в целом домарксовским мыслителям. Это объясняется исторически обусловленной ограниченностью общественно-политических взглядов Валиханова, отсутствием в Казахстане того времени реальных предпосылок революционной борьбы против существовавшего строя.

* * *

Прогрессивное влияние России на казахскую степь выразилось не только в экономическом развитии края, но и в постепенном культурном его сближении с русским народом. Среди казахов появились европейски образованные личности, выступившие за распространение достижений русской науки и культуры на своей родине, за просвещение казахского народа. Среди них Чокан Валиханов был пионером, первым казахским ученым и вместе с тем первым просветителем, призывавшим свой народ к экономическому и культурному прогрессу по примеру России.

Своими научными исследованиями и практическими действиями Валиханов способствовал взаимопониманию и сближению казахов с русскими, восприятию своими соотечественниками прогрессивно-демократических идей России. В ряде случаев Валиханов поднялся в своих социально-политических, философских и экономических воззрениях до уровня передовой русской общественной мысли.

Однако первый казахский просветитель все же был сыном своей эпохи, воплотившим в себе ее сильные и слабые стороны, противоречия социальной действительности. Он общался не только с прогрессивными людьми России, но и жил в отсталом Казахстане, в условиях царской колонии, сковывавшей деятельность ученого-просветителя.

Невозможность реализации передовых демократических идей и применения своих способностей явилась личной трагедией Валиханова, погибшего в расцвете яркого дарования. Но при всем этом его мировоззрение характеризуется глубокой научностью и отчетливо выраженной демократической направленностью.

ГЛАВА V

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ ИДЕИ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ИБРАЯ АЛТЫНСАРИНА

Формирование мировоззрения и общественная деятельность. Ибрай Алтынсарин (1841—1889) был выдающимся казахским педагогом, поэтом, просветителем и мыслителем. Почти всю свою сознательную жизнь он посвятил делу просвещения своего народа. Подобно Валиханову, он пропагандировал среди казахов русскую науку и культуру и впервые предпринял практические шаги для достижения этой цели, выступив организатором русско-киргизских школ в Казахстане.

Деятельность Алтынсарина была тесно связана с общественными условиями, сложившимися в Казахстане после его присоединения к России. Под влиянием этих условий формировалось и его мировоззрение.

Если деятельность Валиханова, как отмечалось выше, протекала в 50-х — первой половине 60-х годов, когда в России развертывалась политическая и идеологическая борьба вокруг вопроса об отмене крепостного права, то деятельность Алтынсарина относится к 70-м — 80-м годам XIX в., когда в результате реформы 1861 г. стал быстро развиваться капитализм в России.

Алтынсарин родился в 1841 г. там, где ныне Затобольский район Кустанайской области. Этот район Казахстана был в числе тех, что раньше других приняли российское подданство.

Царизм, пожиная плоды своего покровительства в отношении ислама, который всячески противодействовал осуществлению его политики в казахской степи, начал принимать меры для исправления положения, для усиления русского влияния в крае. Стали открываться русско-киргизские

школы по подготовке кадров для местной колониальной администрации. В первую очередь в них принимались дети зажиточных казахов, готовых верно служить царскому правительству. В «Положении о школе для киргизских детей при Оренбургской пограничной комиссии, высочайше утвержденном 14 июня 1844 года», говорилось: «Воспитанники принимаются в школу исключительно из одних киргизов и преимущественно из таких, коих родители оказали услуги правительству или же известны по своей особенной оному преданности»[1].

В том же «Положении» указывалось, что «главная цель учреждения школы», кроме распространения между киргизами русского языка и некоторой грамотности, состоит в приготовлении способных людей к занятию мест письмоводителей (по пограничному управлению) при султанах-правителях и дистаночных начальниках в Орде, а также к исправлению и других должностей, в которые исключительно назначаются киргизы»[2].

В августе 1850 г. для казахских детей при Оренбургской пограничной комиссии была организована русско-киргизская школа, в которую был отдан на обучение 9-летний Ибрай. В то время родителей его уже не было в живых. Он воспитывался дедом — бием Балгожа, популярным в народе. По свидетельству современников, Балгожа относился к числу людей, «которые, независимо от материального богатства, обладали природным умом, добрым сердцем, правдивой душой и неподкупной честностью»[3].

Что касается политических убеждений Балгожа-бия, то из-за отсутствия каких-либо данных об этом трудно судить. Во всяком случае он принадлежал к влиятельной феодально-родовой знати новой ориентации, которая лояльно относилась к колониальной политике царизма и представители которой смотрели на обучение своих детей в русской школе, как на полезное и нужное дело. Этим можно объяснить тот факт, что Балгожа одним из первых привел своего внука в открывшуюся в Оренбурге русско-киргизскую школу.

Открытие школы было отмечено как крупное событие в жизни кочевников. Празднество, устроенное по этому случаю, собрало множество людей, сопровождалось скачками,

---

[1] *А. В. Васильев.* Исторический очерк русского образования в Тургайской области и современное его состояние. Оренбург, 1896, стр. 4.

[2] Там же.

[3] *А. Курманбаев.* Кого киргизы считают хорошим человеком? «Киргизская степная газета», 1894, № 26.

бегами, разными угощениями. Школа приспосабливалась к казахским обычаям, быту, религиозным обрядам. Ей было отведено лучшее помещение, созданы относительно благоприятные условия для работы. За 19 лет ее существования состоялось четыре выпуска. Всего окончили школу 48 человек. Даже такое небольшое количество выпускников по тому времени считалось значительным. В 1857 г. в числе первых 20 выпускников успешно окончил школу 16-летний Ибрай Алтынсарин. В школе произошло первое его знакомство с русской культурой, впервые узнал он имена ее виднейших представителей.

В годы учебы Алтынсарина в 1854 г. председателем Оренбургской пограничной комиссии был назначен В. В. Григорьев. Это был образованный человек, выпускник Петербургского университета и позже его профессор. В течение восьми лет, будучи председателем пограничной комиссии, В. В. Григорьев уделял серьезное внимание так называемому инородческому образованию.

После окончания школы в 1857 г. Алтынсарин получил назначение переводчиком при пограничной комиссии. Ближайшим помощником В. В. Григорьева здесь был Н. Ильминский, известный миссионер. Чтобы обеспечить успех своей проповеднической деятельности, Ильминский выезжал в казахские аулы, знакомился с жизнью кочевников, «основательно изучил быт и язык этого (казахского.— *К. Б.*) народа и оказался в состоянии издать киргизско-русский словарь и учебник русского языка для киргизских школ»[1].

Председателю пограничной комиссии и его помощнику пришлись по душе настойчивость, усердие, страстность, с которыми молодой Алтынсарин изучал русский язык, расширял свои знания. В. Григорьеву и Н. Ильминскому требовались люди из местного населения, вполне по-русски образованные, приобщившиеся к русской культуре. Поэтому они не жалели времени, занимаясь с Алтынсариным. В результате упорной работы Ибрай достиг серьезных успехов в самообразовании.

По инициативе Григорьева в Оренбургской области планировалось открытие нескольких русско-киргизских школ. К началу 1861 г. Алтынсарин был назначен учителем одной из таких школ при Оренбургской крепости. Но школы еще не было. Алтынсарин приложил немало усилий, чтобы ее

[1] *С. Чичерин.* Как началось дело просвещения восточных инородцев. «Журнал министерства народного образования», 1907, № 10, стр. 123.

открыть. В этот период он уже всерьез думал о просвещении своего народа, об экономическом и духовном развитии родного края при помощи и покровительстве России.

Когда Алтынсарин прибыл в крепость, ее комендантом был некий немецкий барон, малокультурный, необразованный, презиравший казахов, и, конечно, всячески препятствовавший открытию школы. Но вскоре на смену этому коменданту прибыл полковник Я. П. Яковлев, человек совсем иного склада. При нем дело Алтынсарина поправилось. Я. П. Яковлев стал помогать духовному росту молодого учителя, выписывал для него лучшие книги и журналы. О его благородной роли в жизни Алтынсарина говорилось в «Некрологе» по поводу кончины казахского просветителя: «Полковник Яковлев, добрый, прекрасный, истинно русский человек, имел на Алтынсарина особенно сильное и прекрасное влияние, как добрый отец на сына»[1].

Школу Алтынсарин открыл лишь в начале 1864 г., что явилось крупным событием в его жизни. Он горячо взялся за обучение детей, видя в этом начало реализации своих просветительских планов. 16 марта 1864 г. Алтынсарин писал Ильминскому: «8 января совершилось давно ожидаемое мною открытие школы и поступили в нее 14 киргизских мальчиков, славных, смыслящих. Как голодный волк за барана, взялся я горячо за учение детей, и, к крайнему моему удовольствию, мальчики эти в течение каких-нибудь трех месяцев выучились читать и даже писать по-русски и по-татарски[2]. Успехи Алтынсарина на педагогическом поприще привлекли к его школе внимание местных жителей. Стало расти количество родителей, желавших отдать своих детей в школу.

Алтынсарин в этот период знакомится с прогрессивными идеями выдающихся русских педагогов, особенно Ушинского, изучает произведения крупных русских писателей, представителей революционно-демократической мысли России.

В 1869 г. после образования Уральской и Тургайской областей в Казахстане с подчинением Оренбургскому генерал-губернаторству Алтынсарин с педагогической работы переходит на административную и становится помощником Тургайского уездного начальника Яковлева. Он же исполнял и обязанности уездного судьи. На этих должностях

---

[1] «Оренбургский листок», 1889, № 31.

[2] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине. Казань, 1895, стр. 35.

И. Алтынсарин работал в течение десяти лет, что дало ему возможность воочию убедиться в подлинной сущности органов местной власти, наблюдать их самоуправство и произвол, чинимый в степи. Алтынсарин видел, что большинству чиновников чужды понятия справедливости и долга, они стремились использовать служебное положение в корыстных интересах, для личного обогащения и выгоды. Поэтому Алтынсарин признавал, что «административные и служебные должности ему вовсе не по душе»[1], что его всегда интересовали дела учебные. Тем не менее годы службы в местном колониальном аппарате управления не прошли для Алтынсарина даром в смысле формирования его социально-политических взглядов и расширения кругозора.

В 70-х годах прошлого столетия после завершения присоединения Казахстана к России и подчинения значительной части Средней Азии царизм активизировал свою деятельность в целях полной колонизации этих окраин и рационального использования их природных ресурсов. В качестве составной части этих мероприятий был поднят вопрос о расширении сети школ в Казахстане, о введении в школах, где обучение проводилось на казахском языке, русского алфавита.

Но свою русификаторскую политику царское правительство проводило осторожно, под лозунгом просвещения народа. Необходимость введения русского алфавита мотивировалась тем, что татарский язык «портит природный киргизский язык», что казахов, не имеющих своей письменности, вполне удовлетворит русский алфавит без каких-либо изменений. Царские чиновники заявляли, что, предлагая эти меры, они якобы борются против «отатаривания» казахской степи, за чистоту родного языка казахов.

Конечно, введение в дореволюционное время в Казахстане русского алфавита было бы прогрессивным мероприятием. Оно облегчило бы изучение казахами русского языка, получение ими русской грамоты и, следовательно, распространение среди них знаний, культуры. Но царское правительство, намереваясь осуществить это мероприятие, рассматривало его как неотъемлемую часть программы русификации национальных окраин.

Для осуществления своих планов царизм счел целесообразным опереться на представителей местного населения,

---

[1] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине. Казань, 1895, стр. 39.

выступавших за расширение сети школ и развитие русско-казахского образования в Казахстане. Выбор местной колониальной администрации остановился на Ибрае Алтынсарине, проявившем уже свои особые склонности к просветительской деятельности. В его лице видели влиятельного среди казахов человека, выступавшего сторонником принятия своими соотечественниками русской письменности, горячего поклонника русской культуры.

В 1876 г. И. Алтынсарин был приглашен в Оренбург на совещание по вопросам народного образования и представлен министру просвещения графу Д. А. Толстому. Н. Ильминский, присутствовавший на этом совещании, предложил кандидатуру И. Алтынсарина на должность инспектора народных училищ. Здесь же Алтынсарин внес целый ряд конкретных предложений об открытии русско-киргизских школ и училищ и приспособлении их деятельности к условиям жизни кочевников.

В 1879 г. Алтынсарин, став инспектором народных училищ по Тургайской области, развернул кипучую деятельность по просвещению народа. Царское правительство на эти цели выделяло очень скромные средства и совсем мизерные суммы ассигновались на так называемое инородческое образование. Поэтому Алтынсарин, непрестанно разъезжая по аулам, убеждая людей в полезности образования, организовывал сбор средств с населения.

За время пребывания на должности инспектора народных училищ Алтынсарину удалось открыть четыре двухклассных училища, семь волостных школ, учительскую школу в Орске, ремесленное училище в Тургае и женскую школу в Иргизе. Но его не удовлетворял охваченный им контингент учащихся (всего 211 человек). Поэтому просветитель ставил вопрос перед властями об открытии школ во всех волостях. Алтынсарин учитывал перспективу развития казахского аула, был убежден, что в будущем кочевники перейдут к оседлости, и своей просветительской деятельностью всемерно содействовал культурному и хозяйственно-экономическому прогрессу казахского народа.

Занимаясь трудной организаторской работой в области просвещения, Алтынсарин одновременно приступил к не менее сложному делу — созданию учебника для детей, обучавшихся в русско-киргизских школах. В 1879 г. он издал «Киргизскую хрестоматию»— первый учебник на казахском языке с русским алфавитом.

Ибрай Алтынсарин не жалел энергии и здоровья для

развития дела народного просвещения. Изнурительная работа, связанная с постоянными разъездами, неурядицы в школьных делах, искусственно создаваемые царскими чиновниками и местными феодалами, надломили здоровье замечательного просветителя. Он скончался летом 1889 г. от воспаления легких. Вот что писал учитель одной из школ, созданных Алтынсариным. «Вся жизнь покойного Ивана Алексеевича (так звали Алтынсарина русские учителя и друзья.— *К. Б.*) за время моего пребывания в степи сосредоточилась на образовании своего любимого киргизского народа. Он зорко следил за течением народной жизни и глубоко понимал ее... Насколько глубоко и искренне заботился он о просвещении своего народа, это видно из разъездов его по всем почти уголкам области к влиятельным представителям киргиз, убеждая их установить большой покибиточный сбор в пользу образования киргиз; сам устраивал с той целью угощения для аксакалов киргизского народа»[1].

Деятельность Алтынсарина протекала в период после отмены крепостного права, когда уже развивались капиталистические отношения в России, когда и в Казахстане разрушалась хозяйственная замкнутость аулов, теснее становились экономические и духовные связи между казахским и русским народами, распространялись в крае идеи передовых людей России. Не удивительно, что в личной библиотеке Алтынсарина были, наряду с сочинениями выдающихся русских педагогов, собрания сочинений классиков русской литературы, произведения Чернышевского, Добролюбова, Белинского, а также некоторых наиболее известных западноевропейских писателей и мыслителей. Эти произведения, надо полагать, оказали благотворное влияние на формирование просветительских идей и демократических убеждений Алтынсарина.

Ибрай Алтынсарин общался со многими русскими людьми, в том числе и с представителями прогрессивной русской интеллигенции. По служебным делам ему приходилось часто встречаться с В. В. Григорьевым, Н. И. Ильминским, В. В. Катаринским, А. Е. Алекторовым, А. В. Васильевым и др. Они не были революционерами и демократами, но своей деятельностью в области просвещения объективно способствовали распространению русской культуры в Казахстане, проделали просветительную работу среди казахского населения вопреки реакционной политике царизма.

[1] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 386—387.

Особенно в близких отношениях находился И. Алтынсарин с Н. Ильминским, с которым постоянно переписывался. Из писем к последнему видно, что просветитель уважал его как человека отзывчивого и гуманного, всегда готового советом и делом прийти на помощь людям. В свою очередь Ильминский высоко ценил Алтынсарина. Однако по характеру мировоззрения и по тем целям, ради которых они трудились, эти люди не были единомышленниками. Ибрай Алтынсарин — просветитель угнетенного народа, выступавший за его прогресс, а Ильминский — представитель властей, миссионер, стремившийся обратить казахов в христиан и духовно закабалить их, чтобы сделать послушными царизму. А для этого необходимо было создать среди казахов духовные предпосылки, обучать их грамоте, подготовить к чтению православной литературы.

Если Алтынсарин хотел подлинного просвещения народа, переустройства всей его культурной жизни на прогрессивной основе, то Ильминский считал обучение казахов желательным лишь в том объеме, в каком это было необходимо для успешного проведения в жизнь различных мероприятий царских властей. Он в связи с этим писал: «Главное внимание должно быть обращено на то, чтобы эти молодые люди получили такое воспитание, чтобы они не чуждались своих соплеменников и охотно возвращались бы в степь и там распространяли бы полученные в школе сведения. Поэтому бесполезно давать этим молодым людям слишком высокое воспитание. Привлекать *киргиз* в наши средние учебные заведения даже вредно»[1].

Алтынсарин же стремился к приобщению своего народа к русской культуре, хотел «органически слить» родной край с Россией не путем распространения в нем христианской веры, крещения казахов, а путем развития у них «здравого рассудка», подъема культурного уровня народа.

Ильминский вначале не знал далеко идущих планов своего подопечного и потому оказывал ему всяческую поддержку. Алтынсарин же не мог не знать того, что интересует миссионера Ильминского, но он нуждался в поддержке влиятельных представителей царской администрации, чтобы успешно осуществлять свою просветительскую деятельность. Объективно получалось так, что культурно-просветительные цели властей в узких рамках временно совпадали со стремлением Алтынсарина просветить свой народ. Вот почему

[1] ЦГА МВД ТАССР, д. 92, арх. 12349, 1875, лл. 2—10.

его инспекторская деятельность в первый период вполне удовлетворяла начальство, которое было им довольно, давало его работе высокую оценку и отзывалось о нем одобрительно.

Но в последующий период, когда эта деятельность приняла более широкий размах, чем это предусматривалось властями, а его демократические стремления все чаще стали давать о себе знать, царские чиновники круто изменили свое отношение к просветителю. Они стали отзываться об Алтынсарине отрицательно, старались опорочить его в глазах общественности, искали повод, чтобы отстранить его от должности областного инспектора народных училищ. По поводу резко изменившегося к себе отношения чиновников Алтынсарин писал В. Катаринскому: «Грустное очень душевное настроение мое теперь, так как от тех же властей, от которых имею я право ожидать помощи и поощрения, заслуживаю в конце концов неустанное преследование всеми законными и даже незаконными путями. Что же после этого, где же справедливость?»[1].

Просвещение широких слоев казахского народа, во имя чего самоотверженно трудился И. Алтынсарин, противоречило целям и задачам колонизаторской политики царизма. Естественно поэтому, что деятельность просветителя уже не устраивала начальство. Преждевременная смерть Алтынсарина предупредила намечавшиеся против него репрессивные меры. Однако после смерти широко известного в степи инспектора народных училищ царские администраторы нашли более выгодным похвально отозваться о нем и его деятельности, он был признан «полезным слугой русского государства» и охарактеризован как сторонник политики царизма.

В последние годы своей жизни Алтынсарин работал в обстановке преследования и клеветы не только со стороны царских чиновников, но и со стороны реакционной казахской верхушки. Представлявшие ее феодалы враждебно относились ко всяким культурно-просветительным мероприятиям. Они выступали против обучения казахских детей в русско-киргизских школах, организованных И. Алтынсариным, распускали провокационные слухи, утверждая, что эти школы будто бы учат детей для того, чтобы их окрестить, обратить в христиан, а потом отдать в солдаты. Алтынсарин изображался как казах, «продавшийся русским», а его

[1] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 321.

дружба с Ильминским характеризовалась как средство, «чтобы получить чины, халаты и добиться высокого положения». Они же пустили слух о том, что после смерти Алтынсарина «нашли на его квартире целый сундук крестов»[1].

Но бескорыстная работа просветителя на пользу народа, его благородные идеи, честность и правдивость находили сочувствие и поддержку у трудящихся казахов. Среди простых людей он пользовался большим авторитетом. Опираясь в своей деятельности на поддержку народа, Алтынсарин настойчиво ставил перед колониальной администрацией вопрос о расширении сети русско-киргизских школ в казахских аулах.

Значение этих школ, по мнению Алтынсарина, состояло в том, что они должны были, во-первых, помочь казахскому населению освободиться от темноты и невежества; во-вторых, они призваны были выполнять в казахском ауле социальную роль: способствовать изучению и усвоению казахами русского языка и тем самым их сближению с русскими. Просветитель писал: «Киргизский народ только что начинает учиться, а потому и ученье его должно начаться прежде всего с азбуки, и этой азбукой для него должны служить начальные русско-киргизские училища... в видах устройства самого Правительства сближать друг к другу отдельные части Империи, необходимо, прежде всего, озаботиться, по мнению нашему, введением в киргизскую степь общеотеческого языка русского и русской грамоты, проводником которых вернее всех других могут служить только народные русско-киргизские училища, учрежденные в среде же самих киргиз»[2].

Это высказывание И. Алтынсарина чрезвычайно показательно. Его отношение к России, как к отечеству всех населяющих ее народов, свидетельствует о том, что лучшие представители казахского общества в условиях господства патриархально-феодальных отношений ясно видели и понимали значение великого прогрессивного влияния русского народа на национальности окраин. Алтынсарин стремился использовать создаваемые им школы для воспитания казахской молодежи в духе уважения к передовой культуре России, в духе признательности к ее народу.

Однако на этом пути просветителю предстояло преодо-

[1] «Шолпан». Ташкент, 1923, № 6-8, стр. 195.
[2] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 272.

леть не только открытое и скрытое сопротивление консервативных элементов казахского аула, но и прямое противодействие своих идейных противников — мусульманского духовенства. Ведь сам факт открытия русско-киргизских школ среди кочевников угрожал подорвать реакционное влияние ислама в степи. Алтынсарин считал свои школы «единственно наводящим и отражающим... орудием» в борьбе «с разными предрассудками, навеваемыми... соседними азиатскими племенами в форме духовно-нравственных учений»[1].

Конечно, в условиях эксплуататорского общественного строя с помощью только просвещения невозможно было одолеть религиозные предрассудки. Алтынсарин, естественно, не мог этого понять из-за идеалистического характера социальных воззрений.

В борьбе с мусульманским духовенством, противодействовавшим просвещению народа, Алтынсарин рассчитывал на некоторые благоприятствующие факторы. Он имел в виду, что значительная часть казахов не была заражена религиозным фанатизмом и только внешне соблюдала обряды ислама. Алтынсарин полагал, что ислам не успел еще глубоко укорениться в Казахстане, что казахи сохранили еще «здоровый взгляд на вещи». Русско-киргизские школы, считал просветитель, должны сохранять и развивать положительные качества народа, его «практические взгляды на вещи», на жизнь. Он подчеркивал, что народ пока «неиспорченный, его стремления не идут еще по указанной узкой (религиозной.— *К. Б.*) рамке и... в настоящее время, в пору начала возникновения... учебно-книжного дела, крайне нужны письменные руководства, практически полезные и научного характера, и что руководства эти должны быть составлены не на каком-либо непонятном, а на чисто киргизском языке»[2].

Таким руководством для учащихся и читающей казахской публики стала «Киргизская хрестоматия» (1879 г.).

Характерно, что И. Алтынсарин составил свой учебник, основываясь на педагогических принципах К. Д. Ушинского, Л. Н. Толстого и И. И. Паульсона. Большинство рассказов, помещенных в хрестоматии, он заимствовал из учебников этих выдающихся русских педагогов. Кроме того, в

[1] ЦГА КазССР, ф. 25, оп. I, д. 2283, лл. 183—185.
[2] ЦГА МВД ТАССР, ф. 968, арх. 84, 1881 г., лл. 90—97.

учебник вошли казахские переводы ряда басен И. А. Крылова.

«Киргизская хрестоматия» должна была готовить казахских учащихся к чтению литературы на русском языке. И. Алтынсарин писал: «Мы сочли за более удобное напечатать настоящую хрестоматию русскими буквами, чтобы она прямо соответствовала своей цели, т. е. служила непосредственным путеводителем к более ученым и общеполезным русским книгам, не противореча последним ни своим содержанием, ни алфавитом»[1]. Примечательно, что «Киргизская хрестоматия», по замыслу Алтынсарина, была не просто учебником, а преследовала более широкие цели: предназначалась в качестве книги «для народного чтения».

Создание Алтынсариным первого учебника на казахском языке стало большим событием в духовной жизни казахского народа. «Киргизская хрестоматия» явилась ярким выражением прогрессивных дум передовых представителей казахского народа, его стремления к восприятию русской науки и культуры. Считая написанный им учебник лишь началом большой работы, Алтынсарин выражал пожелание, чтобы одной книгой «дело не остановилось, а издавались бы и новые книги для народного чтения, направленные к практически полезной цели и умственному развитию родного нам народа»[2].

В своем учебнике просветитель направлял основной удар против религиозного фанатизма как главной духовной силы, тормозившей просвещение народа. Достижению этой цели были подчинены вся система обучения и учебная программа. И. Алтынсарин писал: «Школы — это главные пружины образования киргизов, а они, брошенные в Степь как попало, не могут приносить пользы; между тем на них, и в особенности на них, надежда; в них же и будущность киргизского народа. Пусть дадут хорошее образование в школах (т. е. относительно хорошее), пусть отличат кончивших курс какими-либо преимуществами, чтобы заманить в школы неразвитый народ, тогда несомненно увеличится, и весьма быстро, число учащихся, а последние, умножившись в Орде и пропитанные духом науки и здравого взгляда на вещи, повлияют и на весь народ»[3].

Под «хорошим образованием», как видно из высказыва-

---

[1] *Ибрай Алтынсарин.* Киргизская хрестоматия. Казань, 1879, стр. VI.
[2] Там же, стр. VII.
[3] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 229—230.

ния, понимается научный подход, материалистический, или (в выражении Алтынсарина) «здравый взгляд» на мир. То, что казахский народ не заражен религиозным фанатизмом, само по себе «представляет благодатную почву для образования»[1]. Но хотя духовная жизнь казахов полностью не была поражена исламом, она содержала немало элементов первобытных верований, в частности, шаманизма и, следовательно, так или иначе была отравлена религиозно-фантастическим представлением о действительности. Такие условия отнюдь не благоприятствовали распространению просвещения. «Благодатная почва» для образования народа коренилась не столько в сфере его духовной жизни, сколько в перспективе его исторического развития, в русле совместной жизни с русским народом. Эта почва могла быть создана только в процессе коренного переустройства социально-экономической и идеологической жизни народа, возможного лишь с победой социалистической революции.

Активная деятельность Алтынсарина на ниве народного образования в Казахстане, его призыв к овладению научными знаниями были обусловлены потребностями развития производительных сил казахского общества, порожденными прогрессивным влиянием на них России. Следует отметить, что при составлении учебной программы русско-киргизских школ Алтынсарин серьезно учитывал эти потребности. В одном из писем к Ильминскому он писал: «Мы с Василием Владимировичем (имеется в виду Катаринский.— *К. Б.*) постоянно и неуклонно настаивали и настаиваем на учреждении начальных русских школ в среде же киргиз и лучших из окончивших здесь направлять в такие практические заведения, где: 1) учат их учить других русскому языку и грамоте и 2) таким практическим занятиям, как выделка кожи, мыла, свеч, тканье из шерсти простых материалов, доставляемых скотоводством»[2].

Речь идет, таким образом, о промышленной переработке животноводческой продукции, что диктовалось сдвигами в хозяйственно-экономической жизни казахов рассматриваемого периода. В этой связи весьма показательно также соображение Алтынсарина, высказанное им в рапорте Тургайскому военному губернатору от 27 сентября 1884 г. Он подчеркивал, что изучение науки в отрыве от производственно-практической деятельности бесполезно. По его мне-

[1] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 246.
[2] Там же, стр. 275.

нию, общее образование следует рассматривать «как единственный способ к умственному и дальнейшему промышленному... развитию». Поэтому просветитель предлагал, наряду с преподаванием общеобразовательных предметов, давать учащимся «прикладные практические знания»[1].

Как уже отмечалось, просветительную работу среди населения Алтынсарин считал необходимым использовать как важнейшее средство преобразования быта казахов, их перехода от кочевого образа жизни к оседлости. Причем он отдавал себе отчет в том, что только искусственными мерами перестроить бытовой и хозяйственный строй жизни казахов будет невозможно. Для успеха этого дела народ должен быть поставлен в такие условия, которые убеждали бы его в превосходстве оседлой жизни, чтобы он начал переходить к этой жизни «естественным путем» без «внешних побуждений». Однако Алтынсарин не предлагал просто выжидать, когда это произойдет, а считал исключительно важным активно содействовать данному процессу посредством просвещения. В связи с этим он писал, что «в видах содействия к переходу в оседлую жизнь, к которой киргизы идут уже быстрыми шагами, предлагали учреждение двух, трех особых и только особых, ремесленных школ, где бы обучали плотнично-столярному делу»[2].

Идею об организации ремесленных училищ, содействующих переходу казахов к оседлости, И. Алтынсарин начал претворять в жизнь в бытность свою инспектором народных училищ. В 1883 г. 15 ноября в Тургае была открыта «Яковлевская ремесленная школа». Этот день просветитель назвал знаменательным в жизни казахского народа, положившим начало «реальному образованию киргиз». Хотя ремесленные школы были приспособлены к тогдашним производственным потребностям казахского общества, но в дальнейшем их развитии Алтынсарин видел важную предпосылку для достижения казахским народом таких же успехов, каких достиг в то время русский и другие народы в области науки и техники. При открытии ремесленной школы И. Алтынсарин говорил: «Об образовании детей должны заботиться и мы сами, ближайшие отцы наших детей, принося на этот предмет посильную лепту из своих средств, как это делают все русские и другие нации, достигшие уже посредством знания до устройства телеграфов, приносящих весть в какой-либо

[1] ЦГИА КазССР, ф. 25, оп. 7, д. 3760, лл. 1—7.
[2] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 275.

час из-за нескольких тысяч верст, паровых машин, возящих людей и тяжести без лошадей и верблюдов по 1000 верст в сутки»[1].

Алтынсарин желал, чтобы казахи учились не только в ремесленных школах, но и в средних и высших технических и сельскохозяйственных учебных заведениях. В своем письме к губернатору от 25 ноября 1888 г. он писал, что следует признать «полезным дать киргизам возможность получать и полезное образование в реальном училище, чтобы они, окончивши курс в этом училище, могли и далее продолжать образование по тому же направлению, например в Земледельской Академии, а затем могли стать уже руководителями и учителями народа по части сельскохозяйственно-технических наук и искусств»[2].

Эта идея Алтынсарина в условиях колониального Казахстана была утопичной. Если отдельным лицам из местного населения удавалось окончить среднее или высшее специальное учебное заведение, то они не находили объективных условий для приложения своих знаний и умений.

Все же Алтынсарин в этом направлении стремился сделать все, что мог. На занятиях в школах применялись наглядные пособия, ставились различные опыты по естественным наукам. На средства, собранные по инициативе Алтынсарина, были приобретены коллекции мер длины, тяжести, весы, барометры, микроскопы, компасы, электромагниты и т. д. Школы снабжались образцами производства и употребления льна, хлопка, шерсти, шелка, кожи, писчей бумаги, стекла[3].

Стремясь убедить широкие слои населения, особенно молодежь, в полезности и необходимости получения образования в русско-киргизских школах, Алтынсарин с первых страниц «Киргизской хрестоматии» обращается к молодым людям с призывом овладевать знаниями. Популярно и с увлечением рассказывает он соотечественникам об огромном значении науки и техники в общественной жизни, о их роли в облегчении человеческого труда, о тех чудесах, которые могут творить люди, применяя на практике различные машины и приборы.

В вводной части «Киргизской хрестоматии» Алтынсарин в стихах разъяснял, что удел неграмотных — блуждать

[1] «Яковлевское училище в г. Тургае». «Оренбургский листок», 1884, № 5, 29 января.

[2] ЦГИА КазССР, ф. 25, оп. I, д. 3760, лл. 206—212.

[3] ЦГА КазССР, ф. 25, оп. I, д. 2283, лл. 158—168.

в потемках, действовать вслепую. По словам просветителя, невежды лишены разума и неспособны к серьезным делам. Всяческого уважения заслуживают те люди, которые овладели наукой и умеют пользоваться ее благами. Наука раскрывает людям глаза на мир, неизмеримо расширяет их мысленный горизонт.

Свои страстные призывы к учению просветитель стремился подкрепить воздействием на патриотические чувства казахской молодежи. Он обращал ее внимание на то, что казахский народ отстал в научном и техническом отношениях, что следует покончить с беспечностью, инертностью, взяться за учебу, овладевать знаниями, содействовать ликвидации отсталости родной страны, догнать культурные народы и вступить с ними в состязание.

При кочевом образе жизни и экстенсивном скотоводстве хозяйство казахов полностью зависело от капризов природы. Стихийное бедствие могло их постигнуть внезапно и лишить скота, составлявшего их единственное богатство. И. Алтынсарин считал, что просвещение может заменить богатство. По его мнению, «при лишении богатств знание служит нам опорой»[1].

Таким образом, просветитель возвышал роль науки, знаний в практической жизни человека, пытался убедить своих современников в полезности, даже в жизненной необходимости изучения науки. Просветительные идеи Алтынсарина для своего времени были, несомненно, плодотворными. Но при попытке воплотить их в жизнь он испытывал огромные трудности, наталкивался на непреодолимые препятствия.

Трудности развертывания сети школ в аулах объяснялись не только отрицательным отношением к этому местных властей и консерватизмом части населения, но и отсутствием необходимой материальной базы для организации школ, недостатком учителей, способных и желающих работать в казахских кочевьях. Сознавая все это, Алтынсарин писал:

«На нашу долю теперь выпало самое тяжелое, ответственное время, когда все надо еще создавать, вводить эти нововведения в темную среду и освещать ее, насколько хватит у нас сил и умения. От хорошей постановки дела в начале будут зависеть и последствия. Всего тяжелее, оказывается, создать школы, не имея никаких готовых ма-

[1] *И. Алтынсарин.* Киргизская хрестоматия, стр. XV.

тернальных сил. Вот и таскаюсь я по степям, выпрашивая деньги у обществ и разных общественных, уездных и областных властей»[1].

Средств, выделяемых властями, не хватало для удовлетворения нужд школ. Алтынсарин, как уже говорилось выше, сам с разрешения этих властей организовывал сбор денег с населения. Он доказывал официальным органам и влиятельным лицам в казахской степи неотложность и чрезвычайную важность этих мероприятий для будущности казахского народа. В противном случае, утверждал он, может быть упущено время для направления казахского общества по пути, «ведущему к нравственному и общественному развитию этого способного и со здравым умом народа»[2].

Благодаря энергичным действиям Алтынсарина, его упорству, настойчивости, он сумел сделать многое. Даже когда в 1883 г. казахов, проживавших в Оренбургской губернии, постигло тяжелое стихийное бедствие, население отозвалось на призывы Алтынсарина[3].

Немало трудностей было связано с тем, что многие юноши, выросшие в аульной среде, оказывались непривычными к учебе в стационарных условиях и, не успев пройти полный курс обучения, нередко покидали школы и возвращались в свои аулы. Алтынсарина очень беспокоило такое положение, и он принимал различные меры, чтобы пресечь это зло.

Не всегда удавалось просветителю использовать собранные средства по назначению, так как власти чинили всякого рода препятствия открытию новых школ. Огорченный поведением чиновников, мешавших под разными предлогами развитию школьного дела, Алтынсарин писал: «Грустно иногда бывает, как подумаешь о несочувственном отношении к делу образованных-то людей. Мы в этом случае представляемся иногда сиротою, нуждающейся в теплом слове»[4].

Но там, где Алтынсарину удавалось открыть школу, в жизнь окружающего населения вносились новые элементы, создавалась другая атмосфера. Открытие школы превращалось в настоящий праздник, порождало дух взаимопонимания, сближало русское и местное население. Вот

[1] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 243.
[2] ЦГА КазССР, ф. 25, оп. I, д. 2283, лл. 183—185.
[3] См.: «Оренбургский листок», 1883, № 49.
[4] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 246.

что писала газета «Оренбургский листок» по поводу вечера в Тургае в честь открытия ремесленного училища:

«Заиграла музыка и начались в соседней комнате тосты... Такого веселого и искренне дружеского веселья киргизов и русских, совершенно соединившихся в этот раз в одну семью, не только в Тургае, но, полагаем, и во всех степных уездах давно не видывали. Публика, собравшаяся в 11 часов утра, за братскими беседами провела в школе до 8 часов вечера и разошлась поздно ночью»[1].

В своей педагогической деятельности И. Алтынсарин опирался на опыт лучших представителей русской педагогической мысли. Он доказывал, что успех обучения зависит от организации учебного процесса, от подбора учителей, от их профессионального мастерства. Высоко оценивая роль педагога в школе, просветитель отвергал укоренившееся мнение о том, что неудовлетворительная учеба обусловлена якобы непонятливостью, тупостью, неспособностью обучающихся. Он отстаивал идею о том, что всякий нормальный ребенок при умелой постановке учебного дела способен понимать изучаемое, развивать свои умственные способности.

Казахский просветитель разъяснял учителям, что они, работая в русско-киргизских школах, выполняют благородное дело, что они имеют дело с детьми, обучение которых требует упорной, терпеливой работы. Учитель, утверждал Алтынсарин, «должен... обращаться с детьми кротко, не раздражительно, терпеливо и объяснять каждый предмет охотно и простым языком, без вычурных фраз и ненужных терминов»[2].

Одновременно И. Алтынсарин проявлял отеческую заботу о школьных наставниках. За его постоянное к ним внимание, за безграничную преданность делу просвещения учителя относились к инспектору народных училищ с глубочайшим уважением. «Как инспектор-педагог, он был весьма деятельный, полезный человек,— писал один из русских учителей.— Как начальник (над учителями) он, мне кажется, никем незаменим; это был искренний друг, любящий своих учителей; он умел обходиться по-товарищески; умел в своих задушевных беседах с учителями соединить приятное с полезным... Как человек, он был прекрасный,

---

[1] «Оренбургский листок», 1884, № 5.

[2] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 374.

добрый, честный, справедливый, вместе с тем общительный, веселый»[1].

Организация Алтынсариным русско-киргизских школ, создание первого учебника на казахском языке, распространение в казахских аулах русской литературы — все это знаменовало собой начало обновления духовной жизни казахского народа, вызванное благотворным влиянием на его развитие русской культуры. В восприятии казахами лучших ее достижений выдающийся просветитель видел залог счастливого будущего Казахстана — своего родного края, который он считал неотъемлемой частью России.

Общественно-политические взгляды. Современники справедливо писали об Алтынсарине, что он был полон «любви к своему бедному народу». Об этом свидетельствуют произведения просветителя, в которых он выступал против несправедливости, притеснений, беззакония. Но свое критическое отношение к различным сторонам социально-политической системы Алтынсарин, естественно, не мог открыто высказывать на страницах печати. Только в частных письмах и отчасти в «Киргизской хрестоматии» он в той или иной степени изложил свои суждения о тех отрицательных явлениях действительности, с которыми повседневно сталкивался, занимая различные должности в местном административном аппарате.

«По делу службы я имею частое столкновение с киргизами, из числа коих есть здесь и родные мои,— писал И. Алтынсарин.— Знаю о них очень много и очень многих из них ненавижу. В тайной немилости моей находятся должностные лица в Орде. Они бесчеловечно, бессовестно грабят и обирают киргиз — бедных, беззащитных баранов, без сопротивления отдающихся в жертву волкам; не мое дело, но горько, очень горько мне делается, когда я посмотрю на них»[2].

Ибрай Алтынсарин вырос в гуще народа, был свидетелем многих картин безотрадной его жизни и каждый раз убеждался в том, что феодалы не питают жалости к неимущим своим соотечественникам. Поэтому Алтынсарин советует:

А ты, безропотный бедняк,
Ты к баю не ходи,

---

[1] Из письма учителя В. Левшина к Н. Ильминскому, 2 августа 1884 г. ЦГА ТАССР, ф. 968, арх. № 128, лл. 9—10.

[2] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 225.

Тебя поднимет он на смех,
А помощи не жди[1].

В «Киргизской хрестоматии» помещены стихи и рассказы, проникнутые демократическими, гуманистическими идеями. В них просветитель стремится привить учащимся чувства уважения к трудовому народу, воспитать их в духе справедливости, честности и правдивости.

И. Алтынсарин в отличие от Валиханова жил в период, когда административно-судебная реформа царизма (1868 г.) действовала всюду, обнаруживая воочию свое социально-классовое содержание. В этом отношении показательны стихи в «Киргизской хрестоматии», разоблачающие продажность судов. Адресуя их своим питомцам в русско-киргизских школах, он писал:

Когда стоишь перед судьей,
Знай — это не защитник твой,
Что скажет правду смело;
Лишь взятка сможет все решить,
Твой скот поможет завершить
Благополучно дело[2].

Разоблачая феодалов, баев, биев, Алтынсарин показал их как злейших врагов трудящихся, погрязших в стяжательстве и корыстолюбии.

Казахский просветитель мечтал образовать свой народ, поднять его до уровня русского народа. Его идеалом были экономические и культурные достижения России. В ранний период своей просветительской деятельности Алтынсарин даже полагал, что царское правительство в Казахстане бескорыстно выполняет цивилизаторскую роль. Когда чиновники административного аппарата содействовали открытию школ, он ошибочно полагал, что они тем самым выполняют возложенную на них правительством миссию учить и воспитывать казахский народ, направлять его по пути прогресса.

Но, работая инспектором и постоянно сталкиваясь с представителями колониальной администрации, И. Алтынсарин начал сознавать, как далеки от истины были эти его первоначальные представления. Он все более убеждался в том, что власти не одобряют размаха его просветительской деятельности. Поэтому не только к казахским феодалам, но и к царской администрации Алтынсарин стал относиться критически.

---

[1] *И. Алтынсарин.* Киргизская хрестоматия, стр. 98.
[2] Там же.

«Я надеялся только ранее, что в случае необходимости меня поддержит само начальство, так как мои личные убеждения и действия совершенно согласуются с видами правительства, но, кажется, не всегда возможно и на это рассчитывать.

Но пусть творится воля божья, я не отступлюсь от коренных своих убеждений и стремления быть полезным своим родичам насколько хватит моих сил»[1],— писал Алтынсарин. Он убедился в том, что царизм не желает просвещения «туземного» народа, считая это дело третьестепенным, а порою и нежелательным.

Как уже отмечалось, при составлении учебной программы Алтынсарин исходил из необходимости получения учащимися общего образования в сочетании с прикладными знаниями. При этом главное внимание он уделял изучению русского языка и грамоты, которые могли служить базой дальнейшего самообразования выпускников школ. Между тем представители властей, в частности тургайский генерал-губернатор, предлагали включать в программу побольше занятий по обучению ремеслу в ущерб общему развитию учащихся. Алтынсарин осмелился решительно возразить губернатору. Это вызвало со стороны последнего такую бурю, что, как писал Алтынсарин, «чуть-чуть не сослали в отдаленные места. Но все, кажется, опять улаживается благодаря только посредничеству В. В. Катаринского»[2].

Однако взаимное недовольство между Алтынсариным и представителями власти постепенно перешло в открытые разногласия. Примечательно, что просветитель навлек на себя гнев губернатора именно тем, что высказался за более широкие знания учащимися русского языка и грамоты. И. Алтынсарин еще пока ясно не представлял себе того, что царское правительство и его администрация на местах выражали интересы эксплуататоров, не заинтересованных в просвещении трудящихся масс, тем более народов национальных окраин. Поэтому русские чиновники, будучи исполнителями воли правящих кругов государства, старались организовать обучение детей казахов русскому языку и грамоте лишь в той мере, в какой это диктовалось интересами колониальной политики.

Постоянно сталкиваясь с трудностями в своей просветительской работе, Алтынсарин понял, что нужно бороться не только с невежеством народа, но и преодолевать сопро-

[1] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 258—259.
[2] Там же, стр. 260.

тивление властей, мешавших это делать. Он писал: «Всего хуже вести борьбу не с народным невежеством, а с людьми же образованными, поставленными правительством для содействия общественному благосостоянию»[1].

Упорное противодействие широкой организации школьного дела со стороны феодальной знати и мусульманского духовенства, а также со стороны местной администрации порою вызывали у Алтынсарина пессимизм; он начинал терять веру в возможность осуществления своих просветительских идей, сознавать, что один он бессилен одолеть все трудности. Иногда он даже подумывал о прекращении своей благородной деятельности. «Сослужу... еще одну службу за своих родичей, составив на киргизском языке книгу[2] с общеобразовательными, научными вообще сведениями, а потом придется, вероятно, сложить оружие и обратиться в пастуха, которым я и был рожден,— писал Алтынсарин.— Трудна борьба со злом, пустившим уже глубокие корни в киргизском народе татарскими нашими профессорами, но еще труднее и опасно иметь дело с административными властями, готовыми из-за простого даже каприза погубить честного человека»[3].

И. Алтынсарин осуждал национальную политику царизма, политику дискриминации нерусских народностей. Ему было больно наблюдать, как русские чиновники, представители официальной власти, считая казахов людьми низшей расы, пренебрежительно относились к ним. Алтынсарин призывал этих людей не унижать казахский народ, не попрекать его отсталостью, невежеством, а помогать ему становиться на путь прогресса. «Истинно пора уже было хоть одному доброму человеку обратить достойное внимание на Орду, всеми почти брошенную доселе и называемую в описаниях только колоторниками, дикарями и проч. и проч.,— писал просветитель.— Положим, что киргиз — дикарь, но нужно же было хоть одному из пишущих умных людей вымолвить доброе словечко о тех мерах, которые могли бы... направить киргиз к правильному понятию общечеловеческой жизни[4].

Алтынсарин критически относился к реакционным порядкам, однако он не поднялся до критики общественно-политического строя в целом. Историческая ограниченность

[1] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 296.
[2] Эту книгу Алтынсарин не успел издать при жизни.
[3] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 261.
[4] Там же, стр. 214.

мировоззрения Алтынсарина не позволила ему отчетливо осознать того, что социальное неравенство имеет свою материальную основу. Чтобы эту основу уничтожить, необходимо революционное преобразование общества.

Алтынсарин старался быть ближе к народу, чаще бывать в аулах, где он интересовался жизнью и бытом соотечественников. От общения с простыми людьми просветитель чувствовал себя морально и духовно удовлетворенным. Свои демократические убеждения, патриотические чувства, идеи справедливости он старался прививать учащимся, чтобы его питомцы после учебы не использовали полученных знаний во вред собственному народу, чтобы они не стали «безжалостными обидчиками киргизов же», а стремились просветить темные массы, направить их на путь культуры и прогресса.

Опираясь на педагогические идеи К. Д. Ушинского, И. Алтынсарин заботился о том, чтобы воспитать школьников прежде всего в духе уважения к труду. Он учил детей, что трудолюбие составляет неотъемлемое качество всякого порядочного человека. В маленьком рассказе «Паук, муравей, ласточка» из «Киргизской хрестоматии» Алтынсарин пишет, что даже птицы и насекомые трудятся и только благодаря этому существуют. Безделье, лень, паразитизм противны естественному состоянию человека.

В рассказе «Богатство» Алтынсарин показывает, что источник благосостояния — это труд. Умудренный жизнью человек объясняет юноше: «Отец оставил тебе в наследство землю. Если ты будешь обрабатывать ее, осенью посеешь семена, потрудишься вовремя, без потерь уберешь урожай — вот тогда ты соберешь много зерна, будешь богатым, не будешь голодным и голым. Богатство — в земле, в труде»[1].

Согласно Алтынсарину, трудиться должны все люди независимо от имущественного положения. Эта мысль проводится автором в рассказе «Жомарт». Конечно, попытка просветителя внушить богатым казахам, что и они должны трудиться, была утопической. Баи потому и были угнетателями народа, что они не занимались производительным трудом, а жили за счет эксплуатации трудящихся. Но, утверждая, что только заработанное своим трудом идет на пользу, Алтынсарин предостерегает соотечественников

[1] *И. Алтынсарин.* Избранные произведения (на каз. языке). Алма-Ата, 1943, стр. 66.

от соблазна нечестными путями добывать себе средства к жизни, призывает их не поддаваться искушениям, ибо только честный труд может принести человеку достаток.

Алтынсарин убежденно доказывал, что люди от природы равны. Он писал: «Всех ласково греет солнце, всем светят лучи луны. Особо рожденных не было и нет на этой земле, мы с детства между собой равны. Ведь от одного человека все мы произошли. Джигиты, помогайте друг другу. Все равно жизнь быстротечно пройдет»[1].

Алтынсарин обращался к состоятельным лицам, бесцельно транжирившим свои богатства, с призывом тратить их на благотворительные дела, на оказание помощи бедным, нищим. В 1880 г. в своей статье в газете «Оренбургский листок» Алтынсарин описывал чрезвычайно тяжелое положение казахских скотоводов Тургайской области в связи с постигшим их в том году стихийным бедствием — джутом. Заканчивалась статья словами: «А у киргиз живет еще хорошее правило, освященное обычаем, в подобных случаях помогать, непременно помогать друг другу, иначе скупец подвергается вечному народному презрению и даже гонению»[2].

Но демократические и гуманистические идеи просветителя противоречивы. Объективные условия его времени не позволили ему подняться до осознания классового содержания гуманизма. Он не смог уяснить того, что в антагонистическом обществе гуманизм не может выступать в качестве всеобщего принципа социальной жизни, ибо классовая эксплуатация по природе своей противоположна гуманизму. Естественно, призыв к баям стать добрыми, гуманными не достигал цели.

И. Алтынсарин высказывал свои критические замечания чрезвычайно осторожно, свои недовольства и возмущение действиями властей выражал преимущественно завуалированно, и все же в отдельных случаях позволял себе выступать в обличительном революционном духе. Он ждал наступления правосудия, предупреждал, что настанет время, когда виновников несчастий народных постигнет возмездие.

Хан, не зная правды, чинит насилие.
Знай, сударь, придет час возмездия.
И тот, кого ты обидел, доберется до тебя[3].

[1] *И. Алтынсарин.* Киргизская хрестоматия, стр. 91.

[2] «Оренбургский листок», 1880, № 16.

[3] *А. С. Ситдыков.* Педагогические идеи и просветительская деятельность И. Алтынсарина. Алма-Ата, 1949, стр. 61.

Поведение Алтынсарина, его деятельность вызывали у местных властей сомнения относительно его политической благонадежности. Из переписки Алтынсарина с друзьями совершенно очевидно, что в последние годы его жизни местные власти постоянно преследовали его, всячески травили. Они, как уже отмечалось, искали удобный повод для отстранения Алтынсарина от должности инспектора народных училищ. Характерно, что к этому был причастен сам военный губернатор Тургайской области.

Против Алтынсарина выдвигались различные обвинения, но основное из них в том, что он настраивал население против местной администрации. Побоявшись популярности и влияния просветителя в казахских аулах, военный губернатор области генерал-майор Проценко запретил ему проживать в Кустанае. Алтынсарин выступил с решительным протестом по поводу такого решения: «...быть может, его превосходительство и имеет право поступать так со мной, но существует же и закон, равно ограждающий всех, и малых и великих, от несправедливых обвинений, и равно допускает же возможность существования чести и человеческих достоинств у всех, и малых по значению, людей, каких бы положений и племени они не были»[1].

Таким образом, Алтынсарин подчеркивает недопустимость оскорбления человеческой личности независимо от занимаемого положения и национальности, заявляет, что всякий человек имеет право защищаться от беззакония. Здесь отчетливо проявляются его демократические убеждения.

Действия официальных властей, интриганов и клеветников, стремившихся очернить Алтынсарина, вызывали возмущение многих людей, близко знавших его. После смерти Алтынсарина эти доносы, кляузы на просветителя его современники вспоминали как позорнейшее явление. «Киргизская степная газета» писала: «Насколько во время партийной борьбы киргизы не стесняются в средствах и всеми правыми и неправыми путями стараются очернить своих достойных представителей, видно из того, что киргизы не задумывались бросить комом грязи и в покойного Алтынсарина, честнейшего и беспристрастнейшего человека, трудившегося большую часть своей жизни для своего народа, не жалея ни личных средств, ни здоровья, за то только,

[1] ЦГИАЛ, ф. Департамента народного просвещения, № 733, д. 156 976а, 1885, лл. 156—161.

что он во время выборов дал враждующим добрый совет покончить дело миром и избрать известного кандидата...»[1].

Итак, источники неопровержимо показывают, что в последние годы жизни Алтынсарин распознал антинародную сущность политики царизма, все чаще обнаруживал свое несогласие с органами власти не только в вопросах просвещения, но и в административных делах. Он стал критически относиться к системе выборов волостных управителей, советовал населению не быть орудием в руках феодальных элементов в их взаимной борьбе за выгодные должности, за «теплые» местечки. Все это свидетельствует об эволюции политических взглядов Алтынсарина в критически-демократическом направлении, об углублении разногласий между ним и официальными властями.

* * *

Прогрессивными для своего времени были взгляды Алтынсарина по экономическим вопросам[2]. Он стоял за совершенствование скотоводческого хозяйства, но считал, что казахи не должны оставаться вечными кочевниками. Наблюдая экономическую и культурную отсталость Казахстана, Алтынсарин видел пути выхода из этого состояния в переходе к оседлому, устойчивому ведению хозяйства. Барымту, междоусобную борьбу между феодалами он, подобно Валиханову, считал величайшим общественным злом, подрывавшим хозяйственную жизнь и благосостояние казахов. Осуждая барымту, межродовую вражду, Алтынсарин в сущности выступал против экономического разобщения казахских аулов, за установление между ними тесных связей на основе развития различных отраслей хозяйства, а также завязывания торговых отношений с пограничными соседями.

В рассказе «Кипчак Сейткул» («Киргизская хрестоматия») Алтынсарин попытался показать, каким должно быть оседлое хозяйство казахов. По сюжету рассказа, казахи, выбрав удобное место, поселились на берегу реки, построили ирригационные сооружения, стали заниматься поливным земледелием, вырастили хорошие урожаи, а из-

[1] «Киргизская степная газета», 1894, № 46.

[2] В данном случае автор не ставит задачу подробного рассмотрения экономических воззрений И. Алтынсарина — предмет исследования ученых-экономистов. Этот вопрос затрагивается лишь в связи с освещением общественно-политических взглядов просветителя, неотъемлемую часть которых он составляет.

лишки хлеба выменивали на скот, который содержали в специальных помещениях. Просветитель дает здесь описание оседлого хозяйства, сочетающего земледелие со скотоводством. Это хозяйство ведет торговый обмен со среднеазиатскими городами, продает им свой скот и вывозит оттуда промышленные товары.

Экономические воззрения Алтынсарина еще более выпукло выступают в упоминавшейся выше его статье в «Оренбургском листке». В ней казахский просветитель рассматривает опять-таки вопрос о переходе казахов к оседлому образу жизни, отстаивая, как и прежде, необходимость оседания. Но, разбирая вопрос о том, каким путем должен осуществляться этот переход, он критиковал появившиеся в печати рекомендации относительно принудительного перевода казахов на оседлую жизнь.

Считая переход казахов от кочевого хозяйства к оседлости важнейшим социально-экономическим преобразованием, Алтынсарин, как и Ч. Ч. Валиханов, предлагал подходить к этому мероприятию с учетом конкретно-исторических условий. Он доказывал, что сначала необходимо изучить, проанализировать условия жизни казахов, определить, приемлемы или неприемлемы предлагаемые преобразования при данном состоянии хозяйственной жизни их населения. «В самом деле,— писал Алтынсарин,— не разумнее ли прежде, нежели решаться перевернуть искусственным образом народную жизнь степняков, изучить сначала этот народ и эту жизнь, узнать, есть ли в народе этом зачатки агрикультурного развития, насколько принял он воздействие непосредственных сношений своих с оседлым господствующим народом, в каких условиях окружающей природы этот народ находится»[1].

Проекты безотлагательного, даже принудительного перевода казахов на оседлое хозяйство могли быть вызваны благими намерениями отдельных русских интеллигентов, непосредственно наблюдавших хозяйственные потрясения местного населения вследствие периодически повторяющихся стихийных бедствий. Но Алтынсарин предупреждал, что к подобного рода экспериментам надо подходить с большой осторожностью. Попытки искусственно изменить хозяйственный строй народов, считает Алтынсарин, могут нанести им большой, непоправимый ущерб. По его мнению,

[1] *И. Алтынсарин.* По поводу голода в киргизской степи. «Оренбургский листок», 1880, № 17.

прежде чем достигнуть определенной зрелости, общество должно пройти необходимые ступени развития. Он писал, что «принудительная сломка быта целой нации способна бывает превратить нацию, иногда самую способную, в апатичную... так как в законах природы нет примера, чтобы возможно было враз превращать малолетнего ребенка во взрослого мужа»[1].

Алтынсарин отмечал, что казахский народ, добровольно присоединившийся к России, под влиянием последней сам становится на путь прогрессивного развития. Ведя совместную жизнь с русскими поселенцами, казахи в силу объективной потребности все больше перенимают их быт и культуру и постепенно переходят к оседлому образу жизни. «Киргизы и без внешних толчков, по одному только естественному для всех людей побуждению искать себе более лучшего и удобного положения, находятся уже на пути к оседлости»[2].

Далее просветитель приводил факты прогрессивных изменений жизни казахов под положительным влиянием России. Он обращал внимание на то, что казахи стали строить теплые кибитки, землянки, даже «порядочные дома», чего у них не было прежде. Теперь уже местами встречаются небольшие деревни, в которых казахи начали заниматься сенокошением, заготовкой кормов. Алтынсарин также отмечал, что теперь часть казахов не кочует постоянно, как раньше, а только по необходимости, лишь в тех случаях, когда больше нет подножного корма для скота. «Укрепляясь таким образом на одном месте,— писал Алтынсарин,— киргизы — эти дикие двуногие козы два-три десятка лет тому назад, стали уже дорожить каждым клочком земли пахотной, тебеневочной или луговой»[3].

Внедрение прогрессивных элементов в скотоводство и земледелие, улучшение ухода за скотом, обработка земли и ее рациональное использование, по мнению Алтынсарина, могут происходить более быстрыми темпами только в том случае, если местное население будет учиться у русских переселенцев, перенимать их опыт хозяйственной деятельности. «Ведь на русских поселян мы полагаем всю надежду, как на учителей по части культуры и преобразователей киргизской степи»[4].

---

[1] «Оренбургский листок», 1880, № 17.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

Однако низкий уровень развития производительных сил края, его почвенно-климатические условия, прогрессирующее с каждым годом истощение водных ресурсов вызывали у Алтынсарина сомнения относительно перспективности земледелия во всех областях Казахстана. Но, по его мнению, там, где нет благоприятных условий для развития земледелия, имеются соответствующие природные возможности для роста скотоводческого хозяйства, «которое при некотором благоустройстве... может достигнуть, как оказывается на деле, богатых размеров, а при увеличении запаса сена в урожайные годы и бережливом отношении с сеном, скотоводство может быть обеспечено в значительной степени от всякого погрома, какой, например, испытывается ныне»[1].

Считая необходимым дифференцированно и рационально использовать разнообразные по своим особенностям земельные ресурсы Казахстана и предлагая по-настоящему взяться за земледелие, Алтынсарин все же полагал, что именно животноводство должно быть ведущей отраслью в хозяйстве края. Рассматривая Казахстан как составную часть России, он подходил к проблеме развития животноводства с точки зрения общегосударственных интересов, высказывал мысль о том, что Казахстан должен стать животноводческой базой всего русского государства. «Если Россия справедливо гордится тем, что юго-восточные губернии ее служат даже житницей в Европе,— писал Алтынсарин,— то киргизская степь не меньшую службу сослужит, если будет скотным двором хотя бы для одной России. Никакие премии, никакие сельскохозяйственные академии не сделают такого пастуха, каков есть киргиз. Этот пастух составляет предмет тайной зависти для европейской дипломатии, сознающей силу России именно в том, что в ней есть и воин хороший, и земледелец искусный, и пастух природный»[2].

Из этих строк как нельзя лучше виден широкий подход Алтынсарина к вопросам экономического развития родного края и страны в целом. Подчеркивая значение дальнейшего развития скотоводства для Казахстана и всей России, Алтынсарин отнюдь не полагал, что для этого потребуется оставить надолго казахских скотоводов кочевниками. Оседание рассматривалось им как закономерное следствие прогрессивного развития любого народа. «Всем изложенным

[1] «Оренбургский листок», 1880, № 17.
[2] Там же.

мы вовсе не намерены были намекать на предпочтительность для киргизов того или другого образа жизни,— писал Алтынсарин,— еще менее желали бы мы обречь киргизов на вечную кочевую жизнь, так как каждый народ, развиваясь прогрессивно, непременно должен в конце концов перейти от кочевого быта к оседлости, с которою тесно связано просвещение»[1].

Происходящие в казахской жизни перемены вселяли в Алтынсарина уверенность в будущем экономики Казахстана. Его особенно радовало то, что казахи, живущие рядом с русскими крестьянами, стали перенимать у них приемы обработки земли, что многие коренные жители уже «знают земледельческое искусство не хуже русского мужика», множатся примеры дружбы между представителями обоих народов, казахи не чуждаются русских, а наоборот, «охотно сходятся» с ними, что «немало существует уже искренне дружеских отношений между прилинейными киргизами и тамошними русскими жителями».

По убеждению Алтынсарина, между казахским и русским народами существует определенное духовное родство, способствующее их сближению. Оно выражается в «безыскусственности в житейском быту» и «здравом практическом уме». Просветитель утверждал, что и русский, и казахский народы не отравлены религиозным фанатизмом, националистическими предрассудками. У них нет неприязни к другим народам, они не проявляют нетерпимости к чужим обычаям и религиозным верованиям. Такое сходство в характерах обоих народов, по мнению Алтынсарина, явится важным фактором в будущем сближении Казахстана и России.

Казахский просветитель правильно подметил эту общность некоторых черт психического склада русских и казахов. История русской философской мысли имеет солидную материалистическую традицию, идеализм не играл в ней доминирующей роли. И казахский народ в своем большинстве не был развращен религиозным фанатизмом, который всячески старалось насаждать реакционное мусульманское духовенство. Стихийно-материалистическое понимание действительности, так называемый здравый взгляд на вещи, был всегда свойствен массе казахов.

Эти рассуждения Алтынсарина о духовной близости двух народов вытекают из его благородного стремления сделать

[1] «Оренбургский листок», 1880, № 17.

еще более убедительными, обоснованными свои доводы относительно необходимости приобщения казахов к экономике и культуре России. Конечно, основа сближения обоих народов коренилась не в идейных факторах, не в сходстве их психических особенностей, а в первую очередь в факторах материальных, в территориальной близости Казахстана к России и исторически установившихся между ними экономических связях.

Однако Алтынсарин как мыслитель, не вырвавшийся из рамок идеалистического понимания истории, как просветитель, склонный преувеличивать роль культурных, духовных связей в деле сближения казахского народа с русским, писал: «Не следует ли поэтому искать верного способа к сближению киргизского народа с русским в средствах нравственного влияния, а не внешнего?»[1].

Будучи поборником прогрессивного развития Казахстана, сторонником приобщения его к русской культуре, Алтынсарин считал возможным изменение его хозяйственного строя и бытового уклада посредством просвещения, воспитания положительного примера. «Поддержите же киргиза на пути его естественного стремления,— писал просветитель,— оберегайте его благовременными заботами от случайных хозяйственных потрясений, какие испытывает он теперь; развивайте среди киргиз влияние русского образования, действуйте на юный, даровитый и поэтически впечатлительный народ мерами нравственного сближения, и киргизский народ скоро сольется с государством русским, сам увидит счастье свое в этом сближении и будет не только скотоводом, но и земледельцем и даже воином под дорогим для него знаменем России, которым он уже теперь гордится»[2].

Эти замечательные слова сказаны Алтынсариным почти за четыре десятилетия до победы Октябрьской революции, когда казахский народ, изнывавший под прессом двойного гнета, не мог себе даже представить зарю будущего освобождения. В лице Алтынсарина мы видим прозорливого мыслителя, который в условиях господства шовинизма и феодально-религиозной реакции сумел увидеть и оценить значение общности интересов народов нашей страны. Выдающийся просветитель в общественной жизни усматривал закономерность прогрессивного развития, неизбежно веду-

[1] «Оренбургский листок», 1880, № 17.
[2] Там же.

щего к сближению народов, к взаимному обмену деятельностью, духовными и материальными ценностями, к их благополучию.

Совершенно ясно, что казахскому народу нельзя было надеяться «увидеть свое счастье» в условиях господства царизма и местного феодализма. Для достижения этого счастья необходимо было революционно преобразовать общество на социалистической основе. Но Алтынсарин глубоко верил в лучшее будущее своего народа, которое неразрывно было связано для него с исторической миссией русского народа.

Материалистическая тенденция и свободомыслие. Ибрай Алтынсарин не оставил нам трудов, излагавших его философские взгляды. Но из этого не следует, что он их не высказывал. Из его переписки видно, что казахский просветитель был знаком с произведениями многих мыслителей. В письме к учителю Мазохину Алтынсарин писал: «Придерживайтесь только совета на дальнейшее время, не моего совета, а знаменитого философа — педагога Каменского[1]: истинно счастливы те, которые могут себе сказать: мы живем своим личным, честным трудом», да еще другого арабского философа, которого, когда спрашивали, в чем состоит счастье и богатство, отвечал: «В умеренности»[2].

По свидетельству современников, у Алтынсарина имелась домашняя библиотека. Были у него сочинения русских писателей, например, Л. Н. Толстого («Война и мир», «Анна Каренина» и др.), Гоголя, Пушкина, Лермонтова, Чернышевского, Добролюбова, Белинского, Крылова; из иностранных авторов — Бокля «История цивилизации в Англии», Шекспира, Байрона, Руссо, Гегеля. Много было педагогических трудов[3].

Если перечисленные произведения лишь косвенно указывают на те источники, из которых черпал свои знания Алтынсарин, то его переписка, докладные записки по служебным делам в той или иной степени раскрывают некото-

---

[1] Ян Амос Каменский — выдающийся чешский педагог, гуманист, демократ. Мировоззрение Каменского было противоречиво, однако в своих трудах он исходил из достижений современной ему науки и опирался на материалистическую философию Бэкона. Решительно осуждал деятельность католической церкви и дворянства; выступал против обучения детей религиозной схоластике.

[2] *Н. Ильминский.* Воспоминания об И. А. Алтынсарине, стр. 369.

[3] *А. С. Ситдыков.* Педагогические идеи и просветительная деятельность И. Алтынсарина, стр. 142.

рые черты его мировоззрения. Они свидетельствуют, что взгляды просветителя на систему обучения и воспитания пронизаны ярко выраженной материалистической тенденцией и характеризуются решительным отрицанием религиозной схоластики.

Показательным примером, свидетельствующим о материалистическом характере воззрений казахского просветителя на природу, служит его речь при открытии ремесленного училища в г. Тургае в ноябре 1883 г. Как явствует из этой речи, для Алтынсарина знание есть не что иное, как познание окружающей действительности. «Полагают, что мы от природы народ умный, практический, и верность такого мнения мы должны стараться доказать на деле. Ум природный способен обнимать лишь то, что его окружает, а развить его и сделать способным узнавать и то, чего он не видел, может только светское образование»[1].

Любопытно содержание рассказа «Сын бая и сын бедняка», который раскрывает представления просветителя о причинах сообразительности человека, об истоках его знаний и умений. По сюжету рассказа, два мальчика — сын бая и сын бедняка, увлекшись игрой в степи, отстали от откочевавшего аула. В необозримой и безлюдной степи они оказались предоставленными самим себе. В этих условиях байский сынок, проявив полную беспомощность, принялся плакать. Сын же бедняка не растерялся. На стоянке аула он подобрал различные предметы и, обнаружив свежие следы перекочевки, взял за руку друга, и они отправились по этим следам. После долгих поисков, ночевки в поле мальчики добрались до своих одноаульцев. Все это — благодаря находчивости, сообразительности и изобретательности бедняцкого сына. В рассказе Алтынсарин убедительно показал, что знающим становится только тот, кто трудится. В процессе жизненной борьбы человек получает необходимые сведения о внешнем мире, его явлениях и законах. Практическая деятельность является источником знаний человека об окружающем мире, его умственного развития.

Подчеркивание Алтынсариным роли труда в развитии умственных способностей весьма характерно. Здесь мы видим догадку казахского просветителя об определяющей роли практики в познавательной деятельности людей. Это бесспорно материалистическая мысль.

---

[1] «Яковлевское училище в г. Тургае». «Оренбургский листок», 1884, № 5.

Однако материалистические представления Алтынсарина о мире не были последовательны. Отдельные рассказы в «Киргизской хрестоматии» показывают, что он верил в бога как в первопричину мира. Например, в рассказе «Ученый человек» просветитель пишет, что мы видим «небо и землю, солнце и луну, на небе звезды, видим горы и камни, ветер и дождь; как подумаешь о них, все это творить человек бессилен. Это значит, что творцом всего этого должна быть невидимая для нас сверхъестественная сила»[1].

Еще более разительно написание Алтынсариным религиозной книги «Шараитли ислам» («Основы ислама») в 1884 г. Описывая в ней красоту природы, ее бесчисленные богатства, разнообразных животных, многообразный растительный мир, реки и озера, долины и горы, одним словом, все то, что окружает человека и служит ему для разных целей, И. Алтынсарин говорит, что все это должно быть создано богом, обладающим чудодейственной силой.

Правда, у Алтынсарина нет категорического утверждения о существовании сверхъестественного духа. Соглашаясь с общепринятыми утверждениями относительно многообразия природы, гармонии мира, доказывающих якобы премудрость бога-творца, казахский просветитель как бы не желает стать в оппозицию по отношению к официальной идеологии.

Но в то же время это не мешало ему ненавидеть проповедников религии, в частности мулл. Признавая существование творца мироздания, Алтынсарин, подобно деистам, выступал против мракобесия и невежества, критиковал нелепости религиозных предрассудков. Он считал, что человеку необходимо руководствоваться в своих практических действиях не суеверными обычаями, не предписаниями религии, а здравым рассудком, разумом. Признавая религию, казахский просветитель одновременно обращался к самим верующим, чтобы побудить их к изучению науки. Здесь Алтынсарин отступал от своего просветительско-педагогического метода, противопоставленного им религиозной схоластике, пытаясь примирить науку и религию.

Эта противоречивость мировоззрения просветителя наиболее выпукло обнаруживается в вышеупомянутой книге «Шараитли ислам». Он выступает в ней как бы в двух лицах — муллы и просветителя. В первой роли он заявляет, что творец мира вначале предопределил путь к раю и аду,

[1] *И. Алтынсарин.* Киргизская хрестоматия, стр. 31.

но куда попадет данный человек — не предусмотрено богом, а зависит от самого человека, от того, какие поступки он будет совершать при жизни. Во второй роли Алтынсарин разъясняет верующим, что только изучение науки, приобретение положительных знаний позволит им разобраться, где добро и где зло, как следует поступать, чтобы попасть в рай и избегнуть ада. Таким образом, ключ к вратам от вечного блаженства, оказывается, заключается в образовании, в просвещении. В этой же книге Алтынсарин призывает молодежь изучать такие науки, как математика, медицина, астрономия и др. Причем он отмечает, что якобы сама религия считает науку огромной рекой, являющейся неисчерпаемым источником благ для людей. И те, кто попробует, и те, кто не попробует воду из этой реки, все равно будут недовольны (арманда). Первые потому, что познают цену науки и поймут: ввиду ее безграничности и глубины нельзя познать всего того, что хотелось бы. Вторые же будут горько сожалеть и, оставаясь неграмотными и невежественными, не смогут оценить чудес науки, ее полезности.

Таким образом, даже в религиозном произведении И. Алтынсарин, оставаясь верным своим просветительским идеалам, высказывает (правда, в религиозной «оболочке») плодотворные идеи о бесконечности научного познания мира, противоречивости познавательного процесса.

Религиозные моменты в деятельности Алтынсарина не могут заслонить его значения в истории казахского народа как выдающегося просветителя, посвятившего всю свою сознательную жизнь делу народного образования, как замечательного общественного деятеля, который в пору господства реакции сделал смелую попытку вывести массы из темноты и невежества, направить их на путь прогресса.

Противоречивость Алтынсарина объясняется противоречивостью той общественно-исторической среды, в которой он жил и работал. С одной стороны, его прогрессивные и просветительские идеи сформировались под благотворным влиянием русской культуры, а с другой — Алтынсарин вырос и развернул свою деятельность в патриархально-феодальном обществе, влияния которого он полностью не смог преодолеть.

И. Алтынсарин, в отличие от Ч. Валиханова, сложился как мыслитель и просветитель после реформы 1861 г., когда миновал период острого кризиса царизма, исключительного напряжения классовой борьбы и революционного вооду-

шевления русского народа, вызванных требованием коренных социальных преобразований.

Ч. Валиханов в основном занимался научно-исследовательской деятельностью, ставящей своей целью сблизить свой народ с народом России, открыть перспективы для прогрессивного развития родного края. И. Алтынсарин, в отличие от своего предшественника, все свои силы отдал делу просвещения казахского народа. Что касается его литературной деятельности, то он занимался ею постольку, поскольку она была необходима для практического решения главной его задачи.

В этот период вместе с начавшимся бурным развитием капитализма наступила полоса относительно спокойного развития, которая благоприятствовала деятельности религиозных учреждений и всяких миссионерских организаций, начавших активную борьбу против материалистических и атеистических воззрений. Это обстоятельство также необходимо учитывать при анализе общественной и творческой деятельности Ибрая Алтынсарина. Но если даже в этих условиях он занял видное место в истории культуры своего народа, то это благодаря назревшим потребностям социально-экономической жизни Казахстана, порожденным прогрессивным влиянием России, усилением экономической и культурной связи казахского народа с русским.

ГЛАВА VI

МИРОВОЗЗРЕНИЕ АБАЯ КУНАНБАЕВА

Формирование мировоззрения. Выдающийся казахский поэт, просветитель, мыслитель Абай Кунанбаев (1845—1904) занимает особое место в истории общественно-философской мысли Казахстана. Это объясняется не только тем, что Абай был гениальным поэтом казахского народа, родоначальником письменной казахской литературы, создателем литературного казахского языка, но и потому, что он является самой крупной фигурой в истории казахской культуры дореволюционной эпохи. Абай — замечательный мыслитель, поднявший в своих произведениях острейшие социально-политические, философские, этические, эстетические проблемы в тесной связи с назревшими потребностями развития казахского общества.

В отличие от своих предшественников Ч. Валиханова и И. Алтынсарина Абай обращался к своему народу, призывал его к просвещению, пропагандировал новые идеи, критиковал предрассудки, косность, консерватизм на родном языке. С этой точки зрения он был подлинным национальным деятелем, поэтом, философом, наиболее глубоко и ярко отразившим духовные переживания своего народа и его прогрессивные устремления.

Абай родился в Чингизских горах современной Семипалатинской области, в кочевьях племени Тобыкты. Это был один из районов Казахстана, рано попавших под влияние России. Еще до добровольного принятия казахами русского подданства в 1718 г., спустя два года после основания Омской крепости (1716 г.), полковником Ступиным была основана Семипалатинская крепость, преобразованная в 1782 г. в город. С 1822 г. Семипалатинск становится

окружным городом, а в 1854 г.— областным центром в связи с образованием Семипалатинской области. Ее коренное население издавна общалось с русскими поселенцами, испытывая на себе влияние их хозяйственной и культурной жизни. По примеру русских семипалатинские казахи стали переходить к оседлому и полуоседлому образу жизни; скотоводы занимались сенокошением, заготовкой кормов. По состоянию на 1889 г., общая численность населения области составляла 604 517 душ. Из них 56 940 были оседлыми. Через Семипалатинск пролегал торговый путь из Европы и России в Китай. Торговое значение города особенно возросло после установления в 1880 г. пароходного сообщения по Иртышу и строительства Сибирской и Алтайской железных дорог. Семипалатинск стал заметным торговым, административным и культурным центром в восточной части Казахстана.

С этим краем и связана жизнь и деятельность выдающегося казахского просветителя Абая Кунанбаева. Изменения, происходившие в экономической, политической и культурной жизни области, имели важное значение для формирования его мировоззрения.

Отец Абая был представителем казахской феодальной знати, занимавший в местной администрации должность старшего султана. Типичный казахский феодал, Кунанбай ретиво защищал привилегии своего класса, дедовские обычаи и порядки, высокомерно и презрительно смотрел на простой народ. Он стремился воспитать из сыновей феодалов, которые займут его место, и, будучи глубоко верующим человеком, обучал своих детей в мусульманской духовной школе.

Десятилетний Абай также был отдан в школу-медресе семипалатинского имама Ахмеда-Ризы. Обучение в медресе основывалось на схоластике, механической зубрежке малопонятных религиозных арабских текстов, слепом повиновении воле духовных лиц; здесь царил дух религиозного фанатизма.

Находясь в этой среде, юный Абай не мог не испытать ее определенного воздействия. Правда, медресе давало возможность своим питомцам познакомиться и с произведениями восточной классики. Здесь Абай, будучи еще подростком, прочел сочинения Фирдоуси, Физули, Навои, Саагди и др.[1] Но классическая поэзия Востока не

[1] *Абай Кунанбаев.* Полное собрание сочинений. Алма-Ата, 1945, стр. 5.

оказала решающего влияния на формирование мировоззрения поэта.

В Семипалатинске Абай, по-видимому, общался с русскими, знакомился с их бытом, культурой, начал сознавать их превосходство перед кочевой жизнью казахов, а также понял бесполезность схоластического обучения в медресе. На этой почве усиливался у него интерес к русской науке и культуре. Будучи учащимся Семипалатинской мусульманской духовной школы, Абай самовольно поступил в русскую приходскую школу. Подобный поступок был в то время из ряда вон выходящим.

Однако самовластный Кунанбай, считая образование Абая, полученное им в течение 5 лет в медресе, достаточным, оторвал сына от учебы. Видя его способности, отец решил постепенно научить Абая разбору споров, всевозможных тяжебных дел в казахских аулах, чтобы сделать из него в будущем знаменитого бия.

Частое присутствие молодого Абая на разборе тяжебных дел, слушание речей ораторов, нередко сочетавших красноречие с поэтическим даром, были небесполезны для будущего поэта. Они дали ему возможность познать искусство красноречия и остроумия. Современники Абая, составившие его первую биографию, писали, что он уже в 15 лет вступал в споры с опытными биями, чиновниками, показывая перед ними превосходство своих знаний; даже «видные люди из соседних родов стали слушать его, не считая его мальчиком. Люди того времени говорили о нем, что он непременно станет знаменитым бием»[1]. Далее сообщается, что Абай в двадцать лет стал признанным среди ораторов.

Но имя Абая приобретает известность не только благодаря искусству красноречия, а прежде всего потому, что честно, правдиво, беспристрастно разбирая дела, он умел выявить действительных виновников и определял им соответствующее наказание, не считаясь ни с привилегированным их положением, ни с родовыми обычаями.

Такое поведение Абая, естественно, не устраивало феодальную верхушку, особенно не нравилось оно отцу — Кунанбаю. В свою очередь, Абай тоже проявлял недовольство действиями самовластного отца, и на этой почве между ними участились конфликты, которые переросли в разрыв. Его можно рассматривать как поворотный момент в жизни Абая, окончательно определивший его судьбу. Просвети-

[1] *Абай.* Избранные стихи (на каз. языке). Ташкент, 1922, стр. 10.

тель не желал отныне мириться с патриархально-феодальными порядками, с отсталостью родного народа, он стал искать для него выход из мрака невежества и бескультурья, из состояния экономического и духовного застоя. Абай усиленно занялся изучением русского языка, произведений выдающихся представителей прогрессивной русской культуры. Посещая публичную библиотеку в Семипалатинске, он познакомился с русскими политическими ссыльными Е. П. Михаэлисом, С. С. Гроссом, Н. И. Долгополовым и др. Особенно тесные отношения установились у Абая с Михаэлисом, последователем русского публициста А. В. Шелгунова, ученика Н. Г. Чернышевского.

Эти русские революционеры, ясно видевшие незавидное положение казахов, сочувственно относились к стремлению Абая служить своему народу. Они помогли ему в самообразовании, особенно в изучении русского языка и ознакомлении с произведениями прогрессивных русских писателей, мыслителей, русских революционных демократов. Как отмечено в биографических сведениях об Абае в первом издании его избранных стихов[1], казахский поэт-просветитель читал произведения Пушкина, Лермонтова, Тургенева, Салтыкова-Щедрина, Достоевского, Некрасова, Толстого, Белинского, Добролюбова, особенно углубленно изучал произведения и биографию великого русского революционного демократа Чернышевского. Одновременно Абай занимался переводами произведений Пушкина, Лермонтова, Крылова на казахский язык, что имело огромное значение в дальнейшем культурном сближении казахского и русского народов.

Произведения Абая быстро распространялись в народе как в письменной, так и в устной форме, глубоко волновали людей. О впечатлении, какое производили его стихи на слушателей, говорит следующее сообщение: «Когда певец начинает петь насмешливые стихи Абая, слушатели оживают; они находят у себя или у другого те или иные недостатки, остроумно подмеченные Абаем.

Постепенно веселый смех умолкает, слушатели задумываются. Наоборот, настроение слушателей поднимается, когда певец приступает к таким произведениям Абая, как, например, «Охота с орлом на лисицу», «Красота женщины», стихи, посвященные природе, любви и т. п.

Киргизы прекрасно понимают достоинство его произве-

[1] *Абай.* Избранные произведения (на каз. языке). Петербург, 1909.

дений, поэтому слушают с интересом, хотя Абай беспощадно высмеивает и порицает, иногда даже проклинает за беспечный образ жизни»[1].

Необыкновенный поэтический талант, ясный ум, гуманность — все эти замечательные качества Абая снискали ему огромную популярность в казахских аулах. Как к самому беспристрастному, справедливому человеку обращались к нему люди за помощью. За советами приходили бедняки, не находившие нигде правды, искали защиты женщины от издевательств, шли акыны, чтобы получить знания и поучиться поэтическому мастерству.

Казахские феодалы и муллы, ненавидевшие Абая за прогрессивно-демократические убеждения и просветительскую деятельность, сочиняли на него один донос за другим, называя его смутьяном, «неугомонным нарушителем обычаев, прав и установлений отцов и дедов», врагом белого царя. Они хотели расправиться с ним, но полиция, не имея достаточных улик, не смогла подвергнуть Абая репрессиям. Она не решалась на такой шаг еще и потому, что Абай был слишком популярен в народе. Дело кончилось тем, что, учинив обыск в его ауле, полиция запретила ему встречаться с русскими политическими ссыльными, приняла меры для изоляции от русских друзей. По этому поводу дочь Михаэлиса Л. Е. Хотимская писала: «Отцу и другим ссыльным — друзьям Абая — Семипалатинский военный губернатор запретил встречаться с Абаем, опасным и вредным для царизма человеком, над которым уже установлен был тайный полицейский надзор.

Отец рассказывал о том, как ссыльных — друзей Абая — после обыска у него в ауле выслали из Семипалатинска в отдаленные уезды и области»[2].

Все это Абай глубоко переживал, испытывал сильные душевные страдания. Но его волновали не личные моменты, а пороки социальной среды, пагубно влиявшей на нравы людей. Вскоре к общему горю Абая одно за другим прибавились и его личные несчастья. В 1896 г. умер его талантливый сын Абдурахман, который учился в Петербурге и на которого Абай возлагал большие надежды. Смерть сына подорвала здоровье Абая. В мае 1904 г. умер другой сын —

---

[1] «Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского». М., 1914, стр. 226—227.

[2] Друг Абая — Михаэлис (воспоминание дочери). «Прииртышская правда», 1945, 1 августа.

Маговья, смерть которого он пережил еще тяжелее. Спустя 40 дней после смерти второго сына скончался и сам Абай.

Выдающийся поэт-просветитель оставил после себя большое творческое наследие. Он написал много стихов, выражавших его общественно-политические, философские и художественные взгляды. За период с 1890 по 1898 г. Абаем написано, наряду со стихами, множество моралистических назиданий в виде небольших бесед, в которых более четко изложены его взгляды.

По характеру деятельности и воззрениям А. Кунанбаев является продолжателем дела своих предшественников — Чокана Валиханова и Ибрая Алтынсарина и выдающимся представителем прогрессивно-демократических кругов казахской общественности конца XIX и начала XX в.

В вопросе о том, идеологом какого класса выступал Абай, в абаеведении были неправильные толкования и даже сознательные извращения. Алашордынцы, например, пытались зачислить просветителя в свой лагерь, считая его своим идейным предшественником. При этом они исходили из ложных концепций о том, что в дореволюционном Казахстане якобы не было классового деления общества, что будто бы казахский аул представлял общину людей, объединенных общностью интересов. Прикрываясь буржуазно-националистической демагогией об отсутствии классов в Казахстане, алашордынцы считали Абая выразителем дум всех казахов, всей нации. Себя они пытались выдавать за продолжателей его дела.

Националисты особенно усердствовали в журнале «Абай», издававшемся в Семипалатинске в 1918 г. Считая Абая своим учителем, они утверждали, что он выступал якобы против тех пороков, которые появились у казахов после перехода в подданство России. По их мнению, Россия оказала на Казахстан не положительное, а отрицательное влияние, способствовала будто бы моральному падению казахов.

Между тем в вопросе о российском подданстве своего народа Абай выступал с прогрессивно-демократических позиций. Как будет показано ниже, просветитель глубоко понимал прогрессивное значение воздействия России на Казахстан, искренне радовался укреплению экономических и культурных связей между казахским и русским народами, призывал соотечественников к изучению русского языка и русской науки.

Что касается русских комментаторов творчества Абая до революции, то и они не видели классовой направленности его произведений, показывали его критиком пороков казахского общества в целом, замазывали то, что эта критика была адресована феодалам.

В «Восточном сборнике...», изданном спустя десять лет после смерти Абая, дана краткая биография казахского просветителя. Здесь при характеристике его личности подчеркивается, что «в своих стихотворениях он изображает отрицательные стороны жизни киргизского народа, задевает самолюбие соплеменников, чтобы таким образом искоренить в них дурные привычки». Или: «Никто лучше не знал старинных судебных обычаев, никто не умел, как он, решать легко трудные судебные вопросы, часто возникающие между киргизами. Сородичи избрали его волостным управителем, но когда он в борьбе с невежеством народа начал беспощадно наказывать пороки, против него образовалась партия. Разочаровавшись в народе, он добровольно отказался от должности»[1].

Как видно из этих цитат, казахский просветитель противопоставляется народу, искажается его подлинный облик как прогрессивного деятеля.

В биографии Абая, составленной его родственником Кокбаем при первом издании избранных стихотворений поэта, также обойдено идейное содержание его поэзии. В биографии с сожалением отмечается, что Абай не стал знаменитым бием, что он не оправдал надежд степной знати.

И после Октябрьской революции в течение продолжительного времени отдельные писатели, литературоведы, философы неправильно оценивали личность Абая, рассматривая его как представителя класса казахских феодалов. В связи с 30-летием со дня смерти Абая в 1934 г. в журнале «Әдебиет майданы» («Литературный фронт») писалось: «Абай — подлинный сын эпохи родовых отношений и старшинства. Во взглядах Абая немало идеалистического, религиозного, феодального. Абай один из тех влиятельных лиц феодальной эпохи, которые управляли страной и были ее наставителями. Но Абай благодаря своей даровитости, увидев противоречия феодального строя, убедившись в том, что феодальный строй отживает свой век, умер в поиске нового общественного строя... С одной стороны, Абай,

[1] «Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского», стр. 225.

вырвавшись из среды своих современников, становится критиком и наставником людей, мудрецом, а, с другой,— главой своего рода, любившим организовывать партию, взаимную борьбу, власть»[1].

Одни исследователи того периода называли Абая певцом феодализма, другие — связывали его деятельность с эпохой перехода от феодализма к капитализму и поэтому полагали, что он выражал якобы интересы и того, и другого, занимая некую «среднюю» позицию. Третьи — относили Абая к «новой эпохе», воспевавшего будто бы интересы растущего торгового капитализма. Были еще и такие абаеведы, по мнению которых Абай представлял ту казахскую феодальную знать, которая после завершения присоединения Казахстана к России, приспосабливаясь к новым условиям, начала принимать буржуазный облик, но вместе с тем еще не вырвалась из феодальных пут.

Итак, в вопросе о том, чьи классовые интересы выражал Абай, было немало путаницы, которую ввели в абаеведение прежде всего казахские буржуазные националисты. Эта путаница выражала идейно-теоретическую незрелость самих исследователей. Дело в том, что в процессе создания новой советской литературы была поднята проблема критического освоения литературного наследия прошлого. В этой связи большое актуальное значение приобрела оценка творчества Абая, определение его места и роли в истории казахской культуры вообще, в казахской литературе в частности. Но критическая переоценка наследия, в том числе творчества Абая, с позиций марксистско-ленинского мировоззрения,— это сложный процесс, имеющий положительные и отрицательные моменты, позитивные и негативные стороны.

Поскольку в культурном наследии прошлого творчество Абая занимает самое выдающееся место, различный подход к нему в разные периоды развития социалистического общества является как бы лакмусом, в котором проявились ошибки и заблуждения, но также и рост зрелости исследователей.

Уже во второй половине 30-х годов и в последующее время у исследователей сложилось вполне позитивное отношение к творчеству Абая, признавалась его заслуга как выдающегося деятеля и борца за интересы народа. В этом отношении немало сделано М. Ауэзовым, С. Мукановым,

[1] «Әдебиет майданы», 1934, № 11—12, стр. 3.

М. Сильченко и др. В определении социального содержания творчества просветителя они единодушно сошлись на том, что Абай был выразителем интересов казахского крестьянства, трудящихся масс. Такая оценка классовой основы творчества Абая в целом правильна. Однако она, по нашему мнению, нуждается в уточнении.

К казахскому крестьянству в период жизни Абая нужно подходить дифференцированно, так как среди него были отсталые элементы, носители рутины и консерватизма, и прогрессивная прослойка, тяготевшая к русским поселенцам, стремившаяся вести хозяйство по их образцу, понять преимущества их хозяйственной деятельности и быта, перенять их производственные и культурные навыки. Именно данная часть казахского крестьянства выступала прогрессивной общественной силой, носительницей передовых для своего времени идей, и она прежде всего являлась социальной основой творчества великого казахского просветителя. Выражая интересы прогрессивного крестьянства, Абай стал подлинным выразителем дум и чаяний всего трудового народа.

Если прогрессивная часть казахского крестьянства составляла социальную опору творчества Абая, то идейным источником формирования его мировоззрения можно по праву назвать демократическую русскую культуру, представленную именами выдающихся русских писателей и революционных демократов, страстно боровшихся за прогрессивное обновление России. Без изучения произведений демократической русской литературы у Абая не сложилась бы **цельная система** идей о просвещении казахского народа, о необходимости экономического и культурного прогресса в его жизни, о развитии дружественных отношений с русскими. Примечательно, что Абай, подобно Валиханову, дружил с русскими политическими ссыльными — врагами самодержавия. Это заслуживает серьезного внимания. Ведь ему были близки не царские чиновники, а прогрессивные русские интеллигенты, те, что на родине боролись против бесправия и деспотизма и чьи поступки были воодушевлены демократическими идеалами. Факт сближения и дружбы Абая с этими людьми — одно из убедительных свидетельств того, что казахский просветитель был в демократическом лагере России, служил проводником его прогрессивных идей в Казахстане.

Безусловно и то, что Абай — замечательное порождение казахской действительности. Именно социально-экономи-

ческая жизнь Казахстана второй половины XIX в., протекавшая под прогрессивным воздействием России, пробудила у него первые мысли о просвещении народа, дала ему пищу для размышления о его судьбе и перспективах развития. Именно это обстоятельство побудило его изучать русский язык, посещать в зрелые годы Семипалатинскую библиотеку, читать разнообразную литературу.

Но Абай не только преемник передовой русской культуры, но и носитель лучших культурных традиций своего народа. Знакомство с казахским устно-поэтическим творчеством, выражавшим идеи борьбы против несправедливости, насилия, бесправия, за свободу личности, за торжество правды, имело важное значение в формировании мировоззрения Абая. Овладев богатством казахского фольклора, он сумел создать высокохудожественные произведения, которые правдиво отражают жизнь и потому до сих пор волнуют читателей, приносят им истинное эстетическое наслаждение.

Если демократическая русская культура явилась идейным источником формирования прогрессивных и просветительских идей Абая Кунанбаева, то усвоение им лучших достижений казахского народного творчества помогло ему стать великим национальным поэтом, создателем новой культуры казахского народа. Конечно, мы здесь далеки от мысли, что передовая русская культура определила содержание творчества Абая, а казахская устно-поэтическая культура — его форму. Этим самым целостное творческое наследие Абая искусственно разрывалось бы на две части, что не имеет ничего общего с научным освещением данного предмета.

Творчество Абая было одним из первых ярких примеров обогащения не только содержания, но и формы культуры казахского народа за счет освоения демократических элементов русской культуры. Абай — выдающийся просветитель, пропагандировавший в своих произведениях прогрессивно-демократические идеи, и великий поэт, сделавший крупный шаг вперед в художественном развитии своего народа. Созданные им прекрасные стихи и мелодии не имели ранее ничего подобного в казахской поэзии и музыке.

Казахская литература в лице Абая не могла бы подняться на большую высоту без воплощения в себе новых идей. Поэтические строки Абая красивы не только стройностью, лаконичностью и созвучием, но и заключенными в них мудрыми мыслями, выражающими его социальные воззрения. Это значит, что творческое восприятие Абаем прогрес-

сивных идей русской культуры создало духовные предпосылки как идейного, так и художественного обогащения культуры казахского народа.

Социально-политические взгляды. В прошлом в определении сущности мировоззрения просветителя имелись две крайности: либо отрицание прогрессивности, исторических заслуг мыслителя перед своим народом, либо попытка модернизации его личности, стремление представить его чуть ли не революционером, указавшим «народу путь к избавлению от несчастной и тяжелой жизни». Подобные крайности в объяснении социального содержания творчества Абая имели место вследствие недостаточного учета конкретно-исторических условий жизни и деятельности просветителя. Значение Абая в истории казахской культуры так же, как и других казахских мыслителей, должно быть определено в зависимости от того, каковы были состояние общественной жизни Казахстана в его время и отношение просветителя к этой жизни, что нового он хотел внести в нее?

В условиях экономической разобщенности различных районов Казахстана Абай не знал Чокана Валиханова и Ибрая Алтынсарина, хотя жил почти в одно время с ними. Однако их идейная общность, единство целей несомненны. Все они отчетливо видели отсталость Казахстана, темноту, невежество своего народа, сознавали необходимость его просвещения. Но, как уже отмечалось, Абай в отличие от предшественников разговаривал с народом на родном языке, общаясь с ним при помощи стихов и «бесед» (проза), делился своими мыслями, думами, переживаниями. В них он раскрывал и конкретизировал понятие «просвещение», всесторонне анализировал казахскую жизнь, характеризовал поведение, поступки своих современников, показывал их положительные и отрицательные черты, стремился наставить их на правильный путь.

Усвоив русский язык и познакомившись с русской культурой, Абай увидел другой мир: прогресс науки и техники, усиление власти человека над природой, стремление других стран и прежде всего прогрессивной России к более высокой культуре, к свободе и равенству, светлому будущему. Между тем в родном краю царят средневековый застой, примитивный образ жизни, прозябание в стороне от столбовой дороги развития цивилизации. Казахи не имеют представления об успехах, достигнутых другими народами и странами, не знают ни городов, ни культурных очагов. Абай спрашивает себя: «Неужели мы так и останемся

ничтожнейшими среди народов мира?»[1]. С горечью отмечает великий просветитель разобщенность казахов на враждующие роды, бесконечные междоусобицы, которые тянут народ назад, в пропасть. По мнению Абая, темные, неграмотные массы казахского аула не сознают своего невежества и потому не понимают порочности тех действий, которые они совершают на каждом шагу. Они не интересуются тем, «где неправда и где правда».

В объяснении причин отсталости Абай придерживался чисто просветительских взглядов. Будучи идеалистом в понимании общественных явлений, он искал причины не в уровне развития социально-экономической жизни, а в господстве среди народа реакционных обычаев и патриархально-родовых предрассудков, мешавших ему познать полезность образования, знаний. Согласно Абаю, невежественность настолько разъедает людей, что любой разумный человек, оказавшись в их среде, может стать безумным, совершающим нелепые поступки.

В поэме «Масгуд»[2] умный джигит, попав в невежественную среду, теряет разум, следуя требованиям невежд. Абай пишет:

Но земля и в то время была полна
Глупцов и невежд, как во все времена.
Они губят разум, добро, красоту,
Прекрасная жизнь ими осквернена[3].

Абай советовал соотечественникам не следовать мнениям «безумной толпы», выступал против слепой веры в молву, указывал на необходимость проверки ее истинности при помощи разума. Руководствуясь чужими мнениями, предрассудками, люди часто мирятся с тяжелой жизнью, не желают избавить себя от излишних жертв и заблуждений. Если бы они в своей деятельности опирались на разум, то легко убедились бы в несостоятельности своих рассуждений и нелепости поступков.

Просветитель выдвигает веские аргументы, доказывающие неправоту патриархальных представлений и привычек и веками не оспаривавшихся никем. Для избавления своих соотечественников от векового невежества Абай предлагает распространять среди них образование, полагая, что только наука, знания помогут людям раскрыть глаза,

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе. М., 1954, стр. 362.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 301.

познать окружающий мир. По его мнению, невежество не только вводит людей в заблуждение, приводящее их часто к неудаче, но и порождает такие пороки, как несправедливость, бесчестье, насилие, злодейство, которыми полны казахские аулы. Таким образом, невежество у Абая — универсальное зло, которое всюду служит причиной отрицательных явлений. Поэтому его устранение посредством просвещения должно создать всеобщие глобальные предпосылки общественного прогресса. Как бы ни были своеобразны просветительные взгляды Абая, в главных вопросах он стоял на позициях русских и западноевропейских просветителей. В. И. Ленин в статье «От какого наследства мы отказываемся?» указывал на то, что они были охвачены «горячей враждой к крепостному праву и *всем его* порождениям в экономической, социальной и юридической области»[1].

Эта черта просветителей, подмеченная Лениным, в известной степени относится и к Абаю. Призывая народ к ликвидации отсталости, бескультурья, к общественному прогрессу, он, по существу, выступал против патриархально-феодальных отношений.

Характерная черта просветителей, подчеркнутая Лениным,—«это отстаивание интересов народных масс, главным образом крестьян...»[2] Она вполне применима и к просветительским идеям Абая, о чем пойдет речь ниже.

Наконец, всем русским просветителям была свойственна «горячая защита просвещения, самоуправления, свободы, европейских форм жизни и вообще всесторонней европеизации России»[3]. Это имеет прямое отношение к Абаю, с той лишь разницей, что если русские просветители ставили задачу «всесторонней европеизации России», то казахский просветитель говорил о приобщении Казахстана к культуре русского народа и через нее — к европейской цивилизации.

Великий русский революционный демократ и мыслитель В. Г. Белинский в первый период своей творческой деятельности, еще не поднявшись до революционного демократизма, выступая против крепостничества и пороков общественной жизни, призывал русский народ к просвещению, полагая, что благодаря ему люди будут совершенствоваться

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 519.
[2] Там же.
[3] Там же.

нравственно, а это создаст условия для устранения общественного зла и демократического преобразования России. Подчеркивая, что все усилия честных интеллигентов должны быть направлены на просвещение русского народа, В. Г. Белинский писал: «Быть апостолами просвещения — вот наше назначение... Итак, учиться, учиться и еще-таки учиться»[1].

Призыв Абая к просвещению созвучен призыву Белинского. Но в условиях патриархально-феодального общества, чтобы обучать детей положительным знаниям, казахским интеллигентам необходимо было сначала самим получить русское образование. Вот почему предшественник Абая Алтынсарин видел в русско-киргизских школах решающее средство просвещения казахского народа. Он считал, что эти школы, обучая детей грамоте и русскому языку, давая им необходимые полезные знания, помогут создать ядро образованных людей, которые понесут знания в широкие массы.

Несмотря на то, что Абай и Алтынсарин не знали друг друга, их взгляды на просвещение родного народа поразительно совпадают. И Абай считал, что единственно верный путь просвещения народа — это изучение русского языка и усвоение лучших достижений русской культуры. В «Двадцать пятом слове» своих моралистических назиданий Абай писал: «Главное — научиться русской науке. Наука, знания, достаток, искусство — все это у русских. Для того, чтобы избежать пороков и достичь добра, необходимо знать русский язык и русскую культуру.

Русские видят мир. Если ты будешь знать их язык, то на мир откроются и твои глаза»[2].

Призывая подрастающее поколение учиться и приобрести русское образование, Абай хотел, чтобы оно следовало примеру выдающихся представителей русской культуры, а не стремилось к занятию доходных должностей. Просветитель прилагал большие усилия к тому, чтобы сами казахи изменили свое отношение к русскому образованию. Часть местного населения, воспитанная в духе ислама и поддавшись антирусской пропаганде духовных лиц, считала грехом отдавать своих детей в русские школы. Многие родители боялись того, что, получив русское образование, их дети забудут веру, примут христианство и станут кафырами.

[1] *В. Г. Белинский.* Избр. философ. соч., т. 1, 1948, стр. 527.
[2] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 363.

В своих произведениях Абай убеждал соотечественников не страшиться понапрасну, внушал им чрезвычайную важность просвещения. «Говорю тебе я правду,— писал Абай,— не торопись женить сына, обучай его русской науке, хотя бы пришлось тебе для этого заложить все свое имущество. Если хочешь, чтобы твой сын стал человеком, то учи его и сделаешь тем благо ему и своему народу»[1].

Борясь за просвещение народа, Абай выступает в роли не только пропагандиста русского образования в Казахстане, но и педагога, дающего учащимся наставления о том, как изучать науку, как ее понимать и любить, как ее использовать в процессе жизни и т. д. «Тридцать второе слово» моралистических назиданий показывает, что Абай ясно представлял общественную значимость науки, ее практическую ценность.

Просветитель требует от учащихся увлеченности, беззаветной отдачи себя этому делу, как самому любимому занятию. «Если страстно полюбишь науку и само знание будешь считать достоянием, то оно даст тебе высшее блаженство. Тогда ты закрепишь в памяти то, что знаешь, и будешь страстно стремиться познать то, чего еще не знаешь»[2],— говорил он.

Ненавидя бесконечные межфеодальные споры, раздоры, Абай бичует тех людей, которые изучают науку только для того, чтобы блеснуть в подобных спорах. Но это не значит, что он вообще отрицает споры, борьбу мнений в науке. Наоборот, считает полезной для познания честную борьбу, чтобы она не вытекала из зависти и тщеславия, из темных замыслов. «Не учись ради спора. Для сосредоточения внимания небольшие споры небесполезны. Бесконечные споры не только не исправят человека, а портят его»[3]. Ибо тот, кто любит споры, по мнению Абая, устраивает их не для выяснения истины, а лишь для того, чтобы побить своего противника. Абай призывает казахскую молодежь почитать и ставить выше всего истину, быть до конца преданной ей. «Если достигнешь истины, то не отступай от нее даже под угрозой смерти,— говорил Абай.— Если твоя истина не овладеет тобой целиком, хотя ты уверен в ней, то для кого же другого она может быть ценной? Как ты можешь желать от других уважения к тому, чему сам не служишь преданно?»[4].

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 364.
[2] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 204.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 205.

Требование Абая быть верным научной истине имеет важное значение. Этим он косвенно осуждает всякое лицемерие, создает идейную почву для отрицания несправедливых общественных порядков.

Для людей, изучающих науку, казахский просветитель считает необходимым размышление и воображение, как качества, развивающие у них интеллектуальную способность. «Без мысли и воображения наука не может развиваться»[1]. По Абаю, для развития умственных способностей человеку необходимо избавиться от таких вредных и опасных недостатков, как беспечность, легкомысленность, отсутствие увлеченности. «Развивай характер,— призывал Абай.— Характер — это сосуд, который вмещает и науку и разум. Если ты будешь легкомыслен, легковерен, если ты будешь увлекаться пустыми забавами, то характер твой испортится, ослабнет. После этого нечего и учиться, потому что все равно пользы не будет»[2].

Абай восстает против веками устоявшихся традиций, против бездумного времяпрепровождения, указывает на непозволительность такого поведения, советует молодым людям попытаться осмыслить жизнь, повернуться лицом к знаниям, науке. Он всячески стремится доказать, что именно в науке и просвещении содержатся благополучие и все проявления человеческого счастья. «Если вы со всей страстностью отдадитесь изучению науки,— говорил Абай, обращаясь к молодежи,— то найдете в ней богатство и почет»[3]. Терпеливое и настойчивое учение поможет достигнуть высокой цели.

Абай неоднократно подчеркивал, что наука и просвещение пробуждают у людей сознание собственного человеческого достоинства, вызывают готовность бороться за себя, за правду и справедливость. По мнению просветителя, знание делает человека способным отстоять себя от посягательств злонамеренных и подлых людей, так как он знает законы и потому представляет, как нужно бороться против беззакония и несправедливости. «Если бы по моему примеру много людей стало добывать честным трудом добро,— писал Абай,— то мы не согласились бы... с насилием и беззаконием»[4].

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 205.
[2] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 378.
[3] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 36.
[4] Там же.

Конечно, это наивное предположение. В эксплуататорском обществе с помощью одного просвещения невозможно устранить пороки и добиться торжества правды и справедливости. Но в условиях дореволюционной отсталости Казахстана идея использования просвещения для борьбы с общественным злом имела исключительно прогрессивное значение и сыграла положительную роль.

Однако на пути практического осуществления своих просветительских замыслов Абай, как И. Алтынсарин, встречал много препятствий. Он видел, что волостные управители, бии и баи, занятые личным обогащением, меньше всего думали о просвещении народа. Наоборот, они боялись этого потому, что образование может помешать их неблаговидным делам, и всячески принижали его значение в обществе. «Честь, бесчестие, разум, наука — все это для них ниже скота»[1],— возмущался Абай. Простому же народу, занятому повседневной борьбой за существование, не до обучения своих детей.

Абай оказывается перед фактом неразрешимых противоречий, которые невозможно преодолеть одной лишь пропагандой просветительских идей. Он приходит к выводу, что нельзя добрым советом заставить учиться людей, так как «невежество впиталось в мясо и кости народа вместе с материнским молоком и выело из него человечность»[2].

Не находя иного пути просвещения народа, Абай заявляет о необходимости передачи власти в руки просвещенных людей. Он считает, что человек, который не только хочет дать совет казахам, но и желает наставить их на путь разума, должен иметь в руках власть. «Надо взять детей у родителей, отдать ребят в школы, направить одних на одну специальность, других — на другую. Надо создать школы, надо, чтобы население давало средства на эти школы, надо, чтобы учились все, даже девушки. И вот тогда, когда молодежь вырастет, а состарившиеся отцы перестанут вмешиваться в разговоры молодежи, может быть, тогда казахи и исправятся»[3].

Это высказывание Абая в известной мере напоминает следующее заявление Чернышевского. «Если бы мне теперь власть в руки, тотчас провозгласил бы освобождение крестьян, распустил бы более половины войск... как можно

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 334.
[2] Там же, стр. 394.
[3] Там же.

более просвещения, учения, школ»[1]. Революционный демократ Н. Г. Чернышевский намеревался провести подобные социальные и культурные преобразования после насильственного свержения царского самодержавия. В своем же идейном росте Абай не дошел до революционного демократизма, и, конечно, он не помышлял о захвате власти. Но объективно логика его мысли в данном случае работала в этом направлении.

Предшественники Абая выступали против бесправия женщин и ставили вопрос о их освобождении от рабства. В этом вопросе Абай следовал за предшественниками. Он считал необходимым обучение девочек наравне с мальчиками.

Идеи Абая о просвещении казахского народа на основе приобщения его к русской культуре, об организации всенародного образования, об открытии и содержании школ на общественные средства и обучении мальчиков и девочек, об использовании знаний для борьбы с общественными пороками имели в то время огромное значение. Просветительские взгляды Абая наряду с деятельностью Ч. Валиханова и И. Алтынсарина свидетельствовали о том, что в недрах разлагавшегося патриархально-феодального общества рождались прогрессивные общественные силы, которые не хотели дальше мириться с отсталостью своего народа и сознавали необходимость бесповоротно следовать за демократической Россией, видя в этом единственно верный путь социального прогресса.

Выше отмечалось, что консервативные акыны Шортамбай, Дулат и другие выступали противниками всяких новшеств, появившихся в экономике Казахстана после его присоединения к России, желали сохранить патриархально-феодальные устои, кочевое хозяйство. В противовес им Абай отстаивал идеи экономического прогресса, приветствовал развитие ремесленно-кустарной промышленности, земледелия и торговли, указывал на неустойчивость кочевого скотоводческого хозяйства и слабость развития земледелия и ремесла. «Нет у многих из нас иной мысли,— писал он,— кроме мечты об увеличении поголовья скота. Нет у нас земледелия, торговли, мастерства, науки. Скот погибает от джута, а ремеслю всегда остается в руках»[2].

Таким образом, Абай хотел видеть экономику Казахстана многоотраслевой и развитой, которая бы способствовала

[1] *Н. Г. Чернышевский.* Полн. собр. соч., т. 1, 1939, стр. 356—357.
[2] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 323.

совершенствованию человеческой деятельности, взаимному обмену продуктами, приумножала богатство, сделала жизнь разнообразной и содержательной.

Но жалкое состояние ремесленно-кустарного производства и земледелия, слабое развитие торговли, отсутствие науки и техники у казахов побудили Абая обратить взоры не только к России, к русскому народу, но и к другим народам, живущим по соседству с Казахстаном. Он говорит об ошибочности распространенных среди некоторой части казахского населения представлений об узбеках и татарах, оценивает их достоинства по тому, чем они занимаются. Опровергая неверные представления, Абай пишет: «Я тогда думал, что кроме нас нет хорошего народа и что самый лучший в мире народ — мы, казахи... Теперь я вижу, нет такого растения, которого сарт (узбек.— *К. Б.*) не сумел бы вырасти. Нет такой вещи, которую он не сумел бы смастерить, нет такой страны, куда бы ни проник купец-сарт.

...И теперь, при русских, быстрее переняли сарты русские знания и русское мастерство.

Обходительность, чистота, вежливость — все у сартов»[1].

Абай положительно отзывается и о других соседях казахов — татарах, которые далеко опередили казахов в экономическом и культурном отношениях. «Татары,— отмечает он,— хорошие ученики, умеют трудиться...»[2].

Из этих высказываний видно, что Абаю были чужды националистические узость и пренебрежение к другим народам. Питая к ним чувства уважения, он призывает казахов перенять все полезное, что имеется в их экономике и культуре, чтобы не отставать от них в своем развитии.

Абай жил в период, когда капиталистические отношения стали постепенно проникать во все сферы жизни казахского общества, разрушая патриархально-феодальные отношения. Однако многие уродливые явления, унаследованные от старины, продолжали жить и в новых условиях. Это прежде всего межфеодальная, межродовая борьба, которая приняла иную форму, выражаясь теперь в кляузах, жалобах, доносах феодалов властям на своих противников; в образовании всевозможных группировок, партий на выборах; в организованном угоне скота и т. д.

Против барымты выступал, как известно, Ч. Валиханов, считая ее «легким способом к добыванию насущного хлеба»,

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 321—322.
[2] Там же.

приучающим людей к лености и паразитизму. И. Алтынсарин рассматривал ее как великое общественное зло, разрушавшее хозяйственный уклад казахов и истощавшее их движимые богатства.

И Абай Кунанбаев, сознавая общенациональные интересы казахского народа, еще более энергично выступал против межфеодальной и межродовой борьбы. Он горячо критиковал организаторов группировок, интриг, сочинителей клеветнических доносов на честных людей, пытался создать вокруг них атмосферу всеобщей ненависти и презрения. Абай разоблачал всю глубину моральной низости степных воротил, обращал внимание на пагубные последствия их неблаговидных дел.

Где солнце смеялось земле и цветам,—
Осенняя слякоть и сумерки там.
Скандалы и распри мертвят, как зима,
Раздолье — мерзавцам, раззор — беднякам[1].

Абай, как и его предшественники, верил в то, что ликвидация барымты и вражды среди казахских родов улучшит экономическую жизнь края. Его возмущали степные вожаки, которые «промышляют двумя вещами»— воровством и попустительством. Вор рассчитывает разбогатеть кражей скота, а хозяин скота пытается наверстать убыток, украв у соседа с излишком, «власть имущие стараются разбогатеть за счет истца»[2], клеветники хотят нажить богатство на доносах, плуты — на подстрекательствах, а простые люди, одураченные мошенниками, дерутся то на стороне одних, то на стороне других. «Если бы исчезли это воровство и эти два способа наживаться,— говорил Абай,— то, может быть, люди занялись бы хозяйством, беки ограничили бы свою алчность, а бедняки, стремясь к тому, чего у них нет, обратили бы свои желания к достойному труду»[3].

Будучи идеалистом в толковании общественных явлений, Абай не мог правильно объяснить коренные причины межродовых раздоров, потому что видел их не в экономических отношениях людей, а в особенностях нравов, в психологии богачей.

Нетерпеливый, бессовестный, ленивый,
Завистливый — зверя жаднее: именно из-за этого
В раздорах, в разладах казахи[4],

— писал Абай.

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 52.
[2] Там же, стр. 341.
[3] Там же, стр. 342.
[4] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 47.

Казахский просветитель подчеркивал, что это омерзительное занятие главарей аулов не только сковывает хозяйственную деятельность населения, но и крайне отрицательно влияет на поведение людей, разжигает у них низменные страсти, опустошает морально. «Степь широка,— говорил Абай,— но она нам стала тесна, а люди не уходят в чужие края, люди не пашут землю, не торгуют.

Нет, они торгуют, только по-своему: они поочередно продают сами себя — сегодня одному, завтра другому.

В раздорах покупают люди в степи себе сторонников, перепродают голоса и влияние. Степь полна вражды и воровства»[1].

Обладая огромным влиянием и авторитетом в народе, А. Кунанбаев всячески старался уладить феодальные раздоры, несущие трудящимся бедствие и разорение. Он призывал массы к единству, учил их не поддаваться на провокации честолюбивых феодалов, убеждал в том, что межродовая борьба несет только несчастье.

Снова и снова советовал Абай своим землякам брать пример с соседних братских народов. Он говорил, что нет среди узбеков подобной вражды, не нападают они друг на друга. «Каждый из них (узбеков.— *К. Б.*) занят своими делами, их города не враждуют друг с другом»[2], поэтому они достигли больших успехов в развитии культуры. Подчеркивая более высокий уровень культуры у татар, Абай объяснял это тем, что они «не мучаются в преследовании друг друга, а занимаются хозяйством, овладевают искусством, с помощью которого добывают богатства... О русских же и говорить не приходится»[3].

Решительные выступления Абая против межродовых раздоров способствовали осознанию трудящимися необходимости единства, что имело важное значение для дальнейшего развития классового самосознания и роста классовой борьбы в казахских аулах. Призывая свой народ к прекращению взаимной вражды, великий просветитель объективно выступал за экономический прогресс родного края, за развитие производительных сил общества. Выступления Абая по различным вопросам социально-экономической и культурной жизни были тесно связаны с его демократическими стремлениями, с его борьбой за интересы трудового народа.

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 163.
[2] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 154.
[3] Там же.

В «Третьем слове» назиданий описывается паразитический образ жизни казахских феодалов: «Умножив стада овец, они передают их пастухам, а сами, наевшись мяса, напившись кумыса, хотят наслаждаться любовью и скачками»[1]. Просветитель показал, что такая жизнь порождает тщеславие и преступления. Богатство помогает баю оправдывать самоуправство и беззаконие. «И вот праздность,— читаем у Абая,— делает для человека тесными его кочевье и зимовье, ему кажется, что мало у него земли для стад, которых он сам не видит. И он отбивает землю у соседа кляузами, взятками начальству, насилиями. А сосед старается вытеснить другого соседа или уходит с места, на котором жили его предки»[2].

Абай ясно дает понять, что у казахов достаточно земель для разведения скота. Земельные споры, часто приводившие к трагическим последствиям, порождаются действиями степных богачей, живущих по законам джунглей. Разоблачая их эксплуататорскую сущность, Абай осуждал господство одного человека над другим, выражал идею естественного равенства людей. Каждый человек, независимо от того, беден он или богат, имеет высокое звание человека. Отсюда недопустимы унижение и оскорбление его достоинства.

Как защитник интересов трудящихся Абай не мог равнодушно смотреть на их тяжелую, беспросветную жизнь. При этом он обращал внимание общественности на то, что:

У бая много пастухов и юрта хороша,
А бедный мерзнет сам в степи, скотину сторожа;
Он квасит кожи и дубит их в ледяном чану;
Жена, бедняга, ткет чекмень, от холода дрожа.
И для ребенка нет костра, и в юрту натекло,
И улетучилось давно последнее тепло.
А старикам — совсем беда, ложись и умирай:
И пищи нет, и солнца нет, и ветер воет зло[3].

Абай обращается к феодалам, чтобы они проявляли заботу о бедных, чтобы поделились с ними хоть частицей богатства:

Владелец тысячных отар, верблюдов и быков,
Богатый бай, не будь скупцом, убийцею не будь,
Хоть эту зиму прокорми детей и стариков[4].

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 323.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 92.
[4] Там же, стр. 93.

Как до́роги нам эти замечательные слова выдающегося казахского просветителя, гуманиста, горячо призывавшего современников к добру и благородству. Но его идеи и призывы, обращенные к эксплуататорам, были в то время нереальны, утопичны. Абай и сам в этом убеждался, то и дело оказываясь свидетелем жестокого обращения баев с подвластными, зависимыми людьми. Он высказал отдельные мысли и догадки о непримиримости угнетателей и угнетенных, о противоположности их интересов. И в ряде случаев, что очень важно, Абай видел причину взаимной неприязни между богатыми и бедняками в противоположности их экономических интересов, о чем и писал:

Бай не поможет бедняку. Зачем его жалеть?
А если даст кусок,— гляди, длинна у бая плеть.
Трудись, бедняк, проклятый долг сторицей возврати,
Ведь баю жить и богатеть, тебе — в могиле тлеть[1].

Социальные условия, в которых жил Абай, не позволяли ему до конца понять непримиримость классовых интересов феодалов и бедняков. Поэтому иногда он с удивлением восклицал: «Боже мой, как оба ненавидят друг друга!»[2]. Но симпатии Абая на стороне эксплуатируемых. Он критикует «бая, не желающего трудиться», и возвеличивает людей труда. «Жить честным трудом — это дело честного человека»[3]. Поэтому для него уважаемый человек лишь тот, кто достиг славы своим трудом. Абаю принадлежит известный афоризм: «Простолюдин, прославленный за ум,— выше царя, увенчанного счастьем. Юноша, продающий свой труд,— достойнее старика, торгующего своей бородой»[4].

Абай отличает труд, направленный на удовлетворение личных потребностей человека, от труда в интересах общества, народа. По Абаю, высокой чести заслуживает труд на благо общества. «Трудящийся только для себя уподобляется скоту, набивающему брюхо,— говорит он,— достойный трудится для человечества»[5]. В возвеличении труда на благо народа наиболее ярко проявляются демократические взгляды Абая. Здесь он, следуя за Алтынсариным, углубляет и развивает мысли своего предшественника.

Прогрессивно-демократический характер воззрений

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 388.
[2] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 650.
[3] Там же, т. 2, стр. 201.
[4] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 388.
[5] Там же, стр. 387.

Абая ясно виден и в его суждениях по административно-судебным вопросам. В период его творческой деятельности система выборов так называемой туземной администрации, введенная царизмом в конце 60-х гг., до конца обнажила свою социально-политическую природу, показала гнилость местных органов власти и их продажность. Проработав в качестве волостного управителя в течение ряда лет, Абай хорошо знал проделки царской колониальной администрации и отказался от этой должности. Он прямо заявляет, что на этих «выборах» «ничего не достигнешь правдой и все получишь обманом. Для обмана мы выбираем волостного управителя на три года»[1].

Не зная законов общественного развития и поэтому не поняв классовой сущности введенной царизмом системы «выборов», Абай возмущался тем, что люди после «избрания» не выполняют своих обещаний, не защищают обездоленных от обид и притеснений, а, наоборот, поддерживают тех же плутов и мошенников, с помощью которых они пробрались к власти. «Старшины живут обманом, и войлок под их задами постелен хитростью,— говорит Абай...— Они не почитают простых людей (момынов). Они почитают таких же грязных людей, плутов, как они сами. Ибо они знают, что если эти люди будут их друзьями, то помогут им, а если врагами, то они им причинят вред»[2].

В своем идейном росте Абай не дошел до осознания единства классовых интересов царских колонизаторов и местных угнетателей, хотя и был свидетелем сближения правящих верхушек царской России и колониального Казахстана с целью угнетения казахского народа. Он видел, как местные феодалы выслуживаются перед царизмом, получая за это халаты, медали, чины, должности, как роскошно жили они за счет трудового народа. Абай критиковал их как мог, разоблачая незаконные действия, махинации перед обществом:

Управитель начальству рад,
Он не может от счастья дохнуть,
Если русский дарит халат
И большую медаль на грудь.
Но не вечно в почете тот,
Кто начальству стал чем-то мил.
Он галун на шапан кладет,
Но бесчестьем он честь купил[3].

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 324.
[2] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 156.
[3] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 324.

Разоблачение Абаем политического союза царских властей и казахской феодальной верхушки в управлении краем имело важное значение в развитии классового сознания трудящихся и усилении их недовольства несправедливым общественным строем. Но Абай по своим политическим взглядам не поднялся до революционного демократизма, до понимания необходимости уничтожения экономической основы господствовавших общественно-политических порядков.

Этот недостаток, как отмечалось выше, был свойствен и другим казахским просветителям. В частности, Чокан Валиханов выдвигал свою кандидатуру на должность старшего султана, веря в то, что честный справедливый правитель сможет успешно бороться с общественным злом. Абай, в отличие от Валиханова, искал идеал просвещенного администратора в среде русских. «Если прямодушный человек, мы говорим — это русский. Он не оправдывает, а презирает лицемерие»[1],— писал Абай. В данном случае он, по-видимому, имел в виду не русских вообще, а тех представителей русской интеллигенции, которые своей смелостью и самоотверженной борьбой против социальной несправедливости показывали пример прогрессивным деятелям угнетенных народов России.

Следует еще раз отметить, что если реакционные акыны Шортамбай, Дулат, Мурат жаловались на то, что казахи идут по русскому пути и слушают русских, то Абай критиковал местные власти за то, что они плохо направляют казахов по данному пути и что казахи недостаточно перенимают русские порядки; он предлагал назначать на административные должности по-русски образованных людей из среды местного населения. Конечно, Абай ясно не представлял, что царизм и его союзники — казахские феодалы не заинтересованы в назначении на административные должности людей, которые желали бы служить родному народу. А если отдельные демократически настроенные личности случайно попадали в органы власти, то они все равно были лишены возможности осуществлять свои благородные цели.

Всякий мыслитель, стоящий на позициях идеализма в объяснении общественных явлений и не представляющий себе четко социально-экономической основы государства, считает политическую власть всесильной вследствие того,

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 156—157.

что все происходящее в общественной жизни будто бы зависит от воли людей, занимающих высокие государственные посты.

Однако в творчестве Абая, особенно в его произведениях последних лет жизни, имеются отдельные догадки об определяющей роли общественных условий в формировании характера личности. В частности, он писал: «Человек — дитя своего времени. Если плох тот или иной человек, то в этом виноваты все его современники»[1]. В одном из стихотворений 1902 г. Абай также отмечал: «Эпоха тянет за собой всех. Эпоха формирует людей»[2]. Но подобные высказывания у Абая не выражают существа его социальных воззрений. Рамки патриархально-феодального общества не позволили ему вырваться из плена идеалистических взглядов на общественную жизнь.

В своих моралистических назиданиях Абай анализировал состояние судопроизводства и выдвигал рекомендации по его улучшению в казахской степи. «Не на пользу, а явно во вред народу избираются сейчас бии-судьи»[3],— писал Абай. Он показал, что за ширмой беспристрастия судебного разбирательства скрываются грязные махинации, взяточничество, обман. «Нет биев, думающих о благополучии народа,— говорил просветитель.— Весь край в волнении. Только тот может добиться удовлетворения просьбы, который сумеет втайне встретиться с ними и связаться с помощью денег»[4].

Абай с просветительских позиций объяснял это печальное состояние казахской юриспруденции. На должности биев, по его мнению, «избираются невежественные люди», не знающие казахского обычного права, сводов законов, созданных в старые времена Касымханом, Есимханом, Таукеханом и т. д. Однако важно отметить, что Абай, считая необходимым для биев познание старых правовых положений, не требовал обязательного их применения, а предлагал взять из них только полезные и вводить вместо устаревших новые положения, соответствующие новым условиям. Абай искренне хотел демократизации судопроизводства, но его рекомендации не избавили бы трудящихся от злоупотреблений власть имущих, потому что они были нереальны в классовом обществе, в котором никакие нововведения не

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 213.
[2] Там же, стр. 108.
[3] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 325.
[4] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 52.

могли бы сделать беспристрастным суд биев. Подвергнув всесторонней критике реакционную административно-судебную систему в Казахстане, Абай не поднялся до понимания классовой ее природы. Путь борьбы против общественного зла он искал в просвещении народа. Поэт-мыслитель был глубоко убежден в том, что произвол, беззаконие богачей не могут продолжаться вечно, что настанет время, когда виновники несчастья народа будут наказаны. «Ходить без дела, отбирать у людей скот, кто вас этому научил?— спрашивал просветитель эксплуататоров.— Но придет человек, видящий подлость, разоблачающий хитрость. Он остудит преступный пыл»[1].

Будучи большим другом русского народа, Абай до конца жизни непоколебимо верил в великую прогрессивную миссию России в отношении Казахстана и вел непримиримую борьбу против тех реакционных элементов, которые, играя на национальных и религиозных чувствах людей, всячески пытались настроить казахов против русских, оторгнуть Казахстан от России. В последние годы жизни просветитель решительно выступил против панисламистов и пантюркистов, мечтавших установить в Казахстане клерикальные порядки и проводивших антирусскую пропаганду среди населения[2]. Решительное осуждение этих намерений свидетельствует о том, что Абай исходил из защиты интересов народа, видел его счастливое будущее только в дружбе и братстве с русским народом.

Но в условиях дореволюционной отсталости Казахстана голос Абая, обращенный к народу, не доходил до него. Это было обусловлено, во-первых, почти полным отсутствием книгопечатания. Во-вторых, неграмотностью масс, неподготовленностью большинства казахского населения усвоить призывы Абая. Что же касается баев-феодалов, то они были глухи к голосу просветителя и вообще враждебно относились к его деятельности. Поэтому Абай, обиженный на свою судьбу, говорил: «А если бы не любил я казахов, то не посещал бы их круга, не интересовался бы тем, что происходит среди них, и спокойно лежал бы в стороне. Или откочевал бы от них. Но нет у меня надежды, что они сами справятся. И вот я существую, но не живу»[3].

Не достигнув серьезных успехов в пропаганде просве-

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 82.

[2] См. статью Ф. Киреева «Последние годы жизни Абая». Альманах «Казахстан», 1950, № 21.

[3] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 336.

тительских идей, Абай душевно переживал, иногда даже впадая в пессимизм. Жизнь показала ему ошибочность его убеждений. Он постепенно понял, что переоценил свои силы, что похож на человека, который «один борется против тысячи», но один не может одолеть тысячи. Абай говорил, что он «вырос на земле», на которой «никем не была проложена тропинка», что, идя по этой земле, преодолевая ее препятствия, он бессилен проложить по ней дорогу.

Абай так и не увидел корня общественного зла в эксплуататорской сущности социального строя, не ликвидировав который, нельзя уничтожить порожденные им пороки. Потеряв всякую надежду на современников, Абай обращает свои взоры в будущее, возлагая надежду на молодое поколение. Он верит, что люди будущего оценят его по достоинству:

Скорбь колышущимся огнем
Подымается в сердце моем,
И умру я, оставив стихи
Лишь для тех, кто поймет их потом[1].

Действительно, патриархально-феодальное общество не оценило замечательных произведений поэта-мыслителя. Его страстные призывы к просвещению, к познанию наук, к изучению культуры русского народа, призывы к экономическому и культурному прогрессу Казахстана не нашли отклика в широких слоях народа. Только после победы Великой Октябрьской социалистической революции идеи Абая нашли благодатную почву и его потомки увидели все величие творческого наследия выдающегося казахского просветителя.

Философские взгляды. На протяжении продолжительного периода философские взгляды Абая, как и другие стороны его творчества, были предметом исследований не только философов, но и психологов, историков, филологов. Анализ этих взглядов показал различные, весьма противоречивые суждения. Наряду с правильной оценкой отдельных сторон мировоззрения поэта-мыслителя, было внесено немало путаницы, в частности, в проблему о характере его философских взглядов и их истоках. Одни считали Абая рационалистом, но не конкретизировали: рационалист-материалист или рационалист-идеалист; другие называли его последователем материалиста Ф. Бэкона; третьи чуть ли не объявляли его сторонником диалектического материа-

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 142—143.

лизма; четвертые писали, что Абай «в своих общественно-философских воззрениях все же остался идеалистом»; а пятые видели «непримиримое противоречие в абаевской философии». Касаясь вопроса об истоках философских взглядов Абая, отдельные авторы отмечали влияние на него «поучительных назиданий казахской литературы, лучших образцов русской и восточной классической литературы», «передовых революционных мыслей» русских политических ссыльных, русских революционных демократов, древнегреческих философов Сократа и Аристотеля, западноевропейских философов Спинозы, Спенсера и Милля, а также Дарвина и т. д.

Подобного рода разнобой, явно ошибочные суждения в трактовке философских воззрений Абая можно объяснить невысоким уровнем историко-философских исследований до 50-х годов, слабой философской подготовкой самих исследователей, наконец, трудностью самой проблемы ввиду недостаточной четкости изложения Абаем своих взглядов на этот счет.

Известно, что у А. Кунанбаева нет специальных философских произведений, в которых в систематизированном виде были бы изложены его взгляды на природу и общество, следовательно, он не дал целостной философской системы. Однако его бессмертные произведения содержат глубокие философские мысли, дающие нам право зачислить Абая в ряды выдающихся мыслителей прошлого.

Толкования явлений мира у Абая действительно противоречивы, так как материалистические суждения нередко переплетаются с идеалистическими. Но в большей части его философских размышлений явно и неуклонно пробивает себе дорогу материалистическая струя. Она проявляется прежде всего в признании Абаем объективной реальности мира, существования его независимо от сознания людей. Ум, сознание он считает продуктами труда, производными от объективной реальности. «Ум и знания — это уже плоды труда,— читаем у Абая.— Видя глазами, слушая ушами, держа руками, пробуя на язык, нюхая носом, человек познает мир. Эти ощущения укрепляются в сознании человека в виде положительных и отрицательных понятий»[1].

Из рассуждений Абая не трудно видеть материалистический характер понимания им действительности. Для него сознание и познание — это отражение в голове человека

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 398.

явлений объективного мира, что представляется ему весьма сложным процессом, в котором ощущения переходят в понятия.

Чрезвычайно важно отметить то, что Абай подчеркивает роль трудовой деятельности людей в процессе познания мира. Если учесть, что только диалектический материализм показал решающее значение производственно-практической деятельности в познании человеком законов объективного мира, то утверждение Абая —«ум и знания — это уже плоды труда» является поистине гениальной догадкой о природе познания в условиях дореволюционного Казахстана.

Ученый человек, говорил Абай, должен знать многое о внешнем мире и видеть многие вещи, «испытать их, узнать их через образованных, знающих людей. То, что услышано от других, нужно проверить. Брать только то, что правильно, отбрасывать то, что неправильно»[1]. Абай не случайно рассматривал человека в тесной связи с его трудовой деятельностью. Именно труд, по Абаю, отличает человека от животных и предопределяет его способность к познанию.

«Посмотри на всех животных, посмотри на себя,— говорит Абай с интересом.— Животные одухотворены, но похожа ли их душа на твою? Человек, думая о настоящем и будущем, а также о сегодняшнем дне, все проверяет чувством и умом. Животное тускло представляет настоящее, не понимает ни прошлого, ни будущего, но и настоящее ему не дано. Сравни организм животного и организм человека. Человек опирается на ноги, растет вверх, он охватывает своим взором всю жизнь, проверяет ее, и все животные служат ему. Ведь одни животные надеются на свои ноги, другие — на свои крылья, но им не дано пользоваться услугами подобных им животных. Если бы человек был создан не человеком, а животным с тем телом, которое ему дано, он был бы ничтожным, а если бы животному дать разум человека, то тело его не соответствовало бы разуму. Животные не могут строить города, производить инструменты, делать оружие и достигать границ искусства и познания»[2].

Таким образом, Абай обращает внимание на определенную закономерную связь между телесной организацией человека и его разумом. Отмечая, что будь человек с телом животного, не приспособленным к труду, он был бы ни-

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 165.
[2] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч., стр. 369—370.

чтожным, ни к чему неспособным, даже обладая сознанием, Абай стихийно выражает догадку о том, что тело и ум человека есть результат трудовой деятельности. Именно благодаря труду, как правильно подметил Абай, организм человека принял целесообразно необходимую форму.

Изучение произведений Абая, затрагивающих философские проблемы, показывает, что в познании законов окружающего мира просветитель стоит на вполне материалистических позициях. В «Сорок четвертом слове» моралистических назиданий, хотя и примитивно, но совершенно отчетливо он говорит об объективности познаваемой действительности. Он пишет: «Мы не выводим из себя познания, мы знаем о возникших и оформленных вещах, лишь увидев глазами и познав умом»[1]. В данном случае Абай не только констатирует тот факт, что содержание нашего знания не имеет ничего, кроме предметов внешнего мира, но и тут же подчеркивает суть познавательного процесса, который выражается прежде всего в ощущениях глазами и постижении умом. Но Абай, как уже отмечалось, не ограничивается лишь зрительным ощущением. Он признает также, что в основе чувственного познания лежит слуховое, осязательное, вкусовое и обонятельное ощущения. Что касается «познания умом», то его содержание Абай раскрывает в «Сорок третьем слове».

Такое познание он называет «притягательной силой однородного», написав это по-русски. Согласно Абаю, эта сила выражается в том, что «ты будешь все сравнивать, узнав новое, будешь вспоминать однородное, проверять, похоже ли это новое на старое полностью или только частично, будешь спрашивать о непонятном, изучать его по книгам и не успокоишься до тех пор, пока не усвоишь все, что тебе захотелось»[2].

В данном случае Абай имеет в виду вторую ступень познавательного процесса, на основе которой происходит обобщение явлений действительности путем выделения среди них однородного, общего, существенного с помощью анализа, синтеза и других методов познания. Хотя в произведениях Абая четко и не говорится о двух ступенях познания — чувственном и логическом, фактически признается их наличие и даже делается попытка объяснить их суть. Но историческая ограниченность мировоззрения Абая не позволила ему подняться до понимания и, значит, до

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 247.
[2] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 399.

изложения с научных позиций места и значения этих ступеней в познании мира.

Казахский просветитель в «беседах» обратил внимание еще на так называемое «третье свойство познания», которое, по его мнению, выражается в «чувстве сердца». «Храни в чистоте сердце от хвастливой кичливости, эгоизма, легкомыслия и беспечности,— говорит он.— Если сердце загрязнится пороками и потускнеет, то исказится отраженный в нем мир и станет все неясным, неточным»[1].

Очевидно, в данном случае Абай имел в виду нравственную чистоту: честность, готовность человека служить истине и справедливости. Это предположение подтверждается высказываниями мыслителя о роли трех факторов познания — воли, сердца, разума — в других его моралистических «Словах». Понятие «сердце» у него по смыслу совпадает с возвышенными чувствами, добродетелью. Об этом мы узнаем в «Семнадцатом слове» назиданий. Здесь же Абай выясняет роль воли, благодаря которой, по его мнению, делается практически возможным познание мира. Она «отстраняет лень и настойчиво стремится познать мир, она заставляет людей действовать, упорно трудиться, предостерегает их от легкой наживы и злых повадок». Она направляет «людей на путь истинный, когда они его покидают»[2]. Толкуя понятие разума, просветитель утверждает, что разум позволяет человеку познать смысл, сущность явлений, отличать, что полезно и что вредно в реальной действительности.

Однако, замечает Абай, воля может толкать человека в равной степени на справедливость и несправедливость, привести к добру и злу. И разум равнодушно смотрит на добро и зло. Он рождает «хитрости и проделки», может стать руководителем «хороших и плохих людей». Только сердце, по мнению просветителя, является источником доброты, гуманизма, благородства. Оно заставляет людей думать об обездоленных, о их бедственном положении, побуждает к совершению добродетельных поступков. Согласно Абаю, из сердца исходит «все доброе — скромность, справедливость, милосердие, отзывчивость». Если сердце держать в чистоте и безупречном состоянии, не будет между людьми обиды, люди будут отскакивать от зла, как от змей»[3].

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 180.
[2] Там же, стр. 180—181.
[3] Там же.

Абай считает необходимым соединить волю, разум и сердце. При этом ведущая роль должна принадлежать сердцу — источнику добра. Оно должно предостерегать волю и разум от жестоких и злонамеренных поступков и направлять их на достижение благородных целей. «Только в сердце,— говорил Абай,— находится вся сладость (лэззет) жизни»[1]. «Если бы не было силы в сердце,— замечает он в другом месте,— наши мысли не приводились бы в движение»[2].

Как видим, в условиях господства хищнических законов феодализма и колониализма, жестокого гнета беззащитных темных масс аула для Абая первостепенное значение имели добродетельные поступки, готовность людей мужественно и самоотверженно бороться за интересы обездоленных. Источником этой готовности Абай считал человеческое сердце, так как народ издавна связывал с этим нежным и драгоценным органом, чувствительно реагирующим на явления жизни, доброту, любовь, гуманизм.

Суждения Абая, затрагивающие философские вопросы или носящие философский характер, вытекают из стремлений просветителя обосновать необходимость изучения науки, приобретения молодежью положительных знаний и использования их в интересах народа. Стараясь доказать соотечественникам, что нельзя оставаться неграмотными, невежественными, он им советует познавать секреты окружающего мира, собирать и накапливать знания. Например, прославляя образование, Абай считает, что познание мира — это не только способность человека, но и его специфическая особенность, естественная потребность. Она, по мнению просветителя, возникает вскоре после рождения человека.

Если у человека отсутствует потребность к познанию мира, он не может называться им, утверждает Абай, тогда он только существует, а не живет полнокровной жизнью. «Вот это и есть потребность души — стремление все видеть, все знать, всему научиться. Если пропадет это стремление, если не захочешь полностью знать все или узнавать хоть часть,— пишет Абай,— то ты уже не человек. Если мы не стремимся к знаниям, то наша душа уже не душа человека, а душа животного»[3].

Сущность рассуждений Абая не отличается от того

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 12.
[2] Там же, стр. 112.
[3] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 332.

натуралистического объяснения, по которому человек наделен разумом, а животное лишено его... Но здесь он, собственно, не ставит перед собой задачи показать отличие человека от животного, а подчеркивает то обстоятельство, что раз ты человек — обязан познать тот мир, в котором живешь. В противном случае он теряет свое человеческое достоинство и низводится до уровня животного. Таким образом, Абай старается теоретически обосновать просветительские идеи, доказать необходимость изучения науки, понимания сущности жизненных явлений, знания тайн мира.

Просветитель использовал разум в качестве орудия критики отсталых обычаев, предрассудков патриархально-феодального общества. Он оправдывал все то, что соответствует здравому рассудку, неразумное же, наоборот, вызывало резкое его осуждение. Отсюда для Абая разум служил критерием истины, верховным судьей, определяющим положительность или отрицательность поступков его современников.

Как видим, и здесь рассуждения Абая по чисто практическим вопросам переходят на философскую плоскость и позволяют нам выяснить его позицию относительно того, что составляет критерий истины и познавательной деятельности человека. Чтобы доказать ложность патриархально-феодальных предрассудков и отвергнуть их, Абай требует подвергать все суду разума.

Считая разум мерилом определения истинности тех или иных утверждений, выяснения пороков общественной жизни, Абай, конечно, преувеличивает его роль в процессе познания. Очевидно, это дало некоторым исследователям основание считать, что Абай является сторонником рационализма. Между тем Абай не был рационалистом ни в онтологическом и ни в гносеологическом смысле, он не только не признавал сверхъестественной разумно-логической основы мира, но и не игнорировал роли чувственного познания. Познание мира представлялось ему как единство ощущения и мышления, так как для него знать означало: «увидеть глазами и познать умом».

Преувеличение роли разума в процессе познания, как это имеет место у Абая, довольно часто встречается в истории философской мысли, особенно в домарксистской философии. Например, Л. Фейербах, правильно объясняя роль

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 332.

ощущений и разума в познании, считал истинным то, что теоретически доказывается. Из домарксистских материалистов только русские революционные демократы дали наиболее глубокое объяснение процесса познания. Н. Г. Чернышевский даже писал следующее: «Практика — великая разоблачительница обманов и самообещаний не только в практических делах, но также в делах чувства и мысли. Потому-то в науке ныне принята она существенным критериумом всех спорных пунктов.

Что надлежит спору в теории, на чистоту решается практикою действительной жизни»[1].

Как видно из вышесказанного, материалистическая тенденция в мировоззрении Абая наиболее ярко проявляется в теории познания. Просветитель, ставивший цель повернуть массы лицом к знанию, в своих произведениях чаще всего затрагивал проблемы познания. Но именно здесь особенно заметна историческая ограниченность его философских воззрений, выражающаяся в абстрактности, в отрыве познания от производственно-практической деятельности людей своей эпохи.

В произведениях Абая не только ясно проявляется материалистическая тенденция, но и обнаруживается стихийно-диалектический взгляд на мир. «Мир — океан. Времена, как ветры, гоняют волны поколений, сменяющих друг друга, а океан кажется все тем же»[2]. Здесь Абай подмечает тот факт, что обыденному сознанию человека мир представляется постоянным, неизменным. В действительности за неизменным скрываются незаметные изменения. Движение и изменения происходят, по Абаю, в виде не периодического повторения пройденного, а движения, приводящего к переменам в жизни. Он указывает, что изменяются «эпоха, хозяйство, характер людей»[3]. «Мир не стоит на месте. Жизнь и сила человека также не остаются в неизменном состоянии. Всему сущему — суждено непостоянство»[4].

Далее, коснувшись смены общественных порядков и политических переворотов, Абай считает их не случайными. В одном из стихотворений он утверждает, что «цари, правившие народами, падают, когда приходит время. Люди умирают, когда настанет пора»[5]. В этом сравнении заложена глубокая мысль, свидетельствующая о том, что перевороо-

[1] *Н. Г. Чернышевский.* Избр. философ. соч., т. 1, 1950, стр. 180.
[2] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 388.
[3] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 109.
[4] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 355.
[5] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 214.

ты в жизни общества совершаются в силу определенных причин так же, как и смерть человека.

Конечно, Абай не был сознательным диалектиком. Его отдельные мысли не что иное, как стихийное отражение в его голове диалектических закономерностей реального мира. Он видел на поверхности явлений природы и общества движение и изменение, но не мог знать, как происходят эти диалектические процессы, в чем заключается их источник, их двигательная сила, не мог проникнуть в глубинные причины происходящего. Отсюда не случайно, что его мысли об изменении, отрицании постоянства мира носят эпизодический, отрывочный характер.

Дело в том, что Абай не был достаточно знаком с достижениями современного ему естествознания, а в области общественных наук имел несистематические знания. Кроме изучения произведений русских революционных демократов, он пополнял свои философские знания также чтением трудов древних мыслителей и некоторых западноевропейских философов. Абай хорошо усвоил просветительские идеи русских революционных демократов, что особенно видно из его взглядов на явления общественной жизни, но отсталость общественных условий, в которых он жил, не позволяла ему понять их революционную диалектику.

Отсюда не трудно понять и тот факт, что Абай Кунанбаев был не свободен от религиозных убеждений, верил в бога как в первопричину и творца мироздания. В одном из последних «Слов» моралистических назиданий, написанном в 1898 г., Абай пытался «доказать» существование бога тем, что «на протяжении тысячелетий люди говорили на разных языках, но все признавали то, что есть бог; тысячи верований все без исключения сходятся на том, что справедливость и любовь свойственны одному богу». Далее он утверждал, что бог невидим и люди знают о нем по результатам его творения.

Абай признавал существование души в теле, т. е. делал уступки дуализму: «Человеческое существо состоит из двух частей: одна — тело, другая — душа». Но он отрицал наличие врожденной способности людей, данной якобы от бога, как это утверждали идеалисты. Абай отвергал утверждение мусульманского духовенства, приписывающего исключительную одаренность избранным людям. «В начале энергия души,— писал он,— у людей бывает незначительна. Если на нее будем обращать внимание, будем способствовать ее росту, развитию, тогда возрастет ее сила. Не будем обра-

щать внимания на нее — эта сила может исчезнуть», если не совсем исчезнет, то будет способной не к серьезным, а лишь к малозначительным делам»[1].

Итак, по Абаю люди способны овладеть знаниями. Но все зависит от того, развита ли эта способность или нет; он исключает здесь вмешательство бога.

Разумеется, эти моменты не заслоняют в целом противоречивости философских взглядов Абая. Материалистический подход к решению ряда проблем переплетается у него с религиозно-идеалистическими суждениями. Это обусловливалось тем, что Абай почти всю жизнь прожил в кругу людей, встречавших в штыки атеистические идеи и убеждения. Условия жизни не позволили Абаю стать на путь атеизма, порвать с религиозными предрассудками.

Однако поэт-просветитель решительно стоял за науку и светское образование, был мыслителем, возвышавшим разум. А разум и религиозная вера несовместимы, противоположны по своей природе. Отсюда Абай как просветитель неизбежно вступает в противоречие с религиозными предрассудками. Разум не может согласиться со слепой верой, отрицающей всякую логику. Поэтому просветитель спрашивает: «Говорят: бог велик и могуществен, это бесспорно. Но почему это великое нуждается в том, чтобы мы ему служили?»[2]. Хотя бог — носитель добра, «но вот оказывается,— говорит Абай,— что бог вознаграждает богатством клятвопреступников, тунеядцев, а людей, которые честно трудятся и молятся, он лишает последней возможности прокормить жену и детей, обращая их труд в ничто. Видим часто, что скромный человек болеет и унижен. Наоборот, воры, мошенники здоровы»[3].

Сомневаясь и критикуя бессмысленность религиозных догм, Абай наталкивает людей на мысль о их несостоятельности. Он фактически подрывает веру людей в бога, в его премудрость, в то, что всевышний будто бы воплощение всех благодеяний. Но поскольку эти рассуждения исходили не из глубоких убеждений просветителя, а из веления разума, из логики явлений, Абай старается смягчить доводы, направленные против религиозных догматов, и доказать, что бог все же существует, что он творец как добра, так и зла, только не заставляет людей его совершать. «Создатель болезни — господь бог, но не он заставляет болеть. Бог создал

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 241.
[2] Там же, стр. 197.
[3] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 371.

богатство и бедность, но не бог сделал тебя бедным или богатым»[1],— заявляет Абай.

Просветитель был, конечно, бессилен осознать то обстоятельство, что бедность и богатство — неизбежные порождения классового общества. Однако обогащение людей Абай рассматривал не как мистическое и фаталистическое явление, а как результат деятельности конкретных лиц, их хитрости, ловкости, нечестных действий и т. д.

Таким образом, признавая религиозную веру, Абай пытался преодолеть ее противоречия, объясняя их с позиции деизма, того религиозно-философского воззрения, которое прежде использовалось некоторыми прогрессивными мыслителями «не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии»[2].

Но в условиях почти сплошной безграмотности, невежества масс и возраставшего влияния ислама Абай был не подготовлен к отказу от религии и тем более лишен возможности излагать свои взгляды с научных позиций. Поэтому, пропагандируя идеи просвещения, он не желал противопоставлять их религиозным воззрениям, а, напротив, пытался подчинить религию своим целям, представить ее не как антипод разума, а как его союзника в просвещении народа. И если, по мнению Абая, религия до сих пор не выполнила своей миссии, то здесь виноваты ее невежественные проповедники, муллы, которые «говорят только ложь», не понимают истинного назначения веры. Абай даже считал, что наука не чужда религии, а помогает последней раскрывать свойства бога, которые содержат научную силу, позволяющую людям различать, что вредно и что полезно в мире, познавать его секреты. Познав же все это, человек становится таким же умелым и могучим, как бог. В «Тридцать восьмом слове» Абай, по существу, отождествляет бога с «научной силой»[3]. Более того, определяя сущность бога, Абай допускал мысли, в которых отождествлял его с природой, вселенной. Пантеистическое представление, согласно которому бог растворяется в природе, выражено у Абая в следующей форме: «Мы говорим, что бог «есть» и «един». Слово «единое» сказано для понимания его нашим умом. На самом деле «единое» не соответствует богу. Слово «единое» воплощается во вселенной, а вселенная — в боге»[4].

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 372.
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 2, стр. 144.
[3] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 220.
[4] Там же, стр. 218.

Но хотя Абай и пытается примирить науку и религию, в конце концов, в его суждениях мало места остается богу. Последний либо растворяется в природе и исчезает как таковой, либо отождествляется с наукой, воплощается в ней. Овладев ею, люди становятся всемогущими. Основная цель Абая показать (в данном случае) не божественную силу, а человека, вооруженного знаниями. Мы видим здесь возвеличение, возвышение Абаем науки, ее абсолютизацию, приводящую в конечном итоге к ее обожествлению. По существу, Абай высказывает свою веру в силу и способности человека. Даже там, где наиболее обнаруживается слабая сторона мировоззрения Абая, т. е. его наивная вера в премудрость бога, он неизменно выражает идеи просвещения, утверждает возможности колоссального развития науки и техники, подчинения стихийных сил природы человеческой воле. Таким образом, в самых противоречивых суждениях Абая заметна свежая струя его прогрессивных идей.

В обстановке господства религиозного мировоззрения обожествление Абаем человеческой способности имело свое известное оправдание и рациональное зерно, а именно: оно отрицало бессилие людей, поднимало их веру в свои творческие возможности, развивало активность в борьбе за покорение природы.

Но этим не исчерпывается значение, которое придавал Абай науке. В «Тридцать пятом» и «Тридцать восьмом» словах своих назиданий просветитель поднимает вопрос о том, кто из людей наиболее ценен и уважаем при жизни и кто из них занимает самое почетное место на том свете. И здесь поэт-мыслитель, неизменно следуя логике своих просветительских идей, считает самым полезным человеком как на этом, так и на том свете ученого. Именно люди науки, по глубокому убеждению Абая, своей деятельностью служат человечеству, облегчают его жизнь. «Веселье, личное удовольствие они оставляют на второй план, чтобы приносить пользу человечеству. Они получают себе удовольствие лишь в том, что находят истину, обнаруживают причины явлений»,— говорил Абай. И далее заявлял: «Если бы не было ученых, занимающихся научными изысканиями, мир бы разрушился. Красота человеческой жизни проявляется именно в ученых»[1].

Абай старался доказать, что раз ученые так высоко почитаются при жизни, принося пользу человечеству, они за-

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 226.

служивают соответствующего поощрения и на том свете. Это утверждение вызвано не только верой Абая в бога, в «потусторонний мир», но гораздо более его стремлением пробудить у своих невежественных соотечественников интерес к науке, желание овладевать знаниями. Он пытался использовать религиозную веру для убеждения людей в том, что изучение науки — их долг перед богом. В «Тридцать пятом слове», обращаясь к представителям мусульманского духовенства — ходжам, муллам, суфиям, мурзам, Абай указывает, что им придется на том свете отчитываться в своих поступках при жизни, а главное, занимались ли они полезными делами или обманом людей. Те, которые использовали знания для народа, будут там поощрены, которые занимались обманом,— наказаны[1]. Это означает, что Абай в условиях дореволюционной отсталости Казахстана пытался превратить необходимость образования, знаний в божественное предписание, запугивая людей тем, что на том свете придется им держать ответ за нежелание учиться.

Приспосабливая, таким образом, религию к интересам просвещения, Абай сознательно или бессознательно прибегал к таким «аргументам», которые по содержанию противоречат духу научного познания. Такую противоречивость во взглядах Абая можно объяснить тем, что его просветительские идеи, возникшие под влиянием передовой русской культуры, проявлялись на фоне всеобщего невежества, религиозного мракобесия феодального общества. Натолкнувшись на многочисленные, почти непреодолимые препятствия на пути к достижению цели, просветитель пропагандировал свои идеи с учетом особенностей этого общества. Отсюда вполне понятно, почему Абай, борясь с невежеством, иногда пользовался в этой борьбе его же аргументами.

Но при всей противоречивости философских воззрений Абая его идеи народного образования, изучения науки, опирающиеся, в сущности, на материалистическую теорию познания, одерживают верх над религиозно-идеалистическими заблуждениями и создают идейные предпосылки для разрушения основы идеологии патриархально-феодального общества.

Этические и эстетические взгляды. Многие произведения Абая Кунанбаева написаны в форме нравоучений и моралистических бесед. В них казахский просветитель критикует патриархально-феодальные обычаи, предрассудки, пропа-

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 210.

гандирует новую мораль, выражающую идеи социального прогресса.

В решении вопросов этики, как и других проблем, на первый план выступают его заветные просветительские идеалы. Образованность, развитие умственных способностей, культурность у Абая — это те критерии, по которым можно оценить поступки, поведение людей. Все, что противодействовало просвещению народа, его экономическому и духовному развитию и поддерживало невежественные обычаи, осуждалось и обличалось поэтом-мыслителем.

Отсюда и особенность произведений Абая, посвященных проблемам морали. Они обычно начинаются с критики господствовавших ее норм: невежества, нечестности, лицемерия, подлости, корыстолюбия, стремления жить за счет других. Абай гневно осуждает современное ему общество, в котором даже дружба между людьми основана на корысти. Здесь, говорит Абай, стало обычным, когда:

Друг нашептывает: «Коль не дашь, я готов
Перекинуться в стан твоих лютых врагов.
Не могу ж тебя я обслуживать даром!
И рассоримся мы до скончания веков»[1].

У Абая вызывали отвращение такие уродливые явления, когда «сын продает отца, брат — брата»[2]. Он возмущался тем, что потеряно взаимное доверие между людьми, они следят друг за другом, господствуют среди них вражда и ненависть. В этом мире, говорит просветитель, «человек рождается плача, умирает сердясь. Не видя счастья, преследуя друг друга, хвастаясь друг перед другом, теряем мы бедную жизнь, ее губим непристойными поступками, пренебрегаем ею, как песком, как гнилой веревкой, а когда она подходит к концу, то плачем и не можем купить один день жизни за все свое состояние»[3]. Абай утверждает, что если у людей дружба построена на расчете, то вражда между ними происходит только из-за «зависти и неуживчивости». В почете не умные, честные, добрые люди, а те, кто имеет богатство, нажитое бесчестными способами.

В стихотворении «Осел»[4] поэт-мыслитель подмечает, что, пока осла грузили золотом, его почитали, гладили даже тогда, когда он бил людей ногами, кусал их. Но как только

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 45.
[2] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 18.
[3] Там же, стр. 159.
[4] Там же, стр. 84—85.

с него сняли золото, люди перестали его почитать и стали возить на нем навоз. В данном случае Абай в сатирической форме выразил мысль о том, что в обществе, основанном на неравенстве, единственным мерилом определения достоинства людей является богатство.

Нравственным принципам эксплуататоров, бессодержательности их образа жизни, их духовной нищете выдающийся просветитель противопоставлял новые критерии в оценке людей, выражавшие его прогрессивные идеалы. «Только разум, воля, совесть возвышают человека. Думать, что можно иначе возвыситься, может только глупец»[1],— писал Абай.

«Сплетни, обман, коварство, леность, расточительство» поэт называет пятью врагами человечества и призывает современников всячески избегать эти пороки. Он особенно ненавидит леность и безделье, считая их великим злом, портящим нравы людей, и источником всяких других отрицательных поступков. «Каждый лентяй — трус и бессильный,— пишет Абай.— Бессильные же бывают трусами и хвастливыми. Хвастливые и трусливые бывают глупыми и невежественными. Из лентяев выходят бессовестные, бесстыдные попрошайки. Они бывают обжорами, неукротимыми, неумными, неумелыми, человеконенавистными»[2].

Критика Абаем тунеядства, лености имеет принципиальное значение. Именно паразитический образ жизни эксплуататоров, в частности казахских феодалов, содержал в себе презрение, отвращение к труду. Критика Абаем лености и сегодня дает нам полезный материал в борьбе с проявлениями этого порока. Ведь нигде так сурово не осуждаются лень и тунеядство, нигде так высоко не почитается трудолюбие, как в социалистическом обществе.

Перечисленным выше пяти порокам Абай противопоставляет и возвышает пять высоких моральных качеств — «упорство, труд, глубокое размышление, умеренность, доброту», которые настойчиво предлагает поддерживать и развивать. По своему социальному смыслу эти моральные качества выражают стремления прогрессивной части общества, у которой трудолюбие и упорство сочетаются с добротой и разумностью. Абай делал все, чтобы воспитать молодежь волевой, трудолюбивой, готовой к преодолению любых препятствий на пути изучения науки.

Разум и труд — вот те основные моральные качества,

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 353.
[2] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 12.

которыми должен овладеть, по Абаю, идеальный человек. Они для просветителя не самоцель, а основа для плодотворной трудовой деятельности в интересах народа. Абай учил молодых людей находить свое место в обществе и свои знания направлять на то, чтобы помочь народу освободиться от невежества и бесправия.

Не рисуйся чем угодно,
Если ты талантлив — гордись.
Считай себя кирпичом мироздания,
Найди в нем место и становись[1].

По Абаю, умные не растрачивают своей энергии на что попало, а настойчиво и целеустремленно работают во имя светлого будущего. И в этой работе они получают настоящее удовлетворение. «Умный человек — подлинный человек,— писал Абай.— Конечно, и он увлекается, но, увлекшись, он тратит все на достижение цели и само время поисков останется для него в памяти лучшим временем жизни.

Такой человек, найдя достойный предмет страсти, идет с жадностью, и когда, вспоминая, рассказывает, то понимает, что он получил высокое наслаждение, и не жалеет, что жизнь его прошла»[2]. Таким человеком и был сам Абай, посвятивший свою жизнь благородному делу просвещения родного народа. Это его назидание не утратило своей актуальности и в наше время, помогая юношам и девушкам осмыслить свою жизнь, стать на правильный путь. Конечно, эту заповедь выдающегося просветителя трудно было выполнить его современникам. Угнетенные и бесправные трудящиеся не имели реальной возможности осуществить свои заветные мечты.

Нравственные заветы Абая Кунанбаева были исключительно прогрессивны в условиях господства патриархальщины. Однако и в наши дни актуальны мысли просветителя о том, чтобы каждый человек считал себя частицей общества, «кирпичом мироздания» и занял достойное место в общественной жизни. Его советы не успокаиваться на достигнутом, не зазнаваться, не пьянеть от успехов, критически относиться к результатам своей деятельности очень современны. Они и сегодня имеют большое воспитательное зна-

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 182.
[2] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 347.

чение, ибо в ряде вопросов этики Абай далеко опередил свое время.

Этические взгляды Абая являются выражением его демократических убеждений. Он осуждал эгоизм и корыстолюбие эксплуататоров, делающие их равнодушными, безразличными к судьбам ближних. Абай призывал своих современников не враждовать, а оказывать взаимопомощь, считать друг друга братьями.

Так будь отзывчив, как друг и брат,
И поделись со всеми, чем богат.
Да будет дружба искренней и честной,—
И все дурные чувства замолчат![1]

Пропагандируя среди масс идеи гуманизма, Абай подчеркивал, что каждый, кто любит и уважает себя, должен любить и уважать другого, видеть в нем такого же человека. В противном случае его эгоизм перерастает в ненависть к людям, вызывая с их стороны ответную реакцию. Более того, слепой эгоизм, по мнению просветителя, рождает самое отрицательное явление в поступках людей — подлость.

В «Тридцать восьмом слове» Абай выделил три отрицательные нравственные категории — невежество, леность, подлость, которые «унижают человечество». О невежестве и лености говорилось выше. Абай считал их в числе пяти врагов человечества. Здесь он рассматривает эти явления, подчеркивая их органическую связь с подлостью, совершаемой эксплуататорами по отношению к угнетенным массам. Подлость —«враг человеческого рода. А враг человеческого рода не может считаться человеком, относится к числу хищных зверей»[2].

Хотя Абай не был революционным демократом, но провозглашенная им мораль, призывающая гуманно относиться к людям труда, носит демократический характер.

Болей душой и жалостью к страдающим,
Трудись, чтобы принести пользу людям[3].

Однако пожелание Абая проявлять добрые чувства к угнетенным и обездоленным в условиях господства феодальных отношений было нереально, утопично. В антагонисти-

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 57.
[2] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 229—230.
[3] Там же, стр. 25.

ческом обществе противоположность классовых интересов предполагает не взаимную любовь, а вражду между эксплуататорами и эксплуатируемыми. Более того, Абай допускал ошибку, считая, что леность может служить источником бедности. Конечно, в условиях капиталистического общества активность, деловитость, предприимчивость в известной мере могут содействовать обогащению. Но и при этих обстоятельствах накопление богатства происходит в результате присвоения плодов чужого труда, ограбления людей. Разумеется, подобные срывы в социальных воззрениях Абая не отменяют общей прогрессивно-демократической направленности его мировоззрения, в том числе этических взглядов.

Гуманизм и идеи защиты интересов угнетенных масс у Абая не являются лишь добрыми пожеланиями. Он требует от людей активных действий, готовности к самопожертвованию. Он считает действительным героем того, кто не подчиняется покорно общепризнанным предрассудкам, а смело и решительно идет против них и стремится повернуть народ с ложного на верный путь. «Человек, обладающий доблестным сердцем, быстро оправляется от несчастья, он не идет, как собака, за караваном, он сам поворачивает заблудившихся людей на истинный путь. Он покоряется, но покоряется тому, что справедливо для разума, хотя трудна ему иногда эта покорность. Он не покоряется тому, что не выдерживает испытания разумом. Все это то, что мы называем львиное сердце»[1].

В моралистических беседах Абай разбирает и дает толкование целому ряду категорий нравственности, в частности, понятиям веселье и печаль, радость и гордость, честность и правдивость, стыд и совесть. Он рассматривает эти категории не абстрактно, а в тесной связи со своими просветительскими и социально-политическими взглядами, с теми конкретными задачами, которые он ставит для содействия прогрессивному развитию казахского народа. Абай пишет о пристрастии некоторых людей к веселью и смеху. По его мнению, постоянные проявления этих эмоций порождены богатством, разгульной жизнью, беззаботностью.

В данном случае Абай предлагал людям не быть легкомысленными, заботиться и печалиться о насущных вопросах общественной жизни. Но это не означало, что он советовал своим соотечественникам пребывать постоянно в печали и

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 175.

отказаться от приподнятого настроения. Казахский просветитель учил современников не ограничиваться созерцанием пороков и пассивной печалью о них, а активно действовать для их устранения. Он стремился воспитывать подрастающее поколение в духе бодрости, учил его смело преодолевать трудности и несчастья, призывал молодежь не поддаваться легкомыслию, соединять в себе качество вдумчивости с жизнерадостностью, оптимизмом.

Если горе придет, то спины не сгибай!
Если явится радость, достойно встречай![1]

В «Двадцать первом слове» Абай разбирает категорию «гордость». Его суждения по этому вопросу пронизаны идеями демократизма и патриотизма. Он утверждает, что гордость бывает двоякого характера. Одна вытекает из намерения человека держать себя достойно, другая — из хвастовства. «Держать себя достойно,— пишет Абай,— это значит, что человек ценит самого себя, он желает, чтобы его не называли невежественным, легкомысленным, хвастуном. Стремление достойно держать себя вытекает из желания человека подчеркнуть, что ему чужды такие порочные качества, как невоспитанность, бесчестье, развязность, бездарность, попрошайничество, сплетня, обман, ложь»[2]. Первое проявление гордости Абай объясняет осознанием человеком собственных положительных качеств, своего достоинства. «Такие поступки,— указывает Абай,— поступки умных, честных, превосходных людей»[3].

Что же касается другого вида гордости, вытекающей из бахвальства, из стремления к самовозвеличению, то Абай рассматривает ее как проявление невежества, порожденного условиями социальной среды. Направляя в данном случае острие критики против казахских баев, феодалов, их бахвальства и гордости за богатства, Абай называет таких людей «невеждами из невежд» и презирает их за ничтожество. Более снисходительно просветитель относится к человеку, восхваляющему свой род и народ. Такого казаха он называет все же невеждой, потому что он не понимает отсталости своей страны. Просветитель требует от людей критически относиться не только к себе, но и к собственному народу. Он считает неуместным, морально неоправданным гордить-

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 227.
[2] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 185.
[3] Там же.

ся казахам, когда в их родной стране царят бескультурье и невежество.

В «Двадцать шестом слове» Абай рассматривает категорию «радость», конкретно говоря о том, чему казахи зачастую радуются. «Если лошадь казаха придет первой на скачках,— пишет Абай,— или победит борец, на которого он поставил ставку, или схватит добычу его беркут, или собака опередит других, то обрадуется казах до потери сознания. Не знаю, есть ли у него какая-либо радость больше этой. Ой, наверное, нет»[1].

Такую радость Абай считает нелепостью и глупостью. По мнению просветителя, люди должны радоваться тогда, когда они выделяются среди других не качествами животных, ибо это явление естественное, не зависящее от человеческой деятельности, а своими умениями, знаниями, приобретенными в результате труда и стараний. «Скаковая, и беркут, и борзая,— отмечает Абай,— все это животные. Они иногда бывают у одного, у другого. И сильный джигит рождается то в одном, то в другом роду. Все это создается не твоим искусством»[2].

В освещении данного вопроса, как и многих других, отчетливо проявляется тенденция Абая рассматривать явления жизни сквозь призму своих просветительских взглядов. Бытующие в казахских аулах обычаи, нравы, которые он считает нелепыми, он объясняет, как правило, невежеством, отсталостью. Идеалистический подход к общественным явлениям мешает Абаю осознать, что эти обычаи порождены материальными условиями существования казахов, обусловлены их образом жизни. При господстве скотоводческого кочевого хозяйства верховая езда, охрана стад от хищников с помощью собак, охота с беркутом и борзой были закономерными явлениями. Отсюда не случайно, что казахи, не имея театров, цирков и других увеселительных учреждений, получали удовольствие от конной скачки, охоты и пр.

В моралистических беседах Абай постоянно призывает соотечественников быть честными и правдивыми, рассматривая эти понятия, как проявления неотъемлемых, положительных моральных качеств человека. Не дорожить честью и совестью — значит, по Абаю, перестать быть человеком. При этом категории «совесть» и «честь» он рассматривал в органической связи с понятием «стыд». По его утвержде-

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 365.
[2] Там же.

нию, «стыд есть человечность в человеке, внутреннее осознание им бесчеловечности своего поступка и порицание им своего поведения»[1]. По мнению Абая, такое переживание у совестливого человека появляется тогда, когда тот или иной его поступок противоречит правилам веры и человеческому разуму. «Пусть такой поступок останется незамеченным другими людьми,— пишет Абай,— но он тревожит твою совесть, и совесть тебя пытает своим самоосуждением. Человек не находит себе покоя, не смеет смотреть прямо. Человек перестает есть, спать, иногда даже лишает себя жизни. Трудно человеку, которого постигли мучения совести»[2].

Из данного положения не трудно понять, что Абай, выступая за воспитание таких положительных моральных качеств, как стыдливость и совестливость, исходил из своего этического принципа, требующего морального совершенствования членов общества путем просвещения. Хотя объяснение понятия стыд дается Абаем в отвлеченной форме, но сам факт рассмотрения им этого вопроса наряду с такими категориями этики, как гордость, радость, смех, печаль и другие, имеет важное значение. Ведь Абай — первый казахский мыслитель, который в своих произведениях дал толкование отдельным этическим категориям с позиций своих просветительских идей.

Таким образом, просветитель поднялся до философского обобщения нравов современников и стремился содействовать их изменению в прогрессивном направлении.

Важное место в произведениях Абая занимает проблема любви и брака. К решению ее он также подходил с позиций демократизма и гуманизма.

Как уже отмечалось, положение женщины в обществе волновало многих акынов до Абая, а также его предшественников Ч. Валиханова и И. Алтынсарина. Но при жизни А. Кунанбаева в связи с обострением социальных противоречий и надвигавшейся революционной бурей вопрос о раскрепощении женщины приобрел исключительную актуальность и особую остроту.

Прогрессивное значение поэзии Абая состоит в том, что он в ней выступает в защиту бесправных казашек, критикует феодалов, покупающих в жены дочерей бедняков. В стихотворении «Красотка-девушка у хана жила» Абай

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 211.
[2] Там же, стр. 211—212.

разоблачает моральную испорченность феодалов в семейной жизни и осуждает покупку девушек за калым:

У бая старого в деньгах сила вся,
Но снова юным стать за деньги нельзя.
Презренный, чью-то дочь купив за калым,
Ты, старый, дурнем стал, о счастье прося[1].

Абай подчеркивал, что любовь нельзя купить, что здесь решающую роль играют взаимные влечения, чувства юноши и девушки. Считая, что ничем нельзя заменить желание и потребность сердца, казахский просветитель говорил о невозможности действительной брачной любви между стариком и молодой девушкой. Ч. Валиханов даже предлагал органам государственной власти издать специальный закон, запрещающий преждевременный брак. Хотя Абай не ставил вопрос в такой плоскости, но считал морально недопустимым девушке быть женой человека, старше ее на много лет[2].

В патриархально-феодальном обществе, в котором реакционные обычаи и предрассудки унижали женщин, игнорировали их достоинство, поэт-мыслитель провозгласил, что полноценная семья может быть только там, где имеют место взаимная любовь супругов и их взаимное уважение.

Коль ты любим женой и любишь сам,
То это невдомек одним глупцам.
Где умный муж с женою благонравной,
Счастливую семью мы видим там[3].

Эти строки еще раз подчеркивают демократизм взглядов Абая на вопросы любви и брака. Вместе с тем его отдельные высказывания в этой области не утратили своего значения в борьбе с пережитками прошлого и в современных условиях. Обращая внимание на то, что человек ценится за высокие моральные качества и умение, Абай советовал молодым людям, чтобы они, устраивая семейную жизнь, не увлекались лишь внешним видом девушек, а интересовались их внутренним содержанием.

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 219.
[2] Там же, стр. 218.
[3] Там же, стр. 59.

Не увлекайся внешней красотой,
Не поддавайся страстности слепой.
Не обольщайся женщиной красивой,
Узнай, характер у нее какой[1].

Просветитель осуждал непостоянство, мимолетность, быстротечность в любви.

Девушку любишь — люби только свою, одну,
Ну, а падок на многих — жалкий ты сумасброд[2].

В дореволюционное время богачи старались женить своих сыновей на дочерях равных себе, рассчитывая на поддержку именитых родичей в межродовой борьбе. Жениться на таких девушках было выгодно материально, так как с богатой невестой приходило и богатое приданое. В то же время некоторые состоятельные люди старались жениться на дочерях бедняков, так как те, в отличие от баев, не требовали большого калыма. В своих произведениях Абай решительно выступал против женитьбы по расчету. Он призывал молодых людей отказываться от корыстных побуждений при создании семьи.

Не женись из-за украшения и богатства на дочери богача,
Из-за дешевизны не увлекайся дочерью бедняка[3].

Но и здесь в силу исторической ограниченности мировоззрения Абай не смог вскрыть коренных причин бесправия женщин, указать реальные пути их освобождения.

Одним из важнейших моментов в этических взглядах Абая является то, что он постоянно подчеркивал необходимость умеренности во всех делах: в любви, еде, веселье, накоплении богатства и т. д. Чрезмерное стремление к богатству, склонность к алчности, разврату, расточительству рассматриваются поэтом-просветителем как моральное уродство. Пропагандируя идею умеренности, казахский просветитель подчеркивал необходимость разумного удовлетворения потребностей. Переход разумной границы не только вреден обществу, но и гибелен для носителя этого порока.

Таким образом, в условиях патриархально-феодального общества А. Кунанбаев пропагандировал новые моральные нормы, возвышающие разум и осуждающие невежество. Они органически связаны с его просветительскими идеями,

---

[1] *Абай Кунанбаев*. Собр. соч. в одном томе, стр. 58.
[2] Там же, стр. 55.
[3] *Абай Кунанбаев*. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 31.

пропитаны духом демократизма и гуманизма, отражают прогрессивные устремления новых общественных сил, выступавших за распространение в Казахстане русского образования, за его экономический и культурный прогресс.

* * *

В высокохудожественных произведениях выдающегося просветителя высказаны глубокие мысли по эстетическим вопросам, в частности, о роли и назначении поэзии в общественной жизни. Здесь нужно особо подчеркнуть, что именно в этих вопросах наиболее ярко выступает материалистическая тенденция в мировоззрении Абая. В понимании сущности искусства и его общественного призвания просветитель стоит на вполне реалистических позициях. Согласно ему, жизнь, человек с его чувствами и мыслями являются источником поэтического творчества.

Хотя в произведениях Абая мы не находим научного определения понятия искусства, как отражения жизни, но смысл его суждений сводится к этому. По его мнению, песня рождается жизнью, выражает душевные переживания людей, их печали или радости. В. Г. Белинский утверждал, что сама жизнь является поэзией. И, по Абаю, жизнь во всех ее проявлениях порождает песни. Казахский просветитель считал поэзию особой формой выражения мысли, требующей умения, мастерства, творческого дерзания. Многие имеют вкус к песнетворчеству, отмечал Абай, но лишь избранные оказываются достойными звания подлинного поэта.

Поэзия — властитель языка,
Из камня чудо высекает гений.
Теплеет сердце, если речь легка,
И слух ласкает красота речений[1].

Придавая серьезное значение форме стихов, поэт-просветитель с особой силой подчеркивал важность их идейного содержания. Многие люди сочиняют стихи, но отдельные лишь способны создать произведения, в которых внешняя красота гармонирует с внутренним содержанием. Выступая за высокую художественность поэзии и глубину ее содержания, Абай главную роль отводил идейному замыслу художественных произведений. «Мало казахов, сочиняющих стихи с золотым нутром и серебряной опра-

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 83.

вой»,— заметил Абай, подразумевая под золотым нутром «правильное содержание». Поэт не случайно придавал ему первостепенное значение. Будучи противником эстетствующих идеалистов, он решительно отвергал акынов, расточавших свой поэтический дар для утехи богачей.

Не для забавы я слагаю стих,
Не выдумками наполняю стих.
Для чутких слухом, сердцем и душой,
Для молодых я свой рождаю стих.
Кто сердцем прозорлив и чуток, тот
Поймет, что́ в каждый я влагаю стих[1].

Эти строки невольно напоминают слова Н. Г. Чернышевского относительно назначения искусства: «Содержание, достойное внимания мыслящего человека, одно только в состоянии избавить искусство от упрека, будто бы оно — пустая забава, чем оно и действительно бывает чрезвычайно часто: художественная форма не спасет от презрения или сострадательной улыбки произведение искусства, если оно важностью своей идеи не в состоянии дать ответа на вопрос: «Да стоило ли трудиться над подобными пустяками? Бесполезное не имеет права на уважение»[2].

Здесь в известной мере имеет место созвучие эстетических взглядов Абая и русских революционных демократов, рассматривающих искусство как действенное средство пропаганды прогрессивных и демократических идей, борьбы с господствовавшими общественными порядками.

Абай видел, что еще мало людей, способных и желающих понять смысл поэзии. Слушатели в массе своей невежественны, не понимают выгоды науки и просвещения, не сознают необходимости образования для ликвидации отсталости родной страны. Но Абай вместе с тем признает, что интерес даже необразованных людей к поэзии, желание их вникнуть в содержание песен и стихов зависят от того, насколько песни выражают глубину чувств и переживаний народа.

Песня умная нежно ласкает, как пух.
Песня глупая режет мучительно слух.
Есть мелодии, что, как слово мудреца,
Пробуждают и лечат возвышенный дух[3].

---

[1] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 116.

[2] *Н. Г. Чернышевский.* Эстетические отношения искусства к действительности. М., 1948, стр. 112.

[3] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. в одном томе, стр. 222.

Как видим, Абай понимал социальное назначение поэзии, видел в ней средство пробуждения в массах гражданского сознания, действенное, мобилизующее значение в общественной жизни. В этом отношении его поэтические творения служили образцом для других, призывая казахский народ к прогрессу.

С именем выдающегося поэта-мыслителя Абая Кунанбаева связана целая полоса в развитии казахской национальной культуры, чрезвычайно плодотворный период дореволюционной общественной мысли Казахстана. Цель жизни Абая состояла в том, чтобы служить трудовому народу, помогать ему познать правду путем распространения науки и просвещения, убедить массы в необходимости борьбы с общественными пороками, содействовать экономическому и культурному развитию Казахстана.

Выступая за просвещение казахского народа на основе приобщения его к русской культуре, пропагандируя прогрессивные идеи, Абай примыкал к демократическому лагерю России во главе с революционными демократами. Своей просветительской деятельностью, борьбой против консерватизма, отсталости, косности патриархально-феодального общества, смелой критикой пороков общественно-политической жизни в Казахстане Абай дополнял деятельность прогрессивных кругов России, боровшихся против самодержавного деспотизма, полицейского произвола и насилия. Стихи и моралистические беседы просветителя, отражая мрачную картину дореволюционной действительности, усиливали недовольство масс существовавшими общественными порядками, способствовали росту классовой сознательности казахской бедноты, создавали идейно-политические предпосылки для грядущих революционных выступлений.

Творчество Абая в целом, содержащее глубокие философские мысли и прогрессивные идеи, оказало громадное влияние на дальнейшее развитие демократической мысли и освободительного движения в Казахстане в начале XX в.

* * *

Казахские просветители Чокан Валиханов, Ибрай Алтынсарин и Абай Кунанбаев своим творчеством и общественно-политической деятельностью сыграли выдающуюся роль в жизни Казахстана. Из-за отсталости и разобщенности различных районов огромного края просветители не знали друг друга, хотя и жили почти в одно время. Однако

содержание их просветительских идей поразительно совпадает. Они горячо отстаивали просвещение, признавали прогрессивную роль России по отношению к Казахстану, призывали свой народ к изучению русской науки, к усвоению достижений русской культуры.

Но каждый из казахских просветителей имеет свои особенности, и деятельность каждого из них оставила неповторимый след в истории общественно-философской мысли Казахстана. После акынов первой половины XIX в., стихийно выражавших недовольство масс, на фоне отсталой среды в лице Ч. Валиханова появился по-русски образованный казах, который теоретически осмыслил явления общественной жизни и выдвинул смелые в тех условиях планы прогрессивных преобразований родного края по примеру России. Но его культурно-просветительные и социально-политические идеи, возникшие под влиянием русского освободительного движения, не имели еще реальной почвы в казахской действительности. Они остались в русских научных изданиях, не распространившись в казахской среде.

Однако потребности развивавшейся общественной жизни были таковы, что другой казахский просветитель И. Алтынсарин независимо от Ч. Валиханова попытался практически решить вопросы просвещения народа. По его инициативе создается целая система школ и учебных заведений, что способствует «умственному и дальнейшему промышленному... развитию» народа. Но деятельность И. Алтынсарина ограничивалась пределами одной области.

Абай Кунанбаев пошел дальше; он первый казахский поэт и просветитель, который на родном языке серьезно занимался литературным творчеством и переводил на казахский язык произведения выдающихся деятелей русской культуры, видя в этом важное средство распространения в народе передовых идей. Если «Киргизская хрестоматия» Алтынсарина была первой и весьма скромной попыткой письменного литературного сочинения на казахском языке, то произведения Абая открыли целую эпоху в культурной жизни казахского народа, заложили основы общенациональной письменной литературы. В лице Абая казахская культура поднялась на новую более высокую ступень, которая создала прочную базу для дальнейшего развития казахской культуры и общественной мысли в начале XX в.

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КАЗАХСТАНА КОНЦА XIX— НАЧАЛА XX В.

ВВЕДЕНИЕ

События, происходившие в жизни Казахстана в первые десятилетия XX в., были тесно связаны с социально-экономическими и политическими переменами в России, которая превратилась в империалистическую державу, в узловой пункт острейших противоречий. В этот период центр революционного движения из Западной Европы переместился в Россию, а русский рабочий класс стал нередовым отрядом международного пролетариата.

Закономерным следствием развития социальных и политических противоречий в России явилось создание в 1903 г. большевистской партии, что стало могучим революционизирующим фактором, оказавшим благотворное влияние на развертывание освободительного движения в стране.

В 1905 г. в России разразилась буржуазно-демократическая революция, которая привела в движение огромные массы народа, глубочайшие «низы», стоявшие прежде в стороне от политической жизни, что заставило царизм пойти на политические уступки.

Все перемены, крутые повороты в общественной жизни России этого периода оказали на Казахстан, как на ее колониальную окраину, громадное влияние, втянув его в водоворот экономической и политической жизни метрополии. В частности, на общественную жизнь края большое воздействие оказала царская переселенческая политика, вызванная аграрным кризисом в России. Поток переселенцев-крестьян в Казахстан особенно усилился после революции 1905—1907 гг. Для их устройства царское правительство отбирало все больше и больше земель у местного населения, чем порождало новые его недовольства. Только за пять лет

(1906—1910) было изъято у казахов свыше 17,4 млн. десятин против 4 млн. десятин за предыдущие 12 лет[1]. При этом, изымая лучшие земли в «переселенческий фонд», царские власти вытесняли местных жителей на гористые и солончаковые места, не обращая никакого внимания на их жалобы и протесты. Самодержавная политика колонизации вела к упадку скотоводческое хозяйство казахов, лишала их возможности заняться в будущем в широком масштабе земледелием.

Осуждая реакционную переселенческую политику царизма, В. И. Ленин писал: «Переселенческий фонд образуется путем вопиющего нарушения земельных прав туземцев, а переселение из России производится во славу всего того же националистического принципа «русификации окраин»[2].

Изменения, происходившие в социально-экономических отношениях, нашли отражение в культурной жизни края. Именно в духовной культуре наиболее наглядно проявилась отсталость Казахстана. Господствовавшим мировоззрением здесь было религиозное, представлявшее, как уже говорилось, смесь мусульманства и шаманских верований. Определенная часть населения, особенно феодально-байская верхушка, стала все чаще обращаться к исламу, строго выполнять его обряды, воспитывать своих детей в духе покорности аллаху.

На средства местных феодалов и духовных служителей в разных районах края открылись медресе, в которых преподавали так называемые религиозные науки и где преимущественно из сынков состоятельных людей готовили кадры мусульманского духовенства. Пополнялись ряды религиозных фанатиков, отправлявшихся на паломничество в Мекку и Медину. Все шире распространялась среди казахского населения религиозная литература, которая пропагандировала догматы ислама, фантастические сказки о Мухаммеде и его последователях, приверженцах, о их вымышленных деяниях и т. д. Среди казахов появилось немало певцов-сказителей, выступавших перед слушателями с изложением сюжетов религиозно-мистических поэм, сочиненных арабскими и персидскими авторами, среднеазиатскими и татарскими муллами.

Усиление мусульманской проповеди было ответной реакцией консервативных казахских феодалов на объективный

---

[1] «История Казахской ССР», т. 1, стр. 518—519.

[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 21, стр. 330.

ход исторического развития: быстрое наступление капитализма, разрушавшее патриархально-феодальные устои в казахской степи; массовое переселение русских крестьян в Казахстан; дальнейшее сближение трудящихся масс казахов и русских.

Но проповедь ислама выражала настроения не только феодальных кругов. Она становилась также знаменем борьбы националистической буржуазии, стремившейся отстоять свои «права» перед натиском буржуазии господствовавшей нации. На этой почве в конце XIX — начале XX в. среди российских мусульман начали усиленно распространяться панисламизм и пантюркизм, ставившие своей целью объединить тюркоязычные народы под знаменем ислама и под главенством Турции. Такая идея, возникшая в головах турецких султанов, в сущности, была таким же фантастическим призраком, каким представляется мир по Корану.

Одним из идейных вдохновителей этого реакционного течения в России был Измагил-бек Гаспринский (1851—1914). В молодости он побывал в Турции, участвовал в подавлении освободительного движения греков. После окончания учебы в Париже возвратился в Россию, настроенный пантюркистски и панисламистски. В 1883—1902 гг. в Бахчисарае (Крым) И. Гаспринский издавал газету «Тэрджиман» («Переводчик»), на страницах которой в завуалированной форме пропагандировал идеи панисламизма и пантюркизма, но вместе с тем, будучи буржуазным деятелем, пытался соединить религиозную веру со светским образованием, призывал единоверцев усвоить коммерческое дело, научиться торговать, развивать различные промыслы, улучшать «орудия производства». Следует отметить, что в казахских изданиях последующего периода в той или иной степени проповедовались идеи Гаспринского, в них же с почитанием относились и к его личности.

Казахские интеллигенты, представлявшие те или иные социальные слои, также стали заниматься культурно-просветительской, издательской деятельностью. В 1911—1915 гг. в Троицке издавался на казахском языке журнал «Айкап», который в освещении ряда важнейших вопросов социально-политической и экономической жизни казахского общества придерживался прогрессивных позиций.

В 1913—1918 гг. в Оренбурге выходила газета «Казах», печатный орган идеологов феодально-байских кругов, а позже — партии «Алаш» и ее руководящего центра — «Алаш-Орды». В ноябре 1916 г. в Ташкенте вышел первый

номер казахской газеты «Алаш». Всего было выпущено 22 номера, и газета прекратила свое существование в мае 1917 г. После февральской революции 1917 г. появились другие газеты и журналы на казахском языке, отражавшие точки зрения различных социальных слоев. Подробнее обо всех этих изданиях пойдет речь ниже, при анализе идейно-политических течений.

Наряду с периодическими изданиями, на казахском языке выходили книги и брошюры. Местными авторами было написано немало статей, рассказов, повестей, стихов, поэм. Их произведения или издавались отдельными названиями, или печатались на страницах газет и журналов, или оставались в рукописном виде. Большой интерес представляет творчество известных поэтов-мыслителей, писателей, публицистов С. Торайгырова, М. Сералина, Ю. Копеева, С. Донентаева, А. Танирбергенова и многих других, поскольку оно в той или иной степени выражало воззрения определенных социальных групп и примыкало к тому или иному идейному течению. В то же время творчество представителей демократической казахской интеллигенции отражало тот факт, что в недрах разлагавшегося патриархально-феодального общества пробивали себе дорогу новые общественные силы, выступавшие против отживших отношений, за преобразование жизни, за социальный прогресс.

По содержанию, количеству и разнообразию изданий литература конца XIX — начала XX в. занимает особое место в истории культуры казахского народа. В ней отражены различные идейные течения социально-политической и философской мысли Казахстана данного периода: с одной стороны, крайне реакционные воззрения, пропагандировавшие религиозную мистику и мракобесие, отсталые обычаи и нравы, с другой,— прогрессивные и демократические идеи, материалистические и атеистические взгляды. По нашему мнению, они могут быть сформулированы и выражены в следующих идейно-политических течениях: религиозно-мистическое, консервативно-буржуазное, прогрессивно-буржуазное, народно-демократическое. Эти течения в свое время анализировались автором в его монографиях[1], основные положения которых получили одобрение в партийной печати и научных изданиях республики и страны.

[1] *К. Б. Бейсембиев.* Идейно-политические течения в Казахстане конца XIX — начала XX века. Алма-Ата, 1961; его же. Прогрессивно-демократическая мысль в Казахстане начала XX века. Алма-Ата, 1965.

Настоящее исследование в отличие от предыдущих работ ставит задачу не только обобщенного, систематизированного рассмотрения дореволюционной истории казахской общественно-философской мысли с акцентом на самых существенных, характерных сторонах ее идейно-политических направлений. Задача автора заключается также в том, чтобы показать несостоятельность вновь предпринимаемых отдельных попыток отрицания таких течений в Казахстане и тенденции оспаривать вообще правомерность классово-дифференцированного подхода при их классификации[1].

Поскольку вопрос имеет исключительно принципиальное значение, целесообразно рассмотреть эти попытки более обстоятельно.

Так, в исследовании, на которое мы только что сослались, дается следующая характеристика казахских шаруа: «Что собой представляли эти шаруа как носители идей — в первую очередь идеи социального освобождения и самоопределения народа? Надо признать, что, несмотря на свое крайне обездоленное имущественное и общественное положение, казахские шаруа в идейном отношении оставались довольно пассивной и инертной силой. Слишком много нитей крепко привязывали их к господствующим патриархально-феодальным отношениям, слишком туманным оставалось их сознание. Они были опутаны сетью старых представлений и традиций, удерживающих их в оковах патриархальщины, религии и официальной власти. Казахские шаруа видели и знали тех, кто хозяйничал над ними, угнетал и унижал их, но они еще не сознавали эти отношения как отношения социальной несправедливости. Они в одиночку или группами не раз выражали свой протест, вели борьбу со своими угнетателями, но не представляли в своем сознании эту борьбу как борьбу классовую»[2].

Сама постановка вопроса в такой плоскости, на наш взгляд, ошибочна. Кто оспаривает то, что забитый, неграмотный казахский шаруа не понимал суть вопроса о «социальном освобождении и национальном самоопределении»? Кто может ставить ему в упрек отсутствие у него ясного осознания «отношений социальной несправедливости» и «классовой борьбы», то, что он сам по себе не стал убежденным социалистом?

[1] *С. З. Зиманов.* В. И. Ленин и советская национальная государственность в Казахстане. Алма-Ата, 1970.

[2] Там же, стр. 30—31.

Марксистам известно, что не только обездоленное крестьянство отсталого патриархально-феодального общества, но даже промышленные пролетарии более развитых стран стихийно, без помощи марксистски образованных людей, без их идейного влияния на массы не в состоянии были бы правильно, научно осмыслить сущность господствовавших социальных отношений и осознать свои место и призвание в системе данных отношений.

Но смысл процитированной постановки вопроса заключается в стремлении «обосновать» тезис о том, что угнетенные казахские шаруа были бездеятельными, «пассивными», «инертными», их сознание было «слишком туманное» и потому далекое от классового; они, хотя и видели, но **не понимали** несправедливости того, что их грабили, эксплуатировали богачи. Однако автор сам же опровергает собственный тезис, признавая (пусть мимоходом, вскользь) выступления этих шаруа против своих угнетателей.

Как будет показано ниже, рассматриваемый тезис, во-первых, вольно или невольно согласуется с «теориями» о пассивной роли масс, народа в истории. По утверждению алашордынцев, писал Г. Тогжанов еще в 20-х годах, «казахская беднота невежественна. Не говоря о классовых интересах, она даже не умеет заботиться о своих личных, поэтому среди казахов нет деления на баев и бедняков»[1].

Во-вторых, создается впечатление, что вышеприведенный тезис понадобился его автору для того, чтобы «логически» вывести из него неклассовое сознание других слоев казахского общества; навязать, таким образом, читателям субъективное толкование вопроса об идейно-политических позициях представителей творческой казахской интеллигенции, авторов различных печатных изданий дореволюционного периода. Высказано, например, суждение о том, что эти позиции социально и идейно не дифференцировались, не выходили за рамки общенациональных интересов, что «отдельные аморфные идейные образования, слабые веяния различного толка и оттенка, случайные суждения отдельных лиц нельзя выдавать за законченные общественные, отличные друг от друга идейные течения»[2]. Далее: у всех «аморфных идейных образований» «общепросветительские идеи на

---

[1] *Г. Тогжанов.* Новая общественность (на каз. языке). Кзыл-Орда, 1925, стр. 14.

[2] *С. З. Зиманов.* Ленин и советская национальная государственность в Казахстане, стр. 38.

первых порах заслонили собой все другие идеи»[1]. «Как бы ни были различны микросреды, из которых вышли перечисленные деятели, каких бы личных и групповых взглядов они ни придерживались, но на начальном этапе пробуждения национальной жизни многие из них, каждый порознь или в группе, были одолеваемы идеей просветительства»[2]. И наконец, еще одно утверждение в этом же плане: «Национальную интеллигенцию занимали общепросветительские идеи, общие идеи хозяйственного устройства и переустройства, идеи ограничения произвола официальной администрации, которые имели не групповое, не сословное, а преимущественно общенациональное значение»[3].

Итак, согласно приведенным суждениям, в Казахстане в первые десятилетия XX в. еще отсутствовали идейно-политические течения, а были «групповые», «сословные» деления общества, причем якобы без различий по «принципиальным идейным вопросам»; признавались лишь «различия оттенков, форм внутри общего идейного направления»[4].

По существу, все эти высказывания возрождают давно осужденную партией буржуазную «теорию единого потока», в них заметен отход от классовых позиций в оценке деятельности представителей казахской культуры. Подмена содержания дореволюционной общественной мысли бесклассовыми понятиями — «общепросветительское» и «общенациональное» ведет к признанию активной роли «феодальной, служилой и обуржуазившейся знати» и националистической интеллигенции в дореволюционном освободительном движении и к преуменьшению или сведению на нет роли трудящихся масс.

Эта «теория общенародности» не нова. Сочиненная и усиленно пропагандируемая в свое время буржуазными националистами, она была подвергнута решительной и справедливой критике в партийной печати 20—30-х годов. Партия осудила ее как теорию бесклассовости, отрицающую социальную дифференциацию в казахском ауле. Как свидетельствуют события истории, выступая до революции под флагом общенациональных интересов, алашская интеллигенция в действительности защищала прерогативы феода-

---

[1] *С. З. Зиманов.* В. И. Ленин и советская национальная государственность в Казахстане, стр. 39.

[2] Там же, стр. 42.

[3] Там же, стр. 45.

[4] Там же, стр. 46.

лов-баев, выражая при этом верноподданнические чувства царю и его администрации.

Признание заслуг феодально-байских элементов в освободительном движении ведет также к отрицанию роли демократических деятелей в общественной мысли рассматриваемого периода. «Характерно,— пишется в цитируемой нами книге,— что ни один из названных выше печатных органов (имеются в виду почти все дореволюционные периодические издания на казахском языке.— *К. Б.*) не стал органом народных масс, тем более трудящихся. Ни один из них не выражал последовательно думы и чаяния низов казахского общества или отдельных слоев трудящихся масс. Они не были ни органами шаруа, ни органами жатаков — земледельцев, тем более не были органами рабочих или батрацких коллективов»[1]. По мнению автора, до февральской революции представители «слабо дифференцированной» казахской интеллигенции «даже не доросли до апеллирования к народу, к народным массам»[2]. Поскольку все они у автора выступают в русле «общего направления», то «верноподданническое отношение к царю и его правительству», свойственное феодально-байской интеллигенции, оказывается, «не было чуждо» всей казахской интеллигенции, не исключая М. Сералина, С. Торайгырова, С. Донентаева и других, демократический характер воззрений которых общепризнан.

Глубоко ошибочны и беспочвенны эти нигилистические рассуждения относительно культурного наследия казахского народа. Они извращают марксистско-ленинский принцип исследования, требующий оценивать творчество тех или иных деятелей с учетом конкретно-исторических условий, в которых протекала их деятельность, определять их заслуги в зависимости от того, каков их вклад в новое и прогрессивное развитие по сравнению с предшествующим.

Прогрессивные, демократические идеи в казахской социально-политической и философской мысли формировались в борьбе с господствовавшим мировоззрением эксплуататорского класса. В то же время они не смогли окончательно порвать с этим мировоззрением, испытывая в той или иной степени его влияние. Поэтому при рассмотрении существовавших до революции идейно-политических течений не-

---

[1] *С. З. Зиманов.* В. И. Ленин и советская национальная государственность в Казахстане, стр. 46.

[2] Там же, стр. 48.

обходимо учитывать, что каждое из них проявлялось отнюдь не в «чистой форме», не в виде полного отрицания других воззрений. Таких идейных течений не существует в природе, так как общество представляет собой сложный социальный организм, где рядом соседствуют, сосуществуют, взаимно влияя друг на друга, различные классы и социальные группы. Например, представителям консервативно-буржуазного и прогрессивного буржуазного течений были свойственны соответственно отклонения «влево» или «вправо». Однако при наличии таких отклонений и противоречивых суждений каждому из этих течений присуще и отличие — главное определяющее идейное направление. Если консервативно-буржуазное течение твердо стояло на почве казахского феодализма и намеревалось лишь «улучшить» его в соответствии с новыми социальными потребностями, то прогрессивно-буржуазное течение, связанное еще в некоторой степени с народом, при благоприятных условиях проявляло способность к более радикальным преобразованиям.

Мы вынуждены констатировать здесь проявления нигилистических взглядов в оценке творчества действительно прогрессивных деятелей казахской культуры предреволюционного периода и вместе с тем сказать о фактах восхваления представителей феодально-байской интеллигенции, активных членов контрреволюционной «Алаш-Орды». Например, мало кому известна сегодня личность Я. Акпаева, активного члена партии «Алаш», выдвинутого по списку этой партии кандидатом в депутаты Учредительного собрания. Однако его деятельность названа революционной потому, что он хотел «осуществления политической свободы и законности», «отторжения киргизского народа от русского царя», «уничтожения колониальной политики царизма в Казахстане... и самоопределения местного населения вообще»[1].

Допустим, что политические лозунги Акпаева, как это утверждается, были смелы. Но какова классовая и социально-экономическая подоплека «автономии казахского народа», которой жаждал Акпаев? Какими средствами он намеревался достигнуть цели? Сомнительная революционная работа Акпаева объявляется «высшей ступенью политической борьбы» в Казахстане начала XX в., хотя он не имел ни одной строки печатного труда, «не создал ни одного

[1] *С. З. Зиманов.* В. И. Ленин и советская национальная государственность в Казахстане, стр. 72—73.

кружка, ни одной группы с определенной платформой и установкой, а искал и находил подобных себе одиночек, зараженных идеями народной свободы».

Таким образом, личность, олицетворявшая «высшую ступень политической борьбы» в Казахстане, не предпринимала реальных действий для распространения своих революционных идей, не имела группы приверженцев. Надо полагать, именно здесь уместно сказать о том, что Акпаев был далек от революционных действий масс, и его никак нельзя назвать носителем революционных идей. Во-первых, приписываемые ему политические требования в условиях царизма не были чужды отдельным консервативным элементам, их мог выставить и клерикал или националист. Во-вторых, в качестве доказательства используются сведения царской охранки, которая, между прочим, в политической сфере не всегда четко представляла себе: где правое и где левое, где прогрессивное и где реакционное. В данном случае мы имеем дело с явной фальсификацией истории, с попыткой по субъективному произволу перекроить общественную мысль казахского народа, внести путаницу в разработку ее коренных проблем.

Попытки бездоказательно ревизовать установившиеся взгляды в исторической и философской науке Казахстана, возродить «теорийки» и «идейки», отрицающие классовый подход к освещению исторического прошлого, на наш взгляд, имеют целью втянуть неискушенных исследователей в бесплодную дискуссию, запутать и толкнуть их на путь ложного толкования событий и фактов, нанести, таким образом, определенный ущерб общественным наукам Казахстана. Пишущий эти строки считает своим долгом предостеречь читателей от заблуждения. Задача данного раздела исследования — критически проанализировать идейные направления в общественно-политической и философской мысли Казахстана, показать их социальные истоки, их роль в исторических судьбах казахского народа.

ГЛАВА VII

РАСПРОСТРАНЕНИЕ В КАЗАХСТАНЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ. КЛЕРИКАЛИЗМ, МИСТИЦИЗМ И ИХ РАЗНОВИДНОСТИ (КАШИМОВ, ШАКАРИМ, КОПЕЕВ)

Во введении к разделу говорилось, что распространение в Казахстане религиозной литературы в рассматриваемый период явилось своеобразной реакцией определенной части феодалов-скотовладельцев и мусульманского духовенства на колониальную политику царизма и все более широкое проникновение капитализма, разрушавшего основы патриархально-феодальных отношений, на развитие и углубление революционно-освободительного движения в стране в целом.

Охваченные чувством тревоги и обреченности, крайне реакционные круги казахского феодализма стали искать «спасение» в мистификации действительности, в «загробной жизни». Их взгляды отразило религиозно-мистическое течение конца XIX— начала XX в. Именно в этот период получили довольно широкое распространение религиозные произведения, уходившие своими корнями в эпоху средневековья. Некоторые из них посвящаются реальным событиям, имевшим место в истории, но факты в них преувеличены и мистифицированы. Всесторонний критический анализ религиозной письменной литературы рассматриваемого периода представляет и научный, и практический интерес. Путем такого анализа попытаемся показать эволюцию религиозного мировоззрения в эпоху развития науки и техники, распространения атеистических воззрений; стремление духовенства приспособиться к социально-политическим условиям казахского общества конца XIX— начала XX в. и извлечь из них материальные выгоды для себя.

Поэмы «Сал-Сал», «Сейт-Баттал», «Зархум», «Бедир», «Ихид», «Мухамед-Ханафия» и другие рассказывают о религиозных войнах мусульман против «неверных», о том, как

благодаря чудодейственной поддержке аллаха мусульмане незначительными силами покоряют целые народы «неверных» и заставляют их принять ислам. Основной идейный мотив этих религиозных поэм —«доказать» всемогущество мусульманской веры. Девиз их авторов: «Религия — все, остальное — ничто». Разжигание религиозной страсти, воспитание масс в духе религиозного фанатизма, отречение от проблем светской жизни, следовательно, полное пренебрежение злободневными, насущными требованиями народа — такова социальная задача подобного рода литературы.

Для отравления сознания казахов духовные лица в крае обращались не только к древним источникам, но и создавали сочинения, восхвалявшие религиозных «героев» из жизни народа, описывали «подвиги» лиц, ехавших в Мекку на паломничество, воспевали героев реакционно-монархического движения — Кенесары и Наурызбая; превозносили ханское прошлое, изображая его как период рыцарских подвигов и славы; предсказывали моральное падение людей в безотрадном, печальном будущем, их измельчание и ничтожество. Рассчитывая на живучесть архаических воззрений, панисламисты видели в примитивных религиозных легендах наиболее подходящий духовный материал для пропаганды среди казахского населения реакционных идей.

Мусульманское духовенство в это время прилагало все усилия к тому, чтобы пропагандировать в народе догматы ислама на казахском языке, приспосабливая их содержание к особенностям Казахстана и духу времени. Во многих изданиях иногда под самыми обыденными названиями: «Литература казахская», «Примерность», «Наставления», «Наставительные стихи», а нередко без всякого камуфляжа (например, «Мир на том свете») авторы пытались духовно одурманить население либо вымышленным описанием подробностей вечных райских наслаждений для тех, кто будет строго выполнять предписания религии, либо запугивали людей ужасными адскими мучениями, если они не станут соблюдать обряды и требования ислама.

Поскольку книги были написаны в начале XX в., их авторы учитывали особенности эпохи. Они признавали существовавшее социальное неравенство, но пытались его затушевать, притупить остроту социальных противоречий. Муллы «доказывали», что счастье человека не в богатстве, что одни богаты, но не всегда счастливы, а другие счастливы, но бедны. Все люди равны перед богом. В этой жизни одни —

здоровы, другие — больны; одни — сыты, другие — голодны; одни имеют детей, другие — нет. Нет людей, которые были бы всем довольны; много несчастных и среди богачей. Следовательно, не нужно особенно дорожить богатством или видеть счастье в нем. «Давайте,— призывали муллы,— не думая ни о чем, оставим эту грязь, называемую богатством»[1]. Они утверждали, что грешно скупиться на жертвоприношения во имя аллаха, что вечное наслаждение ждет «на том свете» того, «кто щедр в преподнесении подарков муллам», «кто истратил свои богатства на постройку медресе и мечетей», «кто во имя аллаха не жалел даже жизни»[2].

Таким образом, муллы в своих сочинениях в начале XX в. превратили вопрос о месте в раю после смерти в предмет купли-продажи, обещая его тем, кто больше заплатит. По логике рассуждений религиозных проповедников получается, что богатство — всемогущая сила не только в этом «призрачном» мире, но и в раю. Конечно, муллы своими проповедями и действиями служили феодалам, защищая их интересы и привилегии. Но они не забывали и о себе, о личном благополучии и обогащении. Все более вторгавшиеся в жизнь казахского аула товарно-денежные отношения побуждали служителей культа выступать не только в роли «святых отцов», но и меркантилистов, использовавших веру как средство личной наживы.

Выше отмечалось, что предчувствие гибели рождает пессимизм, в частности, оно побудило консервативных феодалов искать спасение в «загробном мире». В Казахстане того времени трудно было найти религиозную книгу, в которой бы ни предпринимались попытки ознакомить читателей с тем, что их ждет после смерти. Показательна в этом отношении книга «Акуал хиямат» («Мир на том свете»)[3]. По заявлению автора, она рассчитана «просветить» невежественные массы, ничего не знающие, кроме той жизни, в которой живут, а между тем им следует знать о «действительном мире», якобы ожидающем души покойников. Как утверждает автор-мулла, после смерти покойник предстанет перед грозным судьей. Грешный покойник не сможет ответить на его первый вопрос, за что судья начнет бить его огромным железным молотком. После первого удара тело покойника рассыпается вдребезги. Но судья, обладая чудо-

---

[1] «Хикаят жагфар». Казань, 1907, стр. 5.
[2] *Маназ Батыргалиев.* Эдебнети Казакия. Казань, 1907, стр. 2.
[3] «Акуал хиямат». Казань, 1908.

творной силой, собирает его из разрозненных частей и вновь сажает на скамью подсудимых. Но бедный грешник не может ответить на другой вопрос, и его снова разбивают. Так повторяется трижды. Затем на покойника напускают ядовитых змей и скорпионов, довершающих возмездие.

Согласно другому варианту, покойник, попав на тот свет, должен пройти через «мост-волосок», протянутый через глубокую яму. На дне последней кишат всякого рода ядовитые насекомые, змеи, скорпионы, драконы. Избранным бог помогает быстро преодолеть препятствие. Пророк летит через него как пуля, святые — как ветер, безгрешные не так быстро, но все же проходят через мост, после чего оказываются в раю. А грешные либо падают в страшную адскую яму, где вечно будут подвергаться укусам змей и скорпионов, избиению тяжелым молотком, порке раскаленным железом, либо проходят через мост так мучительно и долго, что это может длиться до семи тысяч лет. Если же учесть, что каждый «потусторонний» год «мира божьего» равен трем тысячам земных лет, как говорится в книге «Акуал хиямат», то срок прохождения грешника через «мост-волосок» окажется практически вечным.

Такие наказания придумывали духовные слуги эксплуататоров для непокорных, для тех, кто осмеливался протестовать против господствовавших социальных порядков. В чем состоит сущность этого устрашения с теоретико-познавательной точки зрения?

Адские мучения умерших, описываемые в религиозных книгах, в сущности, есть действительные мучения угнетенного человека при жизни, преувеличенные и возведенные в абсолют. Если в жизни человека можно сжечь только раз, то в аду можно делать это бесконечно; если живой человек терпит страшные мучения только в известных пределах, то в загробном мире эти мучения беспредельны. Мало того, что эксплуататоры обогащались и обогащаются за счет угнетения трудящихся, превращая их жизнь в каторгу, они устрашали и устрашают их вечными муками на том свете за то, что они не желают мириться со своим бесправным положением на земле.

Какова сущность представлений о райских удовольствиях, которые обещает религия верующим? Как известно, при возникновении той или иной религии мифический рай был отражением мечты придавленных социальным гнетом масс о вечном блаженстве после смерти.

Но при этом не следует забывать, что религия как иллю-

зорное фантастическое отражение действительности, раз возникнув, становится в руках эксплуататорских классов орудием духовного порабощения народа. Внося в соответствии со своими стремлениями, духом времени в религиозные нравоучения те или иные элементы, эксплуататоры стараются приспособить их к своим потребностям. Если речь идет о наказании богом за грехи, то эта кара своим острием направлена против угнетенных масс; если религия обещает верующим блаженство в раю после смерти, то эту привилегию сильные мира сего стараются присвоить себе. Поэтому в мифах о рае отражается не только представление угнетенных масс о счастье, но и желание эксплуататоров иметь вечные и безграничные удовольствия.

Имущие классы ведут праздный образ жизни, пользуются всеми благами, наслаждаются. Но возможности человека не безмерны. Хотелось бы от еды испытать больше удовольствия. Но они ограничены физическими потребностями организма. Эксплуататорам хотелось бы испытать вечное счастье от любви, но это так же невозможно в силу тех же причин. Им хотелось бы быть вечно молодыми, но человек стареет и умирает. Словом, «естественные недостатки» мешают им удовлетворять необузданные страсти. Поэтому в божественном раю эти недостатки устраняются. Удовольствия, которые хотел бы испытать живой человек, там не ограничиваются. Подобно тому, как бог есть фантастическое отражение абсолютизированного человека, так и райские наслаждения есть такие же абсолютизированные действительные наслаждения. В них отражены не только мечты угнетенных о счастье в «загробном мире», но и стремления эксплуататоров к вечной праздности.

Таким образом, книги о райской жизни имели целью не только успокаивать угнетенные массы призраком будущего счастья, но и удовлетворять желания богачей, обещая им неограниченные удовольствия на том свете.

В сочинениях духовных лиц, вышедших из среды местного населения, освещались не только религиозные вопросы, но и затрагивались светские темы. В них иногда поднимались жизненные проблемы казахской действительности и даже назревшие социально-политические вопросы. Однако они освещались обычно с позиций религиозного мистицизма.

Одним из типичных представителей этого течения в казахской общественно-философской мысли рассматриваемого периода был **Мухаммед Салим Кашимов.** В своих сочи-

нениях «Вежливость», «Агитация», «Книга разума», «Наставления казахам» автор выступает с педагогическими наставлениями, излагает религиозно-философские и социально-политические воззрения и вместе с тем подает чисто житейские советы.

В книгах «Агитация» («Үгіт») и «Вежливость» («Әдеб») Кашимов уделил много строк тому, как подготовить детей к школьному обучению, как вызвать у них интерес к учебе, как сделать уроки увлекательными и т. д. При этом он неоднократно подчеркивал полезность образования, утверждал, что человек без знаний — ничего не понимающий невежда, «похожий на мертвеца»[1]. Только знания возвышают человека. «Наука и культура,— писал он в другом сочинении,— делают ясным разум и думы человека, иначе говоря, его мысли станут умными»[2]. Значение образования в жизни людей автор сравнивал с дождем, необходимым для посева.

Читая подобные суждения М. Кашимова, можно подумать, что он поборник науки и просвещения. Но это лишь на первый взгляд. Сущность его воззрений обнаруживается, когда он утверждает, что наука необходима как при жизни, так и после смерти. Он ссылается при этом на «непререкаемый» авторитет пророка, будто бы говорившего о трех друзьях человека: семье, богатстве и знании. Богатство существует до тех пор, пока жив человек, а знания, по Кашимову, никогда не расстаются со своим хозяином, служа ему и на том свете. Они, направив человека на правильный путь, не только спасут его душу от страданий после смерти, но и гарантируют место в раю.

Из сказанного можно заключить, что Кашимов возвышал науку, но ратовал не за светское, а религиозное образование. Он предлагал «мусульманам знать прежде всего религиозные науки, свою веру, знать обязательные и необязательные дела, а потом стараться знать другие науки»[3]. Кашимов требовал, чтобы ученики знали пророка, его последователей, шариат и т. п. Человек науки, в представлении Кашимова,— святая личность, т. е. образцовый мулла, фанатически преданный вере, ретиво защищающий ее «чистоту», активно ведущий проповедническую деятельность среди населения. «Святым делам» этого «ученого»

---

[1] *М. С. Кашимов.* Әдеб. Казань, 1907, стр. 12.
[2] *М. С. Кашимов.* Ақыл кітабі («Книга разума»). Казань, 1908, стр. 2.
[3] Там же, стр. 6.

помогает сам бог через посредство своих ангелов[1]. Таким образом, Кашимов отождествлял науку с религией, ученого — с богословом.

Кашимов утверждал, что изучение науки, т. е. религии, сделает верующего разумным мусульманином, и далее объяснял, что такое разум. По его мнению, «нет чего-либо, которое было бы лучше разума», «разум — это какой-то просвечивающий яркий луч»[2]. Бог прежде всего сотворил разум, а потом уже людей. Так, Кашимов проводил идею о божественной предопределенности умственных способностей людей. Религиозно-мистический характер его взглядов здесь выступает отчетливо.

М. Кашимов в своих сочинениях проповедовал также самую гнусную религиозную мораль —«непротивление злу». В годы первой русской революции, когда лучшие сыны народа обращались к трудящимся массам с пламенным призывом свергнуть господство эксплуататоров, «с корнем вырвать самодержавие», положить конец деспотизму, Кашимов занимался «юродивой проповедью» среди населения и наставлял. «Старайся быть каждому уступчивым и образцом и хорошими словами, и хорошими поступками; никогда не сделай плохого против плохого, никого не считай себе врагом, никогда не дружи с плохими людьми; если хотят дружить с тобой, ты проси их отказаться от плохих поступков; если отказываются — дружи, если не отказываются — не дружи»[3].

Строго придерживаясь принципов этой «омерзительной поповщины», о чем писал В. И. Ленин, характеризуя взгляды Л. Н. Толстого, Кашимов старался воспитывать молодое поколение в духе пассивности и покорности судьбе. Для «обоснования» этого вредного нравоучения он придумал своеобразную философию, согласно которой бог дал людям «один язык и два уха» для того, чтобы побольше слушать и поменьше говорить. «Язык — один, а глаза — два», и в этом заключается определенная идея бога: «Меньше говорить, больше смотреть, подражать хорошим поступкам, избегать плохих». «Бог дал человеку две руки и один рот», значит, бог требует от людей «больше работать и меньше есть»[4]. При этом, по Кашимову, труд человека должен быть неотъемлемым от веры в бога, в «загробный мир». Люди

[1] *М. С. Кашимов.* Ақыл кітабі («Книга разума»), стр. 5.
[2] Там же, стр. 28.
[3] *М. С. Кашимов.* Угіт. Казань, 1908, стр. 5.
[4] Там же, стр. 15.

должны молиться богу, как человек, умирающий завтра, и упорно трудиться, как человек, рассчитывающий жить еще сто лет. Социальный смысл этих нравоучений М. Кашимова состоит в том, чтобы сделать людей труда покорными хозяину, чтобы бедные трудились на баев до последнего вздоха.

Выражая свое безоговорочное согласие с предписаниями всевышнего, делившего человеческий род на господ и рабов, на хозяев и слуг, Кашимов возводит в моральный принцип признание достоинств людей в соответствии с их социальным положением. «Знайте положение каждого»,— поучал он. Здесь наиболее ярко проявилась реакционная суть моралистических назиданий Кашимова.

Но, будучи проповедником религиозной морали, Кашимов не был сторонником аскетизма. Аскетизм в начале XX в. не имел уже прежнего морально-политического значения и не мог служить эффективным средством идеологического воздействия. Кашимов, например, доказывал, что религия не отвергает обогащения «честным путем», т. е. оправдывал феодальный способ наживы; также предлагал «разумно» расходовать богатство, которое, как и религиозные знания, нужны человеку при жизни и на том свете. Следовательно, часть богатства должна быть использована для нужд потустороннего мира. «Если богатство не будет расходовано по велению аллаха,— угрожающе писал Кашимов,— то оно будет причиной заблуждений. Поэтому не тратьте его туда, куда не согласен господь бог»[1].

Кашимов агитировал баев не жалеть средств на открытие медресе и строительство мечетей «для получения религиозного воспитания», ради очищения религиозной совести и «просветления души». Тогда такому собственнику будет открыт путь «к встрече с аллахом» на том свете и обеспечено вечное райское блаженство. Разумеется, подобная пропаганда более всего устраивала мулл. Обещая правоверным мусульманам за деньги место в раю после смерти, муллы создавали для себя рай на земле. Таков объективный результат наставлений Кашимова.

Как «культурный» и «образованный» мулла, Кашимов критиковал своих коллег за «беззаботность» и «беспечность», за их невежество, за неумение «пробуждать» в людях религиозные чувства. Он даже осуждал слепую ненависть духовенства к иноверцам, к русским и признавал

[1] *М. С. Кашимов.* Угіт, стр. 19—20.

разумным «учиться и знать по-русски». «Мы живем с сыновьями русских в одном дворе,— говорил Кашимов,— поэтому нам надо знать их язык и знания, иначе мы станем хуже их. Мы потеряли землю и воду ввиду незнания русского языка»[1]. Он даже заявлял, что для спасения себя и веры необходимо приобрести русское образование.

Такая непоследовательность в суждениях религиозного мистика объясняется его противоречивым положением. Как религиозный фанатик Кашимов говорил о пленяющем его призраке потустороннего мира, но как разумный человек, живший в конкретных исторических условиях, он вынужден был констатировать суровые факты действительности, говорить о ее насущных проблемах. Более того, он даже старался предпринять ответные меры, чтобы отстоять свое существование в этих условиях. Для достижения цели Кашимов пытался найти надежное звено. Это — казахские девушки, будущие жены и матери. Он возмущался тем, что казахи попирают права женщин, сделав их предметом купли-продажи. В своей повести «Печальная Мариям» (1914 г.) Кашимов критиковал обычаи бракосочетания, когда девушек выдавали замуж, не спрашивая их согласия, не считаясь с их чувствами. Но он заступался за казашек совсем не для того, чтобы социально и духовно раскрепостить их. Его заботило другое: религиозное воспитание подрастающего поколения, которое должно быть возложено на матерей. С этой целью он предлагал давать женщинам религиозное образование, проявляя здесь деловой подход муллы.

Если бы пожелание Кашимова было реализовано и женщины воспитывались в духе ислама, то общество не продвинулось бы вперед ни на шаг в их эмансипации. Официально провозглашая многоженство, ислам ставит женщин в унизительное положение. Не трудно заметить, что, освободившись от пут патриархально-феодальных правовых норм, женщина оказалась бы опутанной сетью других, не менее реакционных и еще более глубоких по своему духовному влиянию и пагубным последствиям. Хотя критика Кашимовым пороков общественной жизни в данном случае правильна, но предложенные им способы «лечения» реакционны, что явилось неизбежным следствием его религиозно-мистического мировоззрения.

Если М. Кашимов желал подновить казахское обычное право внедрением в него правовых норм ислама, то другой

[1] *М. С. Кашимов.* Насикат Казакия. Казань, 1908, стр. 20.

крупный представитель религиозно-мистического течения **Шакарим Кудайбердиев** поднял вопрос о модернизации самого ислама. Он пытался «исправить религию», освободить ее от путаницы, для чего «отбросить ложное» и взять из мусульманского богословия то, что «укладывается в разум»[1]. По мнению Шакарима, противоречивые и ложные рассуждения внесены в религию служителями культа. Данное обстоятельство, считает Шакарим, причина утраты авторитета веры среди масс и появления теорий, отрицающих религиозную мистику. Признавая истинной лишь ту религию, которая должна соответствовать разуму, Шакарим пытался соединить с ним веру, науку с религией. Наиболее ярко эта попытка выражена в религиозном трактате «Основные положения мусульманства» (Оренбург, 1911) и других сочинениях, в большинстве своем оставшихся неопубликованными.

В «Основных положениях» Шакарим стремился применить рациональный (логический) метод для «обоснования» догматов ислама и привести их в определенную систему, чтобы сделать их удобными для преподавания на казахском языке в религиозных школах и для самостоятельного изучения. Цель трактата — воспитать казахов глубоко убежденными религиозными фанатиками. Однако характер изложения книги не выходит за пределы схоластической логики, напоминая религиозно-философские сочинения, написанные «отцами церкви» в эпоху средневековья. Изучение трактата показывает, что его автор имел определенную философскую эрудицию. Попытки Шакарима подкрепить свои «доводы» ссылками на Коран, на изречения пророка и другие «первоисточники» мусульманской религии, к которым он часто прибегал, показывают, что он стремился самостоятельно истолковать догматы ислама и философски «обосновать» его обветшалые положения. Например, чтобы доказать правдоподобность существования бога, Шакарим, используя приемы средневековых теологов, утверждал, что «безмерную вселенную» сотворить из ничего мог только «неизмеримо мощный бог, не имеющий равного себе». Бог создал вселенную и сотворил бесчисленное множество живых существ будто бы для того, чтобы сообщать им, что он един, что он их владелец.

Тезис о единстве бога Шакарим пытался доказать ссыл-

---

[1] *Шакарим Кудайбердиев.* Отдел рукописей и редких книг библиотеки АН КазССР, п. 1588.

ками на Коран, в котором сказано: «Если бы в мире было два бога, мир бы разрушился, так как каждый бог старался бы провести свое и кто-нибудь из них победил бы»[1]. От себя автор добавляет: «Допустим, что боги нечестолюбивы, они помирились и решили творить мир совместно. Это также невозможно, так как бог, нуждающийся в существовании рядом с собой другого бога, перестал бы быть богом. Следовательно, невозможно многобожие. Бог — един». Эти рассуждения — не что иное, как неловкие попытки Шакарима логическими хитросплетениями и софистическими приемами доказать истинность бога.

Между тем Шакарим противоречил себе, повторяя противоречивость догматов религии. Описывая мир божества, он упоминал об ангелах, пророках и других, через которых бог управлял своим царством. Действительно, если бог нуждается в помощниках, без которых не может управлять миром, то он не может быть всемогущим и всевидящим. Таким образом, система божественного управления миром мало отличается от той нерархической лестницы, вершиной которой является неограниченная власть монарха. Сущность объяснения единства бога заключается в том, что служители культа смотрят на божью жизнь глазами земного властелина, не терпящего рядом с собой равного себе человека.

Ф. Энгельс писал, что «единый бог никогда не мог бы появиться без единого царя, что единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего враждебные друг другу силы природы, есть лишь отражение единого восточного деспота, который по видимости или действительно объединяет людей с враждебными, сталкивающимися интересами»[2].

В книге «Основные положения мусульманства» Шакарим выделил главу «Знание существования бога с помощью разума путем размышления». Он высказывал мнение, что люди должны верить в бога по рассказам других людей. Но для истинно верующего этого недостаточно. Каждый человек своим разумом, путем размышлений обязан убедиться в бесспорности существования бога. По утверждению Шакарима, «человек, не находивший доказательств этого своим умом, будет сильно грешным, и такой человек станет близким к тем, кто попадает под влияние злых духов и

---

[1] *Шакарим Кудайбердиев.* Мұсылмандық шарттар, стр. 11.
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 27, стр. 56.

верит обману других людей»[1]. Как видно, Шакарима не удовлетворяла религиозная проповедь мулл среди населения, он стремился сделать убежденным фанатиком каждого человека, который имел бы собственное доказательство существования бога и его всемогущества.

Шакарим пытается истолковать и такой вопрос: как узнать, что бог был творцом вселенной, мудрым творцом гармонии мира? Опираясь на высказывания религиозных авторитетов, Шакарим утверждает, что земля, звезды на небе и все, что существует в мире, должны иметь хозяина, владельца. Таким владельцем может быть всемогущее существо — бог. Но его премудрость непостижима для человека. В качестве «убедительного» примера Шакарим берет пчелу, которая несет в себе две противоположные несовместимые вещи — мед и яд. Сотворить такое чудо может якобы только бог.

Чтобы сделать людей убежденными верующими, Шакарим прибегает к умозрительно-софистическим приемам, советует им размышлять о том, что причиной появления на свет каждого смертного был отец (о матери умалчивается!), причиной рождения отца — был дед, деда — прадед и, идя назад в такой последовательности, человек должен добраться до конечной причины всего существующего — бога. Таким способом существование первого творца считается логически доказанным. Здесь мы имеем дело с космологическим «доказательством» бога, изложенным еще в библии и сочинениях богословов, философов-идеалистов прошлого.

Для церковников и богословов всегда были камнем преткновения проблемы соотношения фатализма и свободы воли человека. Дело в том, что безоговорочное признание божественной предопределенности судьбы человека, т. е. фатализма, освобождает его от ответственности за свои поступки, так как все совершается по воле бога. Вместе с тем признание полной самостоятельности человека в своих действиях может привести к отрицанию божественного вмешательства в жизнь людей, следовательно, к отрицанию существования сверхъестественного разумного существа, управляющего миром. Как всякого богослова, Шакарима не устраивали ни тот, ни другой тезисы. Он искал некую середину между фатализмом и свободой воли, пытаясь устранить противоречие посредством такого рассуждения: «Все задуманное человек не может привести в исполнение. Испол-

[1] *Шакарим Кудайбердиев.* Мұсылмандық шарттар, стр. 5.

нение задуманного зависит от бога. Человек свободен только в своих стремлениях»[1].

Но Шакарим чувствовал зыбкость своей позиции, понимал неубедительность подобных рассуждений, потому что полагал неизбежным такой вопрос: «Почему всемогущий и всевидящий бог, предоставляя людям известную свободу, не предостерегает их от порочных поступков?» Отвечая на этот вопрос, Шакарим утверждал, что бог тут не причем. Он предупреждает людей через пророка, через мулл не совершать грехов. Поскольку люди не всегда исполняют предписаний веры, писал Шакарим, бог, разгневанный таким поведением людей, не мешает им осуществлять порочные намерения, чтобы потом их наказать. Причину, побуждающую людей на отрицательные поступки, Шакарим видел в их чувственных желаниях.

Но есть немало случаев, когда счастье или несчастье людей не связаны с чувственными влечениями, когда, как говорил Абай, «бог вознаграждает богатством клятвопреступников, тунеядцев, а людей, которые честно трудятся и молятся, он лишает последней возможности прокормить жену и детей, обращая их труд в ничто»[2]. Почему бог не замечает этого, если он воплощение справедливости и добродетели? На вполне логический вопрос Шакарим отвечал: «Исследовать все это и знать нам не дано, и на то мы сотворенные богом его рабы»[3], т. е. он уходил от единственно возможного ответа, считая его недозволенным, греховным. Поставив, таким образом, вопрос о том, как согласовать свободу воли человека и обусловленность богом его поведения, Шакарим оказался не в состоянии его истолковать, запутавшись в безвыходных и неразрешимых противоречиях. Софистика тут ему не помогла, и он закончил свой «анализ» беспомощными доводами муллы, запрещающими людям рассуждать.

Бессилие богослова еще ярче выступает в его возражениях тем, кто хотел узнать: «Какой бог, где он, что делает». Он называл такого человека «дураком» и заявлял, что люди не знают и одной миллионной доли всех тех явлений, которые происходят в окружающем их мире. Откуда, мол, им знать «тайны» божественного мира. Что же касается признаков самого бога, то религиозный мистик отмечал, что

---

[1] *Шакарим Кудайбердиев.* Мұсылмандық шарттар, стр. 16.
[2] *Абай Кунанбаев.* Собр. соч. М., 1954, стр. 371.
[3] *Шакарим Кудайбердиев.* Мұсылмандық шарттар, стр. 20.

всевышний имеет признаки, похожие на человеческие, но не следует их понимать «в обыденном смысле». Примеры человеческой жизни, по его мнению, не пригодны для объяснения личности бога и его дел. «Всемогущество», «абсолютное совершенство» бога, согласно Шакариму, смертные люди не могут даже себе представить. Человек бессилен видеть бога, он только может знать о нем, судя по результатам его творения.

Итак, подчеркивая бессилие людей познать бесконечное множество «секретов» мира, созданных богом, Шакарим выражал скептическое отношение к познавательной способности человека. Здесь наглядно выступает тот факт, что религиозная мистика, скептицизм и агностицизм взаимно дополняют друг друга. Поэтому богослов нередко в «трудных» обстоятельствах прибегает к помощи агностицизма.

В начале XX в., когда значительных успехов достигли естественные науки, Шакарим не мог открыто выступить против научного прогресса. Наоборот, он пытался выдать себя за горячего поклонника науки, глубоко верующего в новые ее успехи. «То, чего не знаете сегодня, завтра может стать известным; что сегодня невозможно, завтра может стать обычным делом, которого нельзя не признать»[1]. Но если для Торайгырова, современника Шакарима, наука помогает человеку проникнуть в тайны мира, то научный «оптимизм» Шакарима был совсем иного характера. По мнению богослова, развитие науки поможет людям познать «божественные секреты», обнаружить невидимую для простого глаза душу в теле, «доказать» ее наличие «экспериментально-лабораторным путем»[2]. Неотомистическая черта во взглядах Шакарима на науку выступает здесь со всей очевидностью. Он хотел видеть в ней верную служанку религии, желал, чтобы научные эксперименты использовались в интересах религиозной веры.

Однако Шакарим противоречил себе, явно недооценивая роль чувственного познания, следовательно, эксперимента в познавательном процессе. Восхваляя чистое абстрактное умозрение, он выступал против основателя позитивизма Огюста Конта, считавшего истинным только то, что основано на «положительных фактах», понимаемых им субъективно-идеалистически. Шакарим был недоволен тем, что люди

---

[1] *Шакарим Кудайбердиев.* Тіршілік жан туралы. Отдел редких фондов библиотеки АН КазССР, п. 1588, стр. 26.

[2] Там же, стр. 84.

называют ложными всякие рассуждения, «не подтверждаемые пятью органами чувств». Он абсолютизировал разум, отрывая его от реальной основы и посредством логической спекуляции превращая его в творца реальности.

Идеалист Шакарим решительно возражал против того, что в основе мира и всех изменений в нем лежит материя, которая вечно движется, переходя из одного состояния в другое, что движение есть необходимый атрибут материи. Против этого он выдвигал идеалистическую метафизическую концепцию, отрицавшую самодвижение материи: «Ни одно явление само по себе не движется, должна быть причина, двигающая его... От движения предметы не развиваются, не изменяются»[1]. «Движение есть проявление души». Причем это не просто душа, а знающая и умеющая, т. е. бог. Шакарим до конца остался верен религиозно-схоластическим воззрениям на существование бога как «первого двигателя», «первотворца».

А как же быть с учением Ч. Дарвина об естественной эволюции, сыгравшей громадную роль в развитии естествознания? Дарвиновскую теорию происхождения видов путем естественного отбора знал и Шакарим. Однако приспособляемость организма к окружающим условиям среды и передачу приобретенных свойств в наследство, имевших огромное значение в развитии растительного и животного мира и возникновении человека, Шакарим считал немыслимыми. Допускать, что у саранчи изменяется окраска, что заяц линяет зимой, что под влиянием среды и условий обезьяна постепенно превращалась в человека, утверждал он, равносильно тому, что «саранче захотелось быть зеленой, зайцу — белым или серым, а обезьяне захотелось быть человеком»[2]. Шакарим отрицал возможность приспособляемости организма к условиям среды. Изменение животных происходит, согласно ему, благодаря душе, которая выступает в роли «внутренней двигательной силы организма», целесообразного видоизменения его.

Жизненные процессы, по мнению Шакарима, обусловлены вечным существованием души. «Не тело порождает душу, а душа создает тело»[3] — вот главная аксиома идеалистического умозрения, на которую опирался богослов,

---

[1] *Шакарим Кудайбердиев.* Тіршілік жан туралы. Отдел редких фондов библиотеки АН КазССР, п. 1588, стр. 26.

[2] Там же.

[3] Там же, стр. 50.

рассуждая о происхождении жизни. В вечном изменении природы материальные тела, в его понимании, выполняют «роль одежды», в которую одевается изменяющаяся душа, т. е. происходящие в природе изменения суть изменения души, этой активной силы, а материя служит лишь пассивным материалом в «творческой деятельности» души.

Человеческое сознание, по Шакариму, есть не что иное, как результат соединения тела и души. Он считал, что «душа и тело вначале бывают раздельны», тело как бы напоминает «посуду», в которой находится душа. «Посуда не должна портиться»[1], иначе она не может служить местом пребывания души. Соединение души и тела, согласно Шакариму, напоминает соединение отца и матери, которые «рождают сознание». На первый взгляд может показаться, что Шакарим находился на дуалистических позициях и признавал самостоятельное существование тела и души. Но, приписывая душе «творческую» роль по отношению к природе, он следовал принципам объективного идеализма.

Реакционное миропонимание Шакарима отразилось и в его взглядах на человеческое общество. Он видел причины общественной несправедливости не в социально-экономическом строе, а в самой природе человека, несовершенстве его разума. По его утверждению, «человек, как бы ни гордился своими знаниями, не может изменить того, что «нынешнее тело его все равно не соответствует истинно чистому разуму»[2]. Как бы человек ни боролся за справедливость, никакие порядки, никакие законы не избавят людей от порочных поступков. Он утверждал: «Большинство людей не поднялось выше уровня животных, не прошло еще периода детства. Как бы ни считался человек честным, он — раб чувственных влечений»[3]. Следовательно, стремление людей к идеальному общественному строю — несбыточная мечта.

Глубокий пессимизм, неверие в способность народа добиться социальной справедливости органически вытекают из природы религиозно-мистического мировоззрения Шакарима, которое переносит возможность обретения счастья лишь в потусторонний мир.

Правда, Шакарим отмечал, что с помощью религии мож-

---

[1] *Шакарим Кудайбердиев.* Қазақ айнасы. Семипалатинск, 1912, стр. 33.

[2] *Шакарим Кудайбердиев.* Тіршілік жан туралы, п. 1588, стр. 24—80.

[3] Там же.

но найти «путь братства» людей. Но, по его мнению, «теперь религия извращена, нет на свете истинной религии»[1] и главные виновники такого положения — муллы. За это мусульманское духовенство объявило его «кафыром».

Вместе с тем, хотя Шакарим дожил до 30-х годов, ему были чужды идеи Советской власти, против которой он активно боролся до конца своей жизни.

Шакарим Кудайбердиев был видной фигурой религиозно-мистического идейного течения в казахской общественно-философской мысли. Как носитель и проповедник отсталых и антинаучных воззрений, он сыграл реакционную роль в духовной жизни своего народа. Однако было бы неправильным представлять все творчество Шакарима как сплошное мракобесие, что в нем нет ничего рационального. Наряду с сочинениями на религиозную тему, он оставил книги, посвященные социально-бытовым проблемам и вопросам любви, как, например, «Қазақ айнасы» («Отражение казахской жизни»), «Енлик-Кебек» и «Қалкаман-Мамыр», изданные в Семипалатинске в 1912 г. В этих книгах содержатся реалистические моменты: критика патриархально-феодальных обычаев, запрещавших брак по любви, осуждение насилия, бесправия. В них Шакарим сочувственно относился к беднякам, призывал соотечественников заняться земледелием, торговлей, ремеслом. Но следует отметить, что и эти произведения написаны в целом в духе ислама, отдельные рациональные моменты в них случайны и отрывочны, они тонут в религиозно-мистических и идеалистических рассуждениях.

Видным представителем религиозного мистицизма и клерикализма в общественной мысли Казахстана в рассматриваемый период был **Машур Жусуп Копеев** (1857—1931).

Еще в 80-х годах прошлого столетия Ж. Копеев выступал с различными статьями в «Киргизской степной газете», печатался на страницах журнала «Айкап», написал ряд книг на казахском языке[2]. Кроме того, Копеев оставил после себя много рукописей, в которых имеются тексты поэтических состязаний многих акынов, различные предания, бытовые, обрядовые песни, поэмы, стихи.

---

[1] *Шакарим Кудайбердиев.* Мұтылғанның омірі, п. 1588.

[2] *М. Ж. Копеев.* Увиденное мною удивительное явление в моей долголетней жизни. Казань, 1907; его же. Положение, Казань, 1907; его же. О том, чья земля Сары-Арка. Казань, 1907.

Мировоззрение Ж. Копеева очень противоречиво. В сочинениях, написанных на протяжении почти полстолетия, автор затронул самые различные вопросы общественно-политической, экономической и культурной жизни своего времени. В творчестве Копеева значительное место занимает светская тема (полезность изучения науки, необходимость светского образования, советы по вопросам хозяйственной жизни, критическое рассмотрение ряда общественных явлений и т. д.), но все же религиозные проблемы играют здесь определяющую роль. Поэтому Ж. Копеева следует отнести к умеренному крылу религиозно-мистического течения.

По идейному содержанию творчество Копеева можно разбить на три периода: последнее десятилетие XIX в., начало XX в. и советский период. В первый период молодой автор не утратил еще юношеского порыва. В его сочинениях большое место занимают экономические и социальные проблемы, призывы к активной хозяйственной деятельности. Но постепенно начинают преобладать религиозные мотивы, а в конце жизни Копеев, хотя и разочаровался в прежних убеждениях, но не порвал с ними.

В конце прошлого столетия на страницах «Киргизской степной газеты» Копеев поднял вопросы о выгодном использовании имеющихся земельных угодий и умелом ведении скотоводческого хозяйства. Он ругал баев, которые сами не пользуются землями и «не отдают другим для извлечения выгоды... за установленную плату»[1]. Однако, выражая коренные интересы феодалов, Копеев расхваливал расчетливых баев, призывал скотовладельцев «стремиться к поднятию скотоводства», а для этого — иметь малооплачиваемых, но «достойных пастухов». Его не волновала безотрадная жизнь бедняков-пастухов, о которой с болью в сердце писал в те же годы Абай. С пренебрежением отзывался Копеев о разорившихся скотоводах, причины бедности которых он видел в «лености» и «бездействии»[2].

Хотя Копеев и выступал за эволюцию скотоводческого хозяйства, «за развитие в степи земледелия и торговли», но он как идеолог феодализма не желал расставаться с вековыми традициями и дедовскими обычаями и отрицательно отзывался о джатачестве. Если Абай видел в джатаках будущих преобразователей казахской степи, то Копеев, напро-

[1] «Киргизская степная газета», 1889, № 39.
[2] Там же, № 45.

тив, утверждал, что «для киргизов-скотоводов полезно кочевать, джатачная жизнь разрушает скотоводство»[1].

И все же Копеев, уступая властному требованию жизни, был вынужден признать не только полезность земледелия и торговли, но и необходимость образования, соединения производственной деятельности с теоретическими знаниями. Он писал: «Практически усвоенные ремесла, например, чеботарное, столярное, только обеспечивают жизнь, а соединение практических навыков с теоретическими сведениями дает несравненно больший шанс к жизни. Знание ремесла, хозяйство, в особенности научным путем, или вообще образование, необходимы нашему народу. Мы напрасно подчиняемся лени и предрассудкам. Науку уважали все великие люди»[2].

Как уже говорилось выше, в задачу просвещения, приобретения образования Абай вкладывал определенное социальное содержание, считая их важнейшими средствами ликвидации экономической и культурной отсталости Казахстана, достижения социальной справедливости.

Копеев же, обращая внимание на практическое значение науки, рассматривал ее роль в общественной жизни чрезвычайно абстрактно, был склонен считать ее чем-то святым, возвышенным, неким средством морального совершенствования людей. «Нет сомнения,— писал он,— стремление к науке несравненно предпочтительнее перед всякой целью, например, наживой, богатством, слепой страстью, которые могут уклонить человека от пути истины, правды, добродетели. Ученые любили стремиться к возвышенному и пользе человеческой. Наука приведет к признанию долга человеческого и развитие разума подчинит нас воле. Склонность к приобретению богатства и приобретение деморализует человека, сообщая ему гордость, тщеславие и проч.»[3].

Копеев считал необходимым давать образование и женщинам. «Если судить по разуму, то для женщины ученье более необходимо, ибо на ней лежит обязанность семейная и из ее рук должно получить первоначальное воспитание молодое поколение... Кроме того, она может повлиять и на мужа, который особенно у нас мало имеет дело с семьей, бродя по промыслам»[4].

---

[1] «Киргизская степная газета», 1889, № 45.
[2] Там же, 1890, № 7.
[3] Там же.
[4] Там же.

Постановка вопроса о женском образовании, несомненно, положительный факт, хотя эта идея не нова в культурной жизни Казахстана того периода. Казахские просветители Алтынсарин и Абай постоянно подчеркивали как исключительно актуальную проблему просвещения женщин, а Алтынсарин сделал первый практический шаг, открыв в 1883 г. в Иргизе школу для казахских девушек. Но в отличие от просветителей Копеев так же, как и Шакарим, и М. Кашимов, считал женское образование важным средством воспитания собственных детей в духе ислама.

На страницах «Киргизской степной газеты», издаваемой с ведома колониальных властей, Ж. Копеев не мог открыто заниматься проповедью ислама. Но в рукописях тех лет, когда он сотрудничал в газете, Копеев свободно высказывал свои религиозные взгляды. Например, в сочинении, озаглавленном: «Слова, сказанные Машуром (мудрецом.— *К. Б.*) в возрасте 37 лет», он выступил в роли обыкновенного муллы, рассказывающего всякого рода религиозные небылицы о чудесах бога, о сотворении мира и человека, о долге и обязанностях людей перед аллахом и т. д. Жизнь, по мнению Копеева,— это карточная игра, быстротечный праздник (той), он возвещал смертным о большом тое, ожидающем их на том свете.

Однако Копеев отнюдь не склонен был совершенно игнорировать «маленький той», т. е. реальную жизнь человека. Он — не аскет. Если сопутствует человеку удача, то можно жизнь провести по-настоящему. Но нельзя забывать о «большом тое», о долге перед богом. Он требовал от верующих строго выполнять предписания веры, особенно жертвоприношения во имя аллаха, сравнивал с мышами и змеями тех, кто проводил «жизнь только в мучениях, собирая богатства»[1], не зная ни радости «маленького тоя», ни обязанностей для будущего «большого тоя», т. е. для «загробной жизни».

Здесь Копеев мало чем отличался от аульных мулл. Но последних он обвинял в «невежестве», в неумении обучать детей грамоте, а в статье «Обучение грамоте в степи»[2] он высмеивал также татарских и узбекских мулл, у которых дети остаются совершенно безграмотными после 5—6-летней учебы.

---

[1] *М. Ж. Копеев.* Разные сочинения. Отдел редких книг и рукописей библиотеки АН КазССР, п. 1174, стр. 82.

[2] «Киргизская степная газета», 1894, № 12.

Как видим, Копеев выступает то по хозяйственным вопросам, ратуя за прогрессивное развитие экономики края, то за знания и соединение их с практической жизнью, то за религиозное воспитание населения. Такая непоследовательность во взглядах Копеева являлась отражением противоречий тогдашней социальной жизни. С одной стороны, феодальная знать была бессильна помешать объективному ходу исторического развития и приспосабливалась к потребностям развивавшейся капиталистической экономики. С другой стороны, феодалы-баи цепко держались за дедовские обычаи, которые старались беречь как святыню. Отсюда проповедь религиозного фанатизма у Копеева смешивалась с положительными высказываниями по проблемам светской жизни.

После революции 1905—1907 гг. Копеев с консервативных позиций своего мировоззрения оценивал происходящие перемены в социально-экономической и культурной жизни Казахстана. Эти перемены в большой мере были обусловлены крестьянским переселением в казахские степи, что вызывало резкое недовольство феодалов-баев. Их настроения отразились, как уже говорилось, в творчестве представителей религиозно-мистического течения. Как и Кашимов, Шакарим и другие, Ж. Копеев стал толковать о ханском прошлом, делить его историю на два периода — «счастливый» и «несчастный». Рубежом, разделявшим периоды, он считал 60-е годы XIX в., когда завершилось присоединение Казахстана к России. В книгах «Увиденное мною удивительное явление в моей долголетней жизни» и «О том, чья земля Сары-Арка» Копеев выражал отрицательное отношение к переселению русских крестьян на земли, завоеванные казахами «ценой жизни и крови», считал ошибкой их добровольный переход в русское подданство. Он фальсифицировал сложившиеся взаимоотношения между казахским и русским населением, пытался вызвать у соотечественников антирусские чувства. Складывалось впечатление, что до русского подданства у казахов было все благополучно, а будто бы они начали бедствовать и тонуть с момента присоединения к России.

Когда в казахские степи пришла весть о революции 1905 г. и «Манифесте 17 октября», Копеев изменил тон своих суждений. Под «удивительным явлением», очевидно, он подразумевал «царскую свободу».

Копеев, следивший за периодической печатью, не мог не знать о «кровавом воскресенье», о вооруженных выступле-

ниях народа против царизма. Но в своих стихах, посвященных революции, он умалчивал об этом. Зато восхвалял «справедливость белого царя», как проявление божественной милости. Аллах внял просьбам, молитвам, слезам людей, а царь исполнил в «Манифесте» волю «всевышнего», не забывающего о страданиях своих рабов. Религиозный мистик объяснял революцию в духе своего миропонимания, рассматривая ее как божественный дар.

Известно, что Казахстане, как и во всей стране, в то время наблюдался революционный подъем. В ряде городов края произошли демонстрации трудящихся, митинги, распространялись революционные прокламации, в которых содержались призывы «Нанести врагу последний удар», сообщалось, что «народ не верит царским слугам»[1]. Революционная социал-демократия и идущие за ней массы бойкотировали первую Думу, созданную для отвлечения народа от борьбы за свои права. Семиреченская группа социал-демократии, разоблачая политику царизма, писала в прокламации: «Долой Государственную думу богачей, врагов народа! Да здравствует Учредительное собрание, избранное всем народом на основе всеобщего, прямого, равного и тайного голосования... Пока народ не добьется этого, он не положит оружия. С царским правительством мы мира не заключим!»[2].

Казахских феодалов вполне устраивала Государственная дума. И Копеев как выразитель их интересов призывал казахское население принять активное участие в выборах в I Думу, выработать петицию к «белому царю» от имени казахской степи. Главными ее требованиями, по мнению Копеева, должны быть два вопроса: «Земля и религия», т. е. возвращение земли и воды казахам и свобода веры, причем второй вопрос для Копеева и его единомышленников был основным. Что касается требования о возвращении земли и воды, то оно имело провокационный характер, поскольку могло осложнить взаимоотношения между местным населением и русскими крестьянами. Религиозную проблему Копеев тесно связывал с идеями панисламизма, объединения мусульман в политической борьбе.

Воспользовавшись свободой мысли, которую завоевала революция, Копеев все откровеннее раскрывал реакционную сущность своих убеждений. Он развернул пропаганду

---

[1] «Революционное движение в Казахстане в 1905—1907 гг.», стр. 87.
[2] Там же, стр. 132.

против обучения детей мусульман в русских школах, считая это равносильным «воровству детей у родителей»[1]; предлагал заменить государственные (светские) законы шариатом, т. е. исламизировать все сферы общественной жизни, расчистить, таким образом, путь для укрепления позиций клерикальной реакции. Даже депутатами в думу Копеев считал целесообразным избирать лиц, готовых «идти по колено в крови ради религии», готовых «идти по истинному, божественному пути»[2].

Как религиозный мистик, Копеев обошел вниманием насущные проблемы народа — его политическое бесправие и экономическую нищету. Эти проблемы он заменил выражением религиозного протеста по поводу оскорбления святых чувств мусульман и дискриминации их веры. Он советовал мусульманским депутатам Государственной думы проводить самые различные мероприятия политического характера под общим лозунгом: «Считать всех мусульман братьями»[3].

Таким образом, по мере развития революционного движения в стране религиозно-мистические воззрения Копеева приобретали характер политической реакции.

Нельзя вместе с тем не заметить, что Копеев был довольно метким критиком отрицательных явлений своего времени. При этом, подобно многим акынам прошлого, он часто прибегал к аллегорическим сравнениям. Например, перемены общественной жизни старался отразить с помощью таких метафор: «Место луны и солнца заняли тучи», что означает вытеснение старого феодального образа жизни капитализмом. «Место утки,— отмечал Копеев,— занимает ворона, скакуна заменяет телега, а ворона стала соловьем, осел — иноходцем»[4]. В этих словах выражена та мысль, что люди «недостойные», «неблагородные» (с точки зрения патриархально-феодальной морали) занимают места почитаемых лиц, людей из «благородных потомков».

М. Копеев утверждал, что в начале XX в. «хорошим человеком считается насильник», «героем»— вор, мошенник, а большинство людей стало «собственником лжи». В окру-

---

[1] *М. Ж. Копеев.* Увиденное мною удивительное явление... Казань, 1907, стр. 19.

[2] Там же.

[3] Там же, стр. 45.

[4] *М. Ж. Копеев.* Разные сочинения (на каз. языке). Отдел редких книг и рукописей библиотеки АН КазССР, п. 1770, стихи, 1903.

жающей общественной среде он видел неприглядную картину, когда даже «благородные» (с его точки зрения) «продают свою честь», процветает лесть, «грабят живых» и «надеются что-то получить» даже от мертвых.

Лицемерие, ханжество, обман стали, по мнению Копеева, всеобщим «законом жизни». Эту господствовавшую в обществе мораль он раскрыл следующим образным сравнением: «Бедные люди похожи на овец, чиновники — на волков, бии — на лягушек, дерущихся между собой. Одни — сосут других как змеи, другие — как волки, рыщут кругом в поисках добычи, третьи — как собаки протягивают шею к пище, четвертые — как лисы, виляют хвостом, чтобы перехитрить, обставить малоопытных людей, пятые — как обезьяны стараются подражать другим, шестые, как змеи, блестят снаружи, а изнутри изливают яд, седьмые похожи на рыбу без костей, быстро ускользающую из рук, восьмые, подобно вороне, следят за остатками и устремляются к свалке, девятые, как сороки, трещат, разносят сплетни, клюют спину лошади и портят ее. Некоторые люди напоминают мух, которые садятся то на молоко, то на испражнения, то на навоз и пачкают вокруг. Некоторые похожи на кукушку, зовущую сама свое имя, а некоторые напоминают болотного луня, который без устали летает в поисках добычи и не перестает летать, если даже он съел сто мышей»[1].

В копеевской критике, как мы видим, есть меткие характеристики представителей имущих классов. Но в целом она исторически ограничена, ее нельзя оторвать от религиозного мировоззрения автора. Более того, он был склонен видеть в обществе всеобщую моральную испорченность. Конечно, в патриархально-феодальном обществе, постепенно разрушаемом под влиянием капитализма, действовал основной моральный принцип: «Человек человеку — волк». Однако объявлять всех людей лицемерными, лживыми, значит, клеветать на народ как носителя правды, честности, справедливости.

В своих неопубликованных сочинениях Копеев дал толкование целому ряду морально-этических категорий. Их анализ показывает и здесь верность Копеева своим консервативным воззрениям. Например, говоря о зависти, Копеев подчеркивал, что людям свойственно «разделять горе» других, но они не радуются их радости. По его мнению, зависть — прирожденное свойство человека.

[1] *М. Ж. Копеев.* Разные сочинения (на каз. языке). Отдел редких книг и рукописей библиотеки АН КазССР, п. 1770, стр. 481—484.

Разбирая такие понятия, как «воля» и «мужественность», Копеев доказывал, что «человек настоящей воли не может жить спокойно, потому что на пути к достижению цели он не останавливается». Но поскольку, по мнению Копеева, человек завистлив, его «цель и желание не соответствуют тому, чего хотят другие. Все они стоят на его пути тормозом, препятствием, мешают ему идти по выбранному пути»[1]. Отсюда волевой человек неизбежно попадает в «мучительное положение» и в конце концов терпит неудачи.

Если, согласно Абаю, волевой и мужественный человек ставит перед собой реально осуществимые задачи и достигает цели, потому что действует в соответствии с потребностями общества, в интересах народа, то копеевский «герой» изолирован от общества и, не имея поддержки в народе, обречен на гибель. Если Абай, как известно, бичевал беспечность людей, считая ее величайшим тормозом общественного прогресса, то Копеев, например, возводил беспечность наряду с умеренностью в ранг счастья. Он писал: «Умный человек бывает умеренным, умеренный бывает устойчивым, терпеливым, а терпеливый бывает без печали, а беспечный — счастливым человеком»[2].

Божественное предопределение судьбы человека и его ответственность за поступки, т. е. свободу воли, Копеев объяснял примерно в духе Шакарима. Он утверждал, что если людям не была бы предоставлена свобода, то бог запретил бы им недозволенное. «...Если бы человек был не свободен в своих грехах, то в них был бы виноват бог»[3]. Поэтому в копеевской морали важное место занимают назидания современникам по поводу избежания «грехов» перед верой и аллахом.

Копеев хорошо знал, что большинство вечно работающих живет не в благополучии. Потому он в своих рассуждениях на этот счет лавировал, прибегал к увертками, чтобы выпутаться из безнадежно запутанного положения; писал, что «бог испытывает человека то печалью, то радостью, то может его держать под гнетом»; утешал бедных иллюзиями надежды на возможную божественную милость, оправдывая тем самым социальное неравенство.

В сочинениях Копеева встречаются рассуждения о нау-

---

[1] *М. Ж. Копеев.* Рукопись, т. III, стр. 162 (хранится в отделе рукописей библиотеки АН КазССР).

[2] Там же.

[3] *М. Ж. Копеев.* Разные сочинения... стр. 77.

ке и познании бога, о разуме, о пяти органах чувств, информирующих мозг и сердце, о происходящих событиях во внешнем мире, о представлении, фантазии, о языке как жемчужине, выражающей мысли; есть у него и самые примитивные суждения о роли и значении небесных светил, в которых реалистические и даже естественнонаучные представления переплетаются с религиозными и мифологическими. Однако они не отменяют, а скорее, подтверждают, что религиозно-мистические взгляды являются главными, определяющими в мировоззрении Копеева.

М. Ж. Копееву стало трудно согласовывать свои представления с фактами действительности после Октябрьской революции, когда он был свидетелем решающих перемен в Казахстане, таких, как установление Советской власти, ликвидация класса казахского байства, начало коллективизации и индустриализации, подорвавших социальные основы религиозного мировоззрения.

Конфискацию богатства у феодалов, распределение их скота среди бедняков Копеев сравнивал со страшным джутом и жестоким бураном, унесшим отары овец и табуны лошадей. Причину этих перемен Копеев видел в гневе бога, покаравшего баев за их проступки и грехи. Однако такое наказание баев никак не соответствовало духу религиозных «предсказаний». К данному делу бог не имел никакого отношения, так как ликвидация эксплуататорских классов осуществлялась народом под руководством коммунистов, не признающих религии. Копеев не мог спокойно смотреть на происходившие события. Он с сожалением констатировал, что богатство, собранное баем понемногу (или, выражаясь словами автора, «по капле»), «превратилось в потоп, в котором погибли сами баи». Это событие вызывало у него глубокое уныние и пессимизм, и он начал разочаровываться в той вере, которую всю жизнь проповедовал:

Мы говорим, что есть бог, един и всемогущ,
Эти слова теперь стали двусмысленными.
Наши убеждения окончательно подорваны.
Божество удивило, показав нам новое дело[1].

Таковы предсмертные строки Копеева, испытавшего в конце своей долгой жизни глубокие духовные потрясения под могучим воздействием революционных мероприятий

[1] *М. Ж. Копеев.* Разные сочинения... п. 1178, стр. 320—327.

Советской власти. Разумеется, это не свидетельствует о том, что проповедник религиозной веры, убежденный приверженец консервативных воззрений так быстро сошел с прежних позиций. Процесс отхода, если бы это действительно произошло, для такой личности, как Копеев, был бы сложным и мучительным. И все же противоречивость его творчества, содержащего немало реалистических моментов, наряду с религиозной мистикой, совершенно очевидна.

Как видно из обзора, представители рассматриваемого идейно-политического течения были не однородны как по своим религиозным, так и социально-экономическим взглядам. От проповеди неукоснительного соблюдения мусульманских обрядов и призыва к слепому фанатизму до постановки важных вопросов светской жизни и критики отдельных пороков социальной действительности — такова общая картина анализа этого течения. Но различных его представителей объединяло одно стремление: выступать с критикой в рамках религиозного мировоззрения, даже в целях укрепления его позиций. Поэтому светские проблемы в сочинениях приверженцев анализированного идейного направления играют подчиненную роль по отношению к вопросам религиозной веры.

ГЛАВА VIII

КОНСЕРВАТИВНО-БУРЖУАЗНОЕ ТЕЧЕНИЕ И ЕГО ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПОРАЖЕНИЕ

Все более сознавая природу складывавшихся новых экономических отношений, которые нес с собой развивавшийся капитализм, определенные феодально-байские круги стали склоняться к принятию мер, направленных на эволюцию своих хозяйств по капиталистическому пути. Не желая порывать с патриархально-феодальными порядками и традициями, но, подчиняясь объективной необходимости, духу времени, они приспосабливали свои хозяйства к запросам рынка, превращаясь в капиталистов-скотовладельцев.

В условиях разлагавшегося патриархально-феодального общества они были не только носителями общественных отношений, обреченных на гибель, но и сторонниками того, чтобы использовать в своих интересах некоторые элементы зарождавшихся буржуазных отношений, цепляясь за старое и одновременно приспосабливая его к новым социальным условиям. Как наиболее поворотливая часть баев-феодалов, сведущая в различных сферах общественной жизни, она сохранила в ней свои экономические позиции, играла главенствующую роль и в политической жизни. Ее интересы и настроения отразились в консервативно-буржуазном течении социально-политической и философской мысли Казахстана. Представлявшие его баи-феодалы были носителями консервативных воззрений. Их позиции в отношении перспектив развития Казахстана можно в определенной мере сопоставить с позицией их классовых собратьев в России — октябристов-черносотенцев.

Известно, что октябристы, представляя крупных землевладельцев, помещиков, отстаивали развитие России по «прусскому пути» и хотели сохранить устои самодержавной

власти. Деятели консервативно-буржуазного течения в Казахстане желали у себя медленного видоизменения скотоводческого хозяйства и сохранения дедовских обычаев и порядков. Но в то же время они симпатизировали и кадетам — партии русской буржуазии. Это объясняется открытым, грубым шовинизмом октябристов, их презрительным отношением к «инородцам». А кадеты привлекали казахских консервативных политических деятелей своими либеральными фразами, обещаниями установить буржуазно-демократические порядки.

Следует подчеркнуть, что представители консервативно-буржуазного и религиозно-мистического течений существенно не различались между собой в решении коренных социально-экономических проблем, но в то же время их нельзя отождествлять. Различия между ними состояли в том, что если в первом преобладали светские вопросы, проблемы общественно-политической и экономической жизни, то во втором центральное место занимали религиозные назидания, рассуждения о загробной жизни.

Итогом деятельности сторонников консервативно-буржуазного течения было создание в конце 1917 г. буржуазно-националистической контрреволюционной партии «Алаш», выступавшей вместе с Колчаком против Советской власти. Начиная с ее зарождения и вплоть до идейно-политического банкротства «Алаш-Орды» в идеологии «обуржуазившихся» казахских феодалов не произошло существенных перемен. Однако их реакция на изменение политической обстановки в стране была различна. От робких требований о предоставлении некоторых свобод в области культуры и местного самоуправления (в виде земств) при царизме, через восхваление буржуазных порядков при Временном правительстве до злейших врагов Советской власти — таков бесславный путь, пройденный представителями рассматриваемого течения.

Выразителем его основных тенденций, его идейным центром стала газета «Қазах», которая начала издаваться в Оренбурге в 1913 г. Основали газету Ахмет Байтурсунов и Мержакып Дулатов. В числе ведущих ее авторов выступал Алихан Букейханов. Эти личности сыграли главную роль в созыве так называемого «всеказахского съезда» в Оренбурге в 1917 г., организационном оформлении партии «Алаш» и ее центрального комитета —«Алаш-Орды», объявившей себя правительством «Алашской автономии».

Идеологи данного течения наряду с выпуском газеты

«Казах» издали ряд книг, в которых изложили свои социально-политические воззрения. Кроме того, непродолжительное время (1917—1918 гг.) алашордынцы издавали в Семипалатинске газету «Сары-Арка» и журнал «Абай», которые также служат важным источником для выяснения различных сторон деятельности представителей консервативно-буржуазного течения.

Наш анализ мы начнем с характеристики позиций газеты «Казах» по жизненно важной, коренной для того времени аграрной проблеме.

Аграрная политика царизма в Казахстане, осуществлявшего массовое переселение крестьян, наносила удар по местному скотоводству, следовательно, по крупным владельцам скота, лишая их лучших пастбищных угодий, естественных лугов и значительно ограничивая районы перекочевок. Казахские баи-феодалы, не желавшие расставаться с кочевым образом жизни, выражали недовольство этой политикой, поведением колониальных властей. Отражением этого недовольства явилась книга М. Дулатова «Проснись, казах!»[1], за что ее автор был арестован. В сочинении заметно влияние клерикалов, в нем говорится, что «уходит земля», «ослабевает религиозная вера». Основной лейтмотив — спасти землю от русских, а веру от разрушения — звучит во всей книге автора[2].

Совершенно очевидно, что в процессе осуществления колониальной политики царизма аграрный вопрос в условиях Казахстана принял характер острейшего кризиса, волновавшего различные социальные слои казахского общества. В этих условиях прогрессивная часть местной интеллигенции выступала за проведение аграрной реформы, получение земельных наделов и оседание, как это предлагал журнал «Айкап». Между тем «Казах» оспаривал идеи перехода к оседлости. Газета считала, что если получать земельные наделы, то не по оседлой, а по кочевой норме, так как по

[1] *М. Дулатов.* Оян, казак! Оренбург, 1915.

[2] Вопрос о «пробуждении» казахов волновал казахскую общественную мысль второй половины XIX — начала XX в., в частности, занимал основное место в произведениях казахских просветителей. Но этот вопрос по-разному ставился представителями различных идейных направлений. Если Дулатов отразил протест феодалов по поводу изъятия их земель в переселенческий фонд, то другие авторы, в частности писатели-демократы, использовали этот клич для пробуждения масс от векового сна, от темноты и невежества, для их просвещения. Так, Торайгыров в 1912 г. писал, что «соседние народы давно проснулись от сна и потянулись к науке и культуре, а казахи продолжают спать». (Избр. произв.; на казахском языке. Алма-Ата, 1957, стр. 44).

ней казахам достанется земель вдвое больше. При этом ведущие авторы газеты пытались «доказать», что «оседлая норма» придумана для того, чтобы отобрать «побольше казахских земель в пользу переселенческого фонда», что, получив земли по этой норме, казахи не в состоянии будут прокормиться[1].

Создавалось впечатление, что если казахи не желают получить земельные участки по оседлой норме, то царские чиновники приостановят землеотводные работы и станут ждать решения казахской феодально-байской верхушки по аграрному вопросу. Суть дела заключалась в том, что, пока феодалы занимались разговорами о «кочевой норме», все пригодные земли могли быть изъяты, и местное население лишилось бы всякой возможности получить землю по любой норме. Однако издатели газеты «Қазах» не хотели считаться с реальными фактами, закрывали глаза на происходящие события и продолжали заниматься путаными и вредными разглагольствованиями. В одной из статей было заявлено: «Мнение газеты «Қазах» по земельному вопросу таково, что она стоит на стороне отбирания казахских земель по порядкам и законам. Отбирать по порядку означает не разрушать современное хозяйство казахов, т. е. если казахи живут земледелием, пусть им дают земли по земледельческой норме; если живут они скотоводством, пусть оставляют им земли по скотоводческой норме и изымают оставшиеся излишки»[2].

Но царские власти действовали, не считаясь с соображениями юридического и морального порядка. Идеологи консервативного байства понимали, что при таких условиях неизбежны упадок и разорение казахского скотоводства. Но байство довольствовалось тем, что оно пока господствует в казахских аулах и, следовательно, занимает более выгодное положение, пользуется известными льготами. Серьезная же ломка отживших социальных отношений в случае оседания была для них страшнее, чем перспектива гибели народа в будущем. В этом и состоит консервативная сущность социально-политических взглядов сторонников газеты «Қазах».

Газета не просто отвергала переход казахского населения к оседлости, а пыталась теоретически «обосновать» свои консервативные взгляды по аграрному вопросу, «доказать» необходимость дальнейшего сохранения кочевого об-

[1] «Қазах», 1913, № 48.
[2] Там же, № 54.

раза жизни в условиях Казахстана. С этой целью в газете был помещен цикл статей под общим заголовком «Изменение хозяйства»[1]. Автор не скрыл, что периодизация ступеней исторического развития человечества толкуется им в духе немецкого вульгарного буржуазного экономиста Ф. Листа, раскритикованного, как известно, К. Марксом за антинаучные экономические воззрения. Этот экономист исторический прогресс определял переменами форм хозяйственной деятельности людей, обходя молчанием роль производственных отношений, форм собственности как сущности общественно-экономических формаций, значение классовой борьбы как движущей силы в развитии общества[2].

Копируя утверждения буржуазных экономистов, издатели газеты «Казах» в период широкого распространения марксистской литературы не хотели видеть главной движущей причины развития общества — классовой борьбы, обусловленной диалектикой производительных сил и производственных отношений.

Характеризуя путь, пройденный человечеством от первобытной эпохи до начала нынешнего века, автор пишет: «История человечества составляет ярко бросающуюся в глаза деятельность человека, которой он занимался, прибегая к различным способам существования. В этих способах существования человек дошел от топоров, сделанных из камня, до современных бесчисленных орудий, применяемых им. Он прошел путь от сбора готовых фруктов до современных бесчисленных промыслов; от жизни в пещерах, похожих на вырытые норы, до высоких современных красивейших дворцов. Дела человека на пути борьбы за существование мы называем промыслом (кэсип), а способы, применяемые при этом с помощью орудий,— мастерством»[3]. Далее газета подчеркивала: «Каждый промысел имеет свое мастерство» и отличается «орудиями» и «способом» их применения.

Однако, признавая изменения и усовершенствования орудий труда, автор обошел вниманием главный вопрос: каковы причины развития производительных сил или, выражаясь терминами статьи, «усовершенствования мастерства». Не ответив на этот вопрос, невозможно объяснить сме-

---

[1] «Казах», 1915; № 145, 146, 147, 148, 158, 161, 163, 167.

[2] Эти взгляды Ф. Листа в наше время взяты на вооружение авторами антикоммунистических теорий «индустриального» и «постиндустриального» общества.

[3] «Казах», 1915, № 148.

ны форм хозяйственной деятельности людей. Но тут суждения автора путаны и противоречивы. То он ставит развитие производительных сил в зависимость от плотности населения, то рост народонаселения выводит из усовершенствования мастерства, при этом не объясняя, что из них имеет определяющее значение.

Запутывая пройденные человечеством качественно отличные закономерные ступени исторического развития, открытые марксизмом, идеологи консервативного байства отрицали в социальном прогрессе революционные скачки. Согласно их воззрению, «изменение хозяйства никогда не происходило быстрыми темпами. Вышеотмеченное изменение происходило веками, т. е. пока хозяйство перешло от одной формы к другой, прошли века. Это на европейском языке называется эволюцией. Мирские дела не двигаются вперед путем прыжков, скачков, изменяются плавной, тихой эволюцией»[1].

Подчеркивание эволюционного характера изменения хозяйственной жизни народов понадобилось феодально-байским идеологам для того, чтобы «доказать» ошибочность постановки вопроса о незамедлительном переходе казахского народа от кочевого образа жизни и экстенсивного скотоводства к оседлому хозяйству и земледелию. Если переход от одной формы хозяйственной деятельности к другой, заключали они, совершается в течение длительного периода, исчисляемого столетиями, то казахское кочевое скотоводство должно оставаться еще продолжительное время. Из этого видно, что эволюционный взгляд на мир, выражавший метафизическую концепцию развития, служил для казахских националистов своего рода философским обоснованием их воззрений на экономическую жизнь казахского общества.

Националисты, группировавшиеся вокруг газеты «Казах», пытались показать причины и движущие силы эволюционного развития общества. Но и в этом вопросе их взгляды носили эклектический характер. К движущим силам общественного развития они относили окружающую природу, расу, плотность населения, технический прогресс, завоевание других стран, политику и право, религию и нравственность, знания и их распространение, внешнее влияние, цель государства. Такой подход к общественным явлениям делает невозможным выяснение главных, решаю-

[1] «Казах», 1915, № 145.

щих факторов, определяющих характер и физиономию общества, познание закономерностей исторического развития.

Из перечисленных факторов в серии статей «Изменение хозяйства» особо выделяются автором географическая среда и плотность населения, рассматривается их влияние на перспективу развития Казахстана, высказываются некоторые реалистические мысли. В частности, отмечается, что, «чем ниже у людей уровень культуры, тем сильнее влияние природы на их жизнь. Чем выше поднимается вверх человечество по лестнице культуры, тем больше оно освобождается от влияния природы. Ибо с поднятием культуры человек становится способным устранять неудобства природы и ее приспосабливает себе»[1].

Но, признавая власть человека над природой на высшей ступени развития культуры, издатели газеты «Қазах» ставили это развитие, рост науки и техники в зависимость от условий географической среды и плотности народонаселения. «Увеличение ртов, — писали они,— требует соответственного увеличения продуктов питания. Чтобы добыть себе пропитание, люди начинают изыскивать новые способы существования»[2]. Казахские буржуазные националисты с почтением относились к Т. Мальтусу, считая его образцом «английской мудрости». Правда, они успокаивали общественность тем, что рост населения происходит не с такой фантастической быстротой (по геометрической прогрессии), как утверждал Мальтус, потому что много факторов противодействует данному росту.

Мальтусовская «теория» понадобилась сторонникам газеты «Қазах» для того, чтобы объяснить происходившее массовое переселение крестьян из России в Казахстан. По их мнению, рост народонаселения побуждает народы страны «изыскивать новые способы существования», т. е. развивать производительные силы, совершенствовать технику производства или служить причиной переселения людей в необжитые районы. Этой точки зрения придерживался, кстати, и журнал «Айкап», но он рассматривал этот вопрос шире. Например, один из авторов, выступавший с позиций «Айкапа», в пространной статье[3] с увлечением писал, что,

[1] «Қазах», 1915, № 145.

[2] Там же, № 147.

[3] *Бермухамедов.* О существовании. «Қазах», 1913, № 14, 15, 18, 20, 22, 27, 28. Эту статью, выражавшую мнение журнала «Айкап» по аграрному вопросу, редакция газеты «Қазах» поместила с тем, чтобы «раскритиковать» ее, а затем заняться обоснованием своих взглядов.

применяя достижения агрономической науки и соблюдая агротехнические правила, можно увеличить плодородие почвы, поднять земледельческую культуру, чтобы казахский народ «из меньшей земли, полученной в собственность», мог получать «больше выгоды, чем от прежней земли значительно большего размера»[1]. И далее автор подчеркивал, что при оседании, строительстве поселков будет создано несравненно больше благоприятных условий для обучения детей, просвещения, чем при кочевом образе жизни.

Выступления прогрессивно настроенной казахской интеллигенции за переход к оседлости, к рациональным формам ведения хозяйства звучали настолько убедительно, что даже издатели «Қазаха» вынуждены были признать, что крестьянская колонизация Казахстана ставит местное население перед необходимостью перехода к новой форме хозяйственной деятельности. Однако это признавалось ими лишь на словах, а на деле такой переход они ставили целиком в зависимость от природных условий. «Если природные условия неблагоприятны,— писали они,— то люди, пока не поднимутся до того уровня, чтобы они были в состоянии из неблагоприятных условий сделать благоприятные, не должны бросать скотоводство»[2]. Но авторы из редакции «Қазаха» не внесли ни одного предложения, как при кочевом образе жизни и экстенсивном скотоводстве поднять культуру, чтобы преодолеть неблагоприятные природные условия.

Националисты, «объясняя» факты изъятия казахских земель царскими властями в пользу переселенцев, боялись активно противодействовать им и не предприняли ни практических, ни теоретических действий для выхода из создавшегося положения. Выступая за сохранение существовавших отношений, идеализируя кочевой быт, они под предлогом «неблагоприятных природных условий» упорно маскировали свое нежелание вывести казахский народ из вековой отсталости, направить его на путь социального прогресса.

Согласно своим эклектическим воззрениям на развитие общества, признающим множество воздействующих на него факторов, издатели «Қазаха», наряду с географической сре-

---

[1] «Қазах», 1913, № 20.
[2] Там же, 1915, № 147.

дой и плотностью населения, особо преувеличивали роль государства в общественной жизни и были склонны к его идеализации, что свойственно идеологам эксплуататорских классов вообще.

Националисты признавали даже деление общества на классы и классовую борьбу. Но классы они отождествляли с сословиями. Социальная несправедливость и классовая борьба допускались ими лишь в земледельческих и особенно в промышленных странах, т. е. в Европе и России. Отсюда следовал вывод, что в Казахстане, где слабо развито земледелие и господствует кочевое скотоводство, нет причин для классового угнетения. Кочевой образ жизни, экстенсивное скотоводство, по их мнению, олицетворяют наиболее справедливые общественные отношения.

Таким образом, социологические концепции издателей «Казаха» служили консервативным целям, оправданию незыблемости патриархально-феодальных отношений.

Переходя к освещению взглядов сторонников газеты «Казах» на религию и право, культуру и просвещение, важно подчеркнуть, что они высоко почитали Гаспринского, идейного вдохновителя российского панисламизма и пантюркизма. По их мнению, Гаспринский «дал... вечную, неиссякаемую идею. Превратил российских мусульман в одну живую нацию, научил предвидеть наше будущее»[1]. Как видно, идея объединения тюркоязычных народов была весьма заманчивой для казахских националистов, хотя ставить этот вопрос практически было невозможно, так как в Казахстане вместе с казахами жили русские поселенцы.

Стремясь приспособить ислам к интересам национальной буржуазии, Гаспринский выдвинул положение о том, что мусульманская вера не только не противодействует развитию цивилизации, но и даже выступает ее двигательной силой. «Мы... заметим,— писал Гаспринский,— что он (ислам.— *К. Б.*) не только совместим, но прямо при известных обстоятельствах явился причиной развития цивилизации»[2].

Казахские националисты, считавшие Гаспринского своим учителем, рассматривали религию как идеологическое оружие национального пробуждения народов, исповедующих ислам. Как уже говорилось, в книге «Проснись, казах!» М. Дулатов, объявив осознание двух вещей —«земли и религии»— главной предпосылкой пробуждения казахов,

---

[1] «Казах», 1914, № 82.

[2] *И. Гаспринский.* Ислам и цивилизация. «Тэрджиман», 1883, № 16.

предлагал строить мечети и медресе среди кочевий, регулярно читать молитвы, воспитывать молодежь в духе ислама. Он призывал баев оказывать мечетям и медресе материальную помощь, широко развернуть религиозную проповедь, держать в каждой волости муллу, разрешающего вопросы бракосочетания, развода, наследства, давать имя новорожденным, читать похоронные молитвы и т. д. Дулатов разработал целую программу иерархической системы духовного управления в Казахстане.

Сторонники газеты «Казах», особенно А. Букейханов, рекламировали работу мусульманского съезда, состоявшегося в Петрограде накануне первой мировой войны. Требования съезда, поддержанные его делегатами и опубликованные в газете, были следующие: все духовные лица, начиная от муфтия и кончая аульными или сельскими муллами, должны быть избираемы; открыть «духовные учреждения» среди мусульман там, где их нет; в каждой области создать собрания духовных лиц, которые должны служить связующим звеном между аульными муллами и муфтиями; всем мусульманским служителям культа выплачивать жалованье наравне с русскими попами; взимать специальную подать с населения и собранные средства использовать только для оплаты служителей культа и других нужд, связанных с религиозной проповедью; установить контроль духовных учреждений за работой школ и медресе, передать в ведение духовных учреждений вопросы открытия школ, медресе, создания религиозных общин, строительства мечетей.

Участники съезда приняли также решение создать в общероссийском масштабе центральное учреждение, которое бы объединяло деятельность всех мусульманских духовных учреждений; руководитель этого учреждения, согласно решению, должен иметь права члена совета министров и непосредственно докладывать царю о состоянии дел.

Выступая за усиление религиозной проповеди в Казахстане, деятели консервативно-буржуазного течения были, однако, не согласны с теми лицами, которые считали, что шариат должен играть в Казахстане такую же роль, какую он играет у оседлых народов России, исповедующих ислам. Они требовали оставить в силе обычное право, мотивируя свой отказ от шариата тем, что народные обычаи часто меняются и их можно всякий раз приспособить к изменившимся условиям. А шариат постоянен, «закон шариата»,

застывший как камень, во-первых, не может быть удобным для всех явлений изменчивой жизни; во-вторых, бийское решение, вынесенное по этому неудобному закону, может оказаться напрасным, будучи неприведенным в исполнение»[1].

Отказываясь от введения шариата, националисты сами подтверждали консервативность его положения, но и патриархально-феодальные обычаи были не менее консервативны. А. Букейханов и его сторонники считали нецелесообразным применять в казахской жизни и русское законоположение, уверенно заявляя, что оно тоже останется без применения. «Казахи пойдут по пути своих традиций, порожденных жизнью»[2]. А. Букейханов доказывал, что казахи будут выдавать своих дочерей замуж только за калым, осуществлять право аменгерства, продолжать обычаи многоженства и т. д. В этих и других реакционных обычаях в наиболее грубой и дикой форме проявлялся произвол баев-феодалов.

Поскольку бесправие женщины в дореволюционном Казахстане было общепризнанным социальным пороком, националисты делали вид, что и они выступают против него. Но, не желая «обидеть» степных воротил, они писали, что баи «пусть берут много жен, если их будут держать в равенстве»[3]. Подобного рода заступничество выглядит иронической насмешкой над униженной казашкой. Выступая за бракосочетание по любви, националисты оставляли без изменения обычай продажи девушек за калым, т. е. они действовали по принципу, чтобы «и волки были сыты, и овцы целы».

Идеологи феодально-байских кругов, стремившихся приспособить свои хозяйства к требованиям времени, уделяли внимание вопросам воспитания и образования молодежи. О знаниях и просвещении в духе интересов национальной буржуазии писал задолго до газеты «Казах» И. Гаспринский: «Друзья мои, для нас самым благородным делом должно быть дело науки и просвещения, самым священным стремлением — стремление к знанию и просвещению. Людьми же нас сделают опять-таки знание и просвещение. Знание — средства к цивилизации, а цивилизация — и цель и способ человеческой жизни... Наше время — время зна-

[1] «Еще раз о суде и судейском решении». «Казах», 1914, № 50.
[2] Там же, № 89.
[3] *М. Дулатов.* Оян, казак! Оренбург, 1916, стр. 48.

ний. Мир — это поле борьбы знаний: без знаний не существует на нем»[1].

Отстаивая утилитарные интересы своего класса, Гаспринский считал, что «избитый», «истасканный» мусульманский «фанатизм» мешает сыновьям мусульман учиться в русских школах. Он призывал единоверцев постигать искусство русских, их достижения в различных областях жизни. Суть таких рассуждений состоит в том, что образ жизни русских и западноевропейских капиталистов, наживавших громадные прибыли на использовании науки и техники, является идеалом для националистической буржуазии окраин России. Поэтому она в своем стремлении к обогащению старалась следовать за старшим классовым собратом — русской буржуазией.

Идеологи консервативного байства не могли не считаться с объективной тенденцией исторического развития. Не случайно газета «Казах», заявив о том, что ставит перед собой «просветительную задачу», объясняла ее так: «Говорят, что духу времени нужно соответствующее умение. Смысл этого состоит в том, что надо действовать так, как это диктует дух времени»[2]. Заметив, что невежество и безкультурье казахов — причины их угнетенного положения, которое может в будущем усугубиться, газета писала: «На горизонте появляются черные тучи, которые могут принести влагу и умножить наше счастье, или поднимется вихрь, который разрушит наш дом и раскидает наше добро»[3]. Живя на широких просторах степи, все необходимое казахи получали от скота. «В свое время такой образ жизни был для нас и удобным и хорошим. Если бы дух времени был сейчас таким же, как в те времена, наука и техника были бы не нужны казахам[4]. А теперь изменились времена. Наука и техника стали необходимы и казахам. Без них они могут быть «растоптаны теми, кто имеет знание». Издатели «Казаха» выступали за распространение достижений науки и техники отнюдь не во имя своего народа, а выражали интересы крупных скотовладельцев, ставших на путь капиталистической эволюции.

В ряде статей газеты были изложены культурно-просветительские планы, организационные вопросы школьного дела. Однако необходимо подчеркнуть, что принцип обуче-

[1] *И. Гаспринский.* К друзьям. «Тэрджиман», 1884, № 16.
[2] «Казах», 1913, № 1.
[3] Там же.
[4] Там же.

ния в школах, выдвинутый националистами, противоречил взглядам казахских просветителей. Если Валиханов, Алтынсарин и Абай под просвещением имели в виду обучение детей исключительно светскому образованию, отвергая вмешательство религии в школьное дело, то издатели «Қазаха» выступали за сочетание светских знаний с религиозными, что видно из их учебной программы. Они утверждали, что человек должен «заботиться не только о потребностях своего тела», но и помнить об обязанностях «перед аллахом, перед своей нацией, перед будущими поколениями». Религия поможет ему понять все эти обязанности. Следовательно, детей нужно учить «религиозным наукам для познания ими бога и веры». Изучение же светских наук должно помочь детям «познать вещи, созданные богом», и стать «истинными мусульманами», «истинными людьми» и «истинными сынами нации».

Царское правительство, учтя советы православных миссионеров и чиновников местной колониальной администрации, разрешило обучать детей «инородцев» только на русском языке с тем, чтобы таким образом ускорить процесс их обрусения. Казахские националисты, бессильные открыто выступить против политики царизма, выдвигали планы, предусматривавшие обучение детей казахов сначала в аульных школах на родном языке, а затем в волостных и городских — на русском языке, но писали на страницах газеты, что эти школы «мало приносят пользы» казахскому населению, так как стремление «к обрусению казахов портит все». Русские чиновники говорят о своем намерении уничтожить через эти школы родной язык казахов и перевести обучение на русский язык[1].

Здесь следует отметить, что если царские колонизаторы проводили в Казахстане политику великодержавного шовинизма, пренебрежительно относясь к культурным запросам и интересам его коренного населения, то издатели газеты «Қазах», выступая с позиций местного национализма, проводили политику национальной замкнутости. И те и другие отстаивали в сущности реакционные идеи, хотя в деятельности и тех и других, в силу объективного положения вещей, содержались некоторые реалистические моменты.

Мероприятия царизма в этой области, независимо от реакционного характера его политики, способствовали в конечном счете приобщению казахского народа к русской

[1] «Қазах», 1913, № 61.

культуре. Националисты же, «защищая» родной язык от посягательств царизма, оказывали сопротивление его русификаторской политике. Но они действовали заодно с панисламистами и в угоду им цеплялись за арабскую письменность, поощряли проповедь религиозного фанатизма в казахских аулах, стремясь навсегда похоронить плодотворную идею выдающегося казахского просветителя Ибрая Алтынсарина, который еще в 70-х годах XIX в. доказал, что русская графика успешно может быть применена в казахском языке. Известно, что идея Алтынсарина была успешно осуществлена только в годы Советской власти.

Националистам была ненавистна не только попытка Алтынсарина дать казахскому народу полноценную письменность, но и вся его деятельность, направленная к приобщению родного края к прогрессивной русской культуре. Поэтому они с пренебрежением относились к памяти замечательного просветителя. На страницах своей газеты они не посвятили Алтынсарину ни одной строки, стараясь предать забвению его самоотверженную деятельность.

Таким образом, культурно-просветительные планы сторонников консервативно-буржуазного течения в целом служили интересам казахских феодалов, стремившихся сохранить в новых условиях свое экономическое и общественное положение и выступавших в одном лагере с панисламистами.

* * *

После поражения революции 1905—1907 гг. наступил период реакции. Восторг и воодушевление казахских баев-феодалов, вызванные «Манифестом 17 октября», сменились у них глубоким разочарованием и пессимизмом. А начавшееся по плану Столыпина массовое переселение крестьян в казахские степи привело местных скотовладельцев в отчаяние. Появился ряд книг («Маса», «Кырык мысал», «Оян, казак!» и др.)[1], в которых преимущественно в аллегорической форме были выражены их настроения и недовольство колонизаторской политикой царизма. В этот период деятели консервативного течения еще допускали некоторые вольности в адрес царизма и колониальных властей. Но после того, как царские власти припугнули их некоторыми репрессивными мерами, буржуазные националисты стали выражаться

[1] Соответственные русские переводы — «Комар», «Сорок басен», «Проснись, казах!».

«осторожно», ограничиваться безвредными, туманными рассуждениями. Не осмеливаясь более «критиковать» политику царизма, молчаливо согласившись с ней, они позволяли себе относительно свободно высказываться о деятельности местной, так называемой туземной администрации — волостных управителей, биев, старшин и т. д. Они критиковали практику «выборов» этой администрации, отмечали отдельные факты беспорядков, махинаций, творимых степными воротилами в борьбе за власть.

Однако в оценке сущности злоупотреблений во время выборов националисты расходились с казахскими просветителями, а также с писателями-демократами начала XX в. Например, в поэме «Камар-Сулу» С. Торайгыров считал представителей местной администрации, баев-феодалов непосредственными виновниками произвола и бедствий в аулах. Он характеризовал должностных лиц, как преступников, приобретших славу «через кровь и слезы» народа; они «держат возле себя воров и мошенников», по меткому замечанию С. Торайгырова, в роли «цепных псов». Про феодалов поэт писал, что, хотя они как личности «скотоподобны», их возвышает богатство.

Националисты объясняли причины общественной несправедливости в степи «отсутствием среди казахов» чувств национального единства, тем, что «в сердце широких слоев населения нет добродетелей»[1]. Они утверждали, что «Степное положение», определившее «систему выборов» и управления степью,— «закон не плохой». Даже в области регулирования взаимоотношений внутри казахского населения, писали они, это положение «выглядит как весьма хороший закон». Но «полезный закон оказался вредным» вследствие того, что сам «народ испортился, оскудел»[2]. Таким образом, основную вину за совершаемые баями бесчинства националисты пытались свалить на народ и тем самым оправдать действительных носителей социального зла.

Хотя казахские националисты в отдельных случаях и проявляли недовольство колониальной политикой царизма, в целом же не скрывали своих верноподданнических чувств. Более того, в ряде статей газета «Қазах» даже выступила с оправданием монархического строя в России. Так, в статье «Государство»[3] ее автор толкует это понятие как

---

[1] «Қазах», 1913, № 12.
[2] Там же, № 36.
[3] Там же, № 44.

вечную и неизменную категорию, совершенно обходя его классовую природу. Глава того или иного государства (царь, хан, шах) рассматривается как «ставленник народа». Рисуя в идиллическом свете взаимоотношения между монархом и его подданными, автор особо подчеркивал «заботы» «властителя» «о пользе народа», о содействии его благополучию.

Между тем в период революции 1905—1907 гг. в прокламациях, распространявшихся в Казахстане, писалось относительно царизма: «Каждый день царское правительство дает нам доказательства того, что оно не хочет расстаться с безграничной властью... Как жадный хищник, самодержавие вцепилось в народное тело и пьет его кровь. Оно терзает... Россию... Чаша терпения народного переполняется»[1].

Газета «Казах», наоборот, пыталась внушить трудящимся, что теперь вся власть не принадлежит одному человеку, что монархи советуются с народом через Думу и парламент. А вот «с 1905—1907 годов и в русском государстве царь стал совещаться с лучшими представителями народа»[2]. Но царизм лишил народы национальных окраин возможности иметь своих депутатов в этом «органе народного представительства» под предлогом их «политической незрелости». И здесь газета «Казах» сочла своим долгом вторить реакционной русской прессе, считая, что этим народам и впрямь «нельзя вручить вожжи правления. Когда народ подрастет, поумнеет, тогда он сможет править сам собой, ему нужна ухаживающая за ним нянька, как нуждается в ней ребенок, которого надо своевременно накормить и уложить»[3].

Казахские националисты, напуганные полицейскими репрессиями, даже не ставили вопроса о предоставлении гражданской свободы, о праве на самоопределение в национальном масштабе. Однако, как показывают многочисленные статьи, помещенные на страницах «Казаха», сторонники консервативно-буржуазного течения надеялись получить разрешение правительства на так называемое местное самоуправление в виде земских управ[4]. Популяризацию их деятельности газета считала одной из главных своих задач.

---

[1] «Революционное движение в Казахстане в 1905—1907 гг.» (сб. документов), стр. 203.

[2] «Казах», 1914, № 45.

[3] Там же, № 46.

[4] «Казах», 1914, № 25, 31, 32, 34, 36, 38, 39, 40, 45, 48, 49 и др.

В публикациях делались попытки «обосновать» необходимость и полезность земств в казахских аулах как «частичной свободы».

С земством издатели «Казаха» связывали много надежд, не было пределов их фантазии. Они рассуждали так: сначала нужно получить «половину власти», т. е. учредить земство, а потом «недалек день получения полной власти». Газета подробно описывала различные стороны деятельности земства, даже то, как распределять средства, поступающие с населения по земскому сбору. Стремясь вызвать интерес к земству, авторы «Казаха» писали, что средства будут расходоваться с учетом нужд и запросов местного населения, т. е. на открытие школ и медресе, здравоохранение, борьбу с эпизоотией и т. д.

Таким образом, в земстве консервативное байство видело чуть ли не панацею от общественных недугов.

Нельзя отрицать, что возникновение земских учреждений после отмены крепостного права явилось, по словам В. И. Ленина, «одной из тех уступок, которые отбила у самодержавного правительства волна общественного возбуждения и революционного натиска»[1]. В первый период своей деятельности земства сыграли положительную роль в общественной жизни: занимались открытием школ, библиотек, организовывали дело здравоохранения на местах. Однако земские учреждения попали в руки дворян, кулаков, купцов, использовавших их в своих классовых интересах; трудящиеся от участия в земствах были практически отстранены. К тому же деятельность этих учреждений строго контролировалась царским правительством, и они могли решать только сугубо местные вопросы.

Малейшие выступления представителей земства с требованиями, идущими вразрез с порядками, установленными самодержавием, подавлялись властями. Именно поэтому В. И. Ленин писал: «Земство с самого начала было осуждено на то, чтобы быть пятым колесом в телеге русского государственного управления, колесом, *допускаемым* бюрократией лишь постольку, поскольку ее всевластие не нарушалось, а роль депутатов от населения ограничивалась голой практикой, простым техническим исполнением круга задач, очерченных все тем же чиновничеством. Земства не имели своих исполнительных органов, они должны были действовать через полицию, земства не были

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 5, стр. 33.

связаны друг с другом, земства были сразу поставлены под контроль администрации»[1].

Какую же роль могли сыграть земства в Казахстане? Несомненно, если бы они были учреждены, то во главе их оказались бы представители баев-феодалов. Если волостные управители, бии, старшины при наличии известного контроля за их деятельностью со стороны уездных начальников и других должностных лиц совершали произвол в аулах, то при создании земских учреждений, организовываемых по «принципу самоуправления», хозяйничающие в них феодалы окончательно развязали бы себе руки и подчинили эти учреждения своим корыстным интересам. В период обострения классовой борьбы в России и пробуждения классового сознания казахских трудящихся организация земских учреждений и связанные с ними иллюзии «народного самоуправления» могли отвлечь внимание масс от насущных социальных проблем и затормозить процесс роста их политической активности.

Классовая ограниченность и политическая трусость вдохновителей рассматриваемого идейно-политического течения наиболее отчетливо проявились в период первой мировой войны и в связи с этим усилившихся репрессий царского правительства против всяких оппозиционных организаций. Известно, что все партии, кроме большевиков, стали апологетами войны.

Только РСДРП во главе с великим В. И. Лениным решительно выступила против империалистической войны, бесстрашно разоблачая грабительский, захватнический ее характер. Русские революционные рабочие, жившие в Казахстане, разъясняли казахской бедноте истинные причины войны и призывали выступать против нее. В своих прокламациях они писали: «Эта война ведется ради выгоды помещиков и капиталистов. Цель этой войны — захватить чужие земли, поработить, грабить народы других стран. Это — война империалистов. Мы, русские рабочие, против этой войны. Казахские бедняки, и вы выступайте против нее, не оказывайте никакой помощи»[2].

В то время, когда большевики развернули широкую антивоенную агитацию и ее поддержали все честные люди, газета «Казах» обратилась к казахскому населению с призывом организовать сбор средств в фонд помощи

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 5, стр. 35.

[2] *С. Кубеев.* Орындалған арман. Алма-Ата, 1954, стр. 129.

войне. Она заявила, что все народы России (в том числе народы национальных окраин) решили объединиться, оставив «межсемейные неурядицы», и действовать как «настоящие сыновья Руси». Утешая казахский народ тем, что он «не дает людей в солдаты, не проливает крови», газета призывала казахов материально помогать царскому правительству, в связи с чем предлагала созвать специальный «казахский съезд». Редакция «Казаха», прежде выступавшая против созыва съезда для обсуждения аграрной проблемы в Казахстане, теперь явно выслуживалась перед царизмом, призывая собраться на съезд для одобрения империалистической политики правительства.

Бросив на войну все людские и материальные ресурсы, царизм обратил свои взоры и на отсталые окраины, в том числе на «киргизскую степь». Здесь усиленно стала распространяться версия о намерении правительства призвать казахов на военную службу. «Казах» на своих страницах помещала «мнения» влиятельных лиц, которые заверяли царское самодержавие в том, что казахский народ якобы готов поддержать любой его шаг. Националисты верноподданно утверждали, что если власти сочтут необходимым мобилизовать казахов на военную службу, то «казахский народ не уклонится от выполнения правительственных распоряжений»[1].

Более того, издатели «Казаха» писали, что казахов целесообразно направлять в кавалерийские части. Они рассчитывали, что призыв казахских джигитов в солдаты увеличит вес Казахстана в глазах колониальной администрации, склонит ее к тому, чтобы удовлетворить «наши земельные просьбы, наше горячее желание иметь депутатов»[2] в Государственной думе. Они наивно полагали, что теперь настал удобный момент просить царя «перевести казахов в положение русских казаков, обеспечить их землею по русско-казачьему положению, добиться от него разрешения на открытие земства». Все эти факты показывают, что казахские националисты хотели воспользоваться военными мероприятиями царизма в казахской степи, чтобы добиться от него некоторых политических и аграрных уступок.

Однако казахское байство было разочаровано тем, что царь не доверил казахам оружия и решил послать их

---

[1] «Казах», 1916, № 166.
[2] Там же.

только «на черную работу, исключающую нас из общих рядов. Но указ царя свят, нет слов против него. Как говорят, приказ строг и умирать не хочется, но мы должны беспрекословно его выполнять»[1].

Полагая, что только прислужничество и раболепие перед правительством помогут им достичь цели, националисты с особым усердием агитировали народ выполнять указ царя. Газета «Қазах», по существу, стала органом царской колониальной администрации на казахском языке. В ней был напечатан приказ Тургайского военного губернатора, в котором указывалось, что «казахи хотели поехать на фронт и оборонять государство с оружием в руках. Но из-за недостачи средств нельзя было создать отдельные воинские части из казахов, а посылать их в русские части, ввиду незнания ими русского языка, было невозможно. Но царь предоставил казахам возможность защищать родину тем, что они могут, ибо для выполнения тыловой работы необязательно знание русского языка»[2].

Заявление губернатора было специально сделано для того, чтобы морально поддержать националистическую интеллигенцию, мечтавшую о создании отдельных воинских национальных частей. «Окрыленные» таким заявлением, издатели газеты «Қазах» усилили агитацию в пользу царского указа, разъясняя в специальных статьях инструкции военных властей по вопросам мобилизации.

Но националисты жестоко просчитались. Казахский народ не хотел посылать своих сыновей на военные работы ради интересов капиталистов и помещиков России, не хотел слушать «советов» казахских прислужников царизма. Во многих волостях Тургайской, Семиреченской, Сыр-Дарьинской областей участились случаи неповиновения распоряжениям властей. Началось вооруженное выступление народа против колониальной и империалистической политики правительства.

Трудящиеся массы Казахстана выдвинули из своей среды смелых и решительных руководителей, вставших на защиту интересов народа. К числу таких людей относится Токаш Бокин, впоследствии активный борец за установление Советской власти в Казахстане. Народное возмущение постепенно переросло в вооруженное восстание масс во главе с Амангельды Имановым. Он заявил: «Мобилизацию

[1] «Қазах», 1916, № 188.
[2] Там же.

сорвем, джигитов не дадим. Объединенными силами пойдем войной против царской власти. Лучше погибнуть на своей земле в борьбе за свободу народа. Взовьем же свои боевые знамена и пойдем войной вместе с русским народом против нашего общего врага — царской власти. Настал день испытания. Вокруг меня объединились лучшие люди народа. Мы решили восстать»[1].

Услышав об антиправительственных выступлениях трудящихся, А. Букейханов, А. Байтурсунов и М. Дулатов поспешили обратиться через газету к народу[2], всячески уговаривая его не уклоняться от призыва. Вместе с тем они угрожали казахам страшным бедствием в случае непрекращения сопротивления. А группа баев Акмолинского уезда даже направила царским властям просьбу прислать войска для подавления восстания[3].

Агитация националистической интеллигенции не имела успеха. В секретном рапорте семипалатинский военный губернатор сообщал: «Не только начальству, но и своим популярным благомыслящим киргизам толпа перестала верить. Последовали приговоры — лучше умереть здесь, чем вдали от дома»[4].

Царская администрация насильственно осуществляла намеченные планы мобилизации населения на тыловые работы. Она посылала карательные отряды для расправы с восставшими. По ее приказу совершались варварские набеги на мирные аулы, предавались казни лучшие представители народа, в казахские степи пришли разрушение и смерть. Но передовые сыны казахского народа, вступив в тесный контакт с революционными русскими рабочими, пошли с ними в едином строю.

Что касается казахских интеллигентов, группировавшихся вокруг газеты «Қазах», то в критический момент они открыто предали народ, перешли на службу к царскому правительству, выступив в роли казахских агитаторов и инструкторов царизма по мобилизации местного населения на военные работы. Верной службой царизму они рассчитывали на его милость после победоносного окончания войны.

[1] «Восстание 1916 года в Средней Азии и Казахстане» (Сб. документов). М., 1960, стр. 632.

[2] «Қазах», 1916, № 192.

[3] «Восстание 1916 года в Средней Азии и Казахстане», стр. 513.

[4] *С. Брайнин, К. Тимофеев.* Амангельды Иманов — вождь восстания 1916 года в Казахстане. Алма-Ата, 1939, стр. 30.

[5] «Восстание 1916 года в Средней Азии и Казахстане» (Сб. документов), стр. 632.

Однако иллюзорным мечтам националистов не суждено было сбыться. Революционное движение масс навсегда покончило с монархическим строем в России. Вместе с ним рухнули и планы феодально-байских идеологов, как позднее исчезли с политической арены и они сами.

Февральская революция 1917 г. имела огромное значение в жизни всех народов нашей страны. Свержение ненавистного всем царского самодержавия положило начало новому этапу борьбы трудящихся масс за социальное и национальное освобождение. Сложившаяся в стране политическая ситуация благоприятствовала развитию классовой борьбы на национальных окраинах, в том числе и в Казахстане. Во многих городах возникли Советы рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. По примеру русских рабочих и крестьян в ряде областей стали создаваться Советы киргизских депутатов. Они объединялись с Советами рабочих, солдатских и крестьянских депутатов и вставали под общие лозунги: «Вся власть Советам!», «Долой войну!». В экстренном докладе Петроградскому Совету рабочих и солдатских депутатов за подписями профессионального революционера А. Джангильдина, С. Курманова и других разоблачалась политика Временного правительства в отношении национальных окраин. «Сознательная часть киргизского народа,— сообщается в этом документе,— приветствует Вас, как носителей свободы и порядка в России.

Одновременно с этим мы осмеливаемся обратить внимание Совета рабочих и солдатских депутатов на то, что в Тургайской области по сие время карательные отряды старого правительства продолжают творить свои гнусные дела, насилия и погромы.

Вследствие этого киргизская интеллигенция лишена возможности возвестить своим сородичам провозглашенную свободу в России и объяснить им на родном языке, что отныне они являются равноправными гражданами свободной России»[1].

Трудящиеся массы Казахстана, как и все народы страны, требовали от Временного правительства проведения демократических аграрных реформ, установления подлинной свободы и равенства, обуздания баев-феодалов, коренной перестройки общественной жизни. Но Временное правительство было неспособно решить ни одной из насущных соци-

[1] *Алиби Джангильдин.* Документы и материалы. Алма-Ата, 1961, стр. 76.

ально-экономических проблем, в том числе и аграрной. Усиливалось недовольство народа политикой буржуазного правительства, нарастало революционное движение масс, шире развертывалась классовая борьба в казахской степи.

Совершенно иной была реакция на победу февральской революции у сторонников консервативно-буржуазного течения. Образование Временного правительства, провозгласившего принципы свободы и равенства в буржуазных рамках, они восприняли с радостью и восторгом, видя в этом осуществление своей сокровенной мечты. Газета «Қазах» поспешила заявить, что Временное правительство создано из «представителей народа, которые были избраны волей народа в Думу». Эти люди якобы избрали «путь равенства и справедливости». Если казахи до сих пор находились в положении пасынка России, их человеческое и национальное достоинство оскорблялось, они были лишены элементарных политических прав, то теперь «при новом, Временном правительстве,— писала газета,— они добьются всего того, о чем мечтали раньше, при царе. Теперь конец старому режиму злоупотребления и насилий, теперь началась новая жизнь, которая даже не могла сниться во сне»[1].

Буржуазные деятели России утверждали, что только временный комитет Государственной думы способен создать так называемое упорядоченное правительство, которое доведет войну до победного конца и выведет страну из состояния хаоса и кризиса. Этим деятелям поддакивали и издатели газеты «Қазах», о чем свидетельствует редакционная статья «Упорядочиться»[2]; в ней ярко отразилась политическая беспринципность казахских националистов. Еще вчера они раболепствовали перед царизмом, а теперь бранили его, прислужничая перед новым правительством и в новой обстановке оставаясь верными себе: на словах выступая от имени народа, они на деле предавали его интересы, добиваясь собственных корыстных целей. Казахские националисты М. Тынышпаев, М. Чокаев вошли в состав Туркестанского комитета Временного правительства. Букейханов был назначен также комиссаром этого правительства по Тургайской области. Тынышпаев — комиссаром по Семиреченской, бывший член Государственной думы I и II созывов, ближайший сподвижник Букейханова, один из организаторов контрреволюционной Алаш-Орды

[1] «Қазах», 1917, № 221.
[2] Там же, № 223.

Ахмед Беремжанов был удостоен должности комиссара по Кустанайскому уезду и т. д.

Националисты «не замечали» бедствий и тяжелой жизни народа. Выражая верноподданнические чувства Временному правительству, они называли период его правления «эпохой свободы», писали, что теперь «чиновники — чернь, дворяне — мужики, богатые — бедные, все они в равном положении». Теперь нет различия веры и расы, пасынков и настоящих детей. «Ставят всех в один ряд, чтобы пустить их в состязание. Если кто-либо отстанет в этом состязании, то это будет зависеть от него самого»[1].

В рассуждениях националистов ярко проявился лицемерный, фальшивый характер буржуазных принципов свободы и равенства, которые, по существу, оправдывают действительное неравенство. Согласно таким принципам, кто силен и «умен», тот может побить слабого и оставить позади «неумелого». А так как более сильными в экономическом отношении были русские капиталисты, то призыв состязаться с ними означал, что казахский народ обречен на вечную отсталость. Внутри казахского общества «сильными и умными» были баи, крупные скотовладельцы. Поэтому призыв националистов «состязаться» равносилен сохранению прежних отношений эксплуататора — бая и эксплуатируемого — бедняка.

Классовая сущность казахских националистов особенно отчетливо проявилась в их отношении к войне и миру. Неизменно следуя за Временным правительством, они поддерживали его политику доведения войны до победного конца. Газета «Казах» мотивировала эту поддержку тем, что если Россия потерпит поражение, то может быть восстановлен царизм. Лучшие представители казахского народа решительно разоблачали националистов как лакеев Временного правительства. Народы России убеждались, что только требование большевиков немедленно прекратить войну выражает их насущные интересы. Поэтому возрастало доверие масс к партии Ленина.

Между тем Временное правительство выдвинуло задачу «обновления России», но за этим призывом скрывались реакционные планы. Оставляя в неприкосновенности прежние социально-экономические отношения, буржуазное правительство предлагало изменить лишь политическую декорацию путем образования на местах различных коми-

[1] «Казах», 1917, № 223.

тетов. Они должны были создать видимость политической реорганизации общества. Это «обновление» газета «Казах» объясняла так: «Выделять из своей среды несколько людей. Они должны быть надежными и честными. Собрание этих лиц... называется комитетом. Новое правительство желает, чтобы общество упорядочилось путем организации разных комитетов. Имея в виду, что у упорядоченного общества должны быть упорядоченными и его дела, оно считает, что для упорядочения неупорядоченных дел при старом правительстве нужно упорядочить народ... Если комитеты будут состоять из порядочных людей, то всякого рода начальники (волостные, аульные) будут обузданы народом, народ будет хозяйничать над правительством»[1].

Вот образчик путаных, бессодержательных объяснений буржуазных интеллигентов относительно перемен в общественной жизни, но не желавших действительной перемены. Эти господа при царизме жаловались на то, что они лишены возможности бороться с уродливыми явлениями казахской жизни: с произволом и махинациями волостных управителей, биев и старшин в казахских аулах. После же получения «свободы» они все дело обновления общественной жизни свели к пустым разговорам об организации комитетов, состоящих из избранных «порядочных» людей, т. е. из тех самых, которые были кандидатами в управители, бии и пр. Таким образом, националисты, в сущности, не предложили никакого политического обновления казахской степи, а пытались за новой внешней формой сохранить старое содержание.

Прикрываясь лозунгом Временного правительства и их казахских подпевал в лице националистической интеллигенции, прежние волостные управители стали создавать киргизские комитеты, вокруг которых в конце концов разгорелись страсти. Вначале газета «Казах» пыталась замалчивать неприятные для нее факты торговли должностями в комитетах между степными воротилами. Но была вынуждена опубликовать некоторые материалы[2].

Бан-феодалы думали, что при новом режиме нельзя будет по-прежнему творить беззаконие. Но когда они поближе познакомились с его сущностью, то стали действовать так же, как и при царе. В частности, автор одной из корреспонденций иронически спрашивал: «Пришла свобода, мы

[1] «Казах», 1917, № 223.
[2] Там же, № 226.

сами управляем собой. Что ты сделал? Насколько пошел вперед по сравнению с прошлым? Где свобода?.. Где братство? Разве исчезли насилия и бесчинства?»[1]

Такова была «свобода», которую расхваливали пробайские интеллигенты. Всякого рода комитеты были созданы весной, а уже осенью о их разложении сообщала та же газета «Казах». Таким образом, даже казахские приспешники Временного правительства были вынуждены признать, что буржуазные свобода и равенство нисколько не улучшили жизни трудящихся масс. Однако с точки зрения расчистки дороги для дальнейшего прогресса буржуазные порядки сыграли роль ускорительного фактора. Они помогли раскрыть трудящимся глаза на действительность, глубже познать истинную природу власть имущих, использовавших буржуазную свободу в своих корыстных интересах.

Трудящиеся, поняв сущность «новых» комитетов, стали требовать их ликвидации. Вот один из многих примеров: Верненский Совет рабочих и солдатских депутатов сообщал Туркестанскому краевому Совету о прекращении деятельности Верненского исполнительного комитета, который «проявил себя бездеятельным и неспособным к проведению в жизнь новых начал». Упразднение его было вызвано «исключительно недоверием населения к комитету»[2].

Между тем лидеры националистической интеллигенции, получив из рук Временного правительства высокие должности и претендуя на руководство жизнью края, стремились упрочить позиции тех феодально-байских кругов, чьи интересы они защищали. Объявив себя единственными политическими представителями всего казахского народа, они в апреле 1917 г. созвали в Оренбурге съезд казахского населения Тургайской и Уральской областей. Но так как фактически на съезд прибыли представители других областей Казахстана, он был назван «Первым съездом казахского народа». Во второй половине июня был созван новый «всеказахский съезд», состоявшийся после проведения областных съездов. Если первый «съезд» определил программу действий казахского байства после победы февральской революции в период функционирования Временного буржуазного правительства, то «всеказахский съезд» собрался в связи с предстоящими выборами в Учредительное

---

[1] «Казах», 1917, № 256.

[2] «Победа Великой Октябрьской социалистической революции в Казахстане» (сб. документов), стр. 61.

собрание для выработки платформы казахской правящей верхушки и утверждения списков кандидатов в депутаты этого собрания.

В начале мая того же года в Москве состоялся так называемый общемусульманский съезд, в работе которого участвовали и казахские делегаты. На этом съезде острую дискуссию вызвал вопрос о государственном устройстве России, месте и роли в нем населяющих страну мусульманских народов. Данные вопросы были предметом обсуждения и на казахских съездах. Так, на апрельском съезде националисты высказывались за «демократическую парламентарную децентралистическую республику»[1], т. е. они еще не осмелились открыто поставить вопрос о предоставлении казахскому народу национальной автономии. Но уже на «всеказахском» съезде в июне эти деятели выступили за «демократическую федеративную парламентарную республику». На «мусульманском съезде», где присутствовало более 800 делегатов, основной доклад по этому вопросу был сформулирован так: «демократическая децентрализованная парламентарная унитарная республика», а содокладчик выступил с противоположным тезисом: «демократическая федеративная республика». Сторонники первой назывались «унитаристами», второй — «федералистами».

Отстаивая свой взгляд на государственное устройство России, «унитаристы» утверждали, что мусульманские народы России, требующие федерации, невежественны, экономически отсталы, «не имеют заводов и фабрик, не имеют сведений о современных научно-технических достижениях. Если предоставить этим народам право на самоуправление, говорили «унитаристы», то ввиду их невежественности «бразды правления возьмут в свои руки баи, потомки ханов и белой кости, беки и т. д.». В результате будут восстановлены те же самые порядки, что и при царе.

Выступая на словах за равноправие женщин и мужчин, «унитаристы» указывали, что если казахи получат политическую самостоятельность, то мужчины, забрав в свои руки всю власть, «исключат из политической жизни женщин», которым русские законы предоставляют равные с мужчинами права.

Самоуправление казахов приведет к их «отчуждению от мусульманства». Среди них больше появится по-русски образованных людей, подобных Алтынсарину, которые в

[1] «Казах», 1917, № 226.

союзе с русскими миссионерами будут распространять среди казахов «не татарскую науку, знания и искусство, а русскую науку, знания и искусство»[1].

Как видно, «унитаристы» считали вредной идею федерации и преследовали далеко идущие цели: объединить разобщенные мусульманские народы и использовать их для осуществления реакционной и утопической программы российских панисламистов. «Российские мусульмане должны объединиться. Пришло время, когда российские мусульмане могут выполнить свою историческую миссию. Упираясь своими ногами в исламскую культуру, восстановив прежнюю культуру ислама и дальше ее развив, нужно усвоить в голове западную культуру. Настало время сблизить обе эти культуры и соединить их. Если все мусульмане, соединившись, будут трудиться под одним знаменем в русских законодательных органах, то правление всей Россией перейдет в руки мусульман. Причиной тому служит то, что люди самой России раздроблены на бесчисленные партии и они окажутся не в состоянии дружно работать»[2].

Реакционный характер взглядов «унитаристов», подогреваемых главным образом татарскими буржуазными националистами, этим не исчерпывался. Татарские националисты намеревались через парламент «унитарной республики» добиться принятия законоположений, предусматривавших передачу в их распоряжение «пустующих земель» в степных областях Казахстана и Туркестанском крае. Словом, при успехе своего замысла панисламисты — «унитаристы»— призваны были занять места царских колонизаторов в Казахстане и Туркестане. В начале работы съезда татарские националисты, задававшие тон «российскому мусульманству», скрывали свои планы. Но когда дискуссия по вопросу о будущем государственном устройстве России обострилась, в пылу полемики они выложили «сокровенные» мечты и тем самым дискредитировали себя в глазах остальной части делегатов. Дискуссия кончилась тем, что «федералисты» одержали верх. Таким образом, панисламизм, проповедовавший идеи «мусульманского единства», «мусульманского братства», и на этот раз потерпел крушение. Возлагая надежду на «разложение» русского общества, панисламизм разлагался сам, раздираемый внутренними противоречиями.

---

[1] «Қазах», 1917, № 232.
[2] Там же.

Сторонники федерации отражали стремление байства и националистической буржуазии к обособлению, упрочению своих экономических позиций, захвату политической власти на национальных окраинах. Но местных феодалов охватывало беспокойство развитием революционных событий в России, обострением в ней классовых противоречий. Они боялись, что трудящиеся края по примеру русского народа начнут действовать против своих угнетателей. Поэтому путем изоляции от событий, происходивших в центре, они пытались сохранить на местах свое господство.

Казахские националисты полностью разделяли тревогу правящих кругов России относительно усиливавшихся «беспорядков». Если после февральской революции они обвиняли в социальных пороках царизм, то спустя несколько месяцев обрушились на народ: «Говорили, что злоупотребления, насилие были делом старого правительства,— писала газета «Қазах».— Стало ясно, что это исходит из самого народа. Воровство и насилие казахов увеличились теперь в десять раз, чем при старом правительстве. Казахи приняли только свободу от перемены, не приняли ее равенства. Свободу поняли так, что каждому дозволено делать то, что желает. Поэтому, думают, большинству дозволено насиловать над меньшинством, сильному над слабым»[1].

Газета «Қазах» полностью поддерживала меры Временного правительства, направленные на подавление революционных выступлений. Она приветствовала издание им закона о применении смертной казни к лицам, не подчиняющимся властям, требовала пустить в ход те же самые методы и средства, которые применяло самодержавие, подавляя жестоко всякое выступление масс против существовавшего режима[2].

Как известно, русские капиталисты и помещики обвиняли Временное правительство в «слабости», в неспособности подавить революционное движение, они требовали «сильной власти», способной покончить с «анархией» и «беспорядками». И казахские феодалы тоже стали проявлять недовольство «слабостью» правительства, требуя от него более решительных действий в отношении «неблагонадежных» элементов.

Обеспокоенные обострением классовых противоречий в казахской степи и нарастанием недовольства масс поли-

[1] «Қазах», 1917, № 241.
[2] Там же.

тикой буржуазного правительства, националисты усилили идеологическую обработку населения. Особое значение они придавали его религиозному воспитанию, создавая все условия для деятельности мусульманского духовенства в Казахстане. Они предлагали установить за счет средств населения высокие оклады лицам, занимавшим духовные должности, и ввести для них «выборную систему»[1]. Это означало, что феодально-байские идеологи стояли за слияние светской и духовной власти, а точнее, духовная власть должна была составить неотъемлемую часть светской. Хотя в постановлении «первого казахского съезда» (апрель 1917 г.) и в проекте программы партии «Алаш» (декабрь 1917 г.) имелся пункт, говорящий об отделении церкви (в данном случае — мечети), на деле националисты усиливали влияние религии на все стороны общественной жизни.

В постановлениях вышеупомянутых «казахских съездов» вопрос о земле занимал одно из ведущих мест. Однако значение земельной проблемы в этих документах не подчеркивалось так остро, как при старом режиме. Дело в том, что казахские баи после провозглашения Временным правительством «свободы и равенства» и назначения отдельных их доверенных лиц на ответственные должности чувствовали себя хозяевами положения на местах. Они были уверены в том, что время насильственного изъятия земли миновало, что в новой обстановке на «законных основаниях» можно удержать в своих руках огромные земельные площади, находившиеся еще вне поля зрения переселенческого управления. Но эта уверенность была не более как иллюзией, самообманом. Если бы русской буржуазии удалось удержаться у власти, то, несомненно, она организовала бы новый переселенческий поток на окраины.

Пока же в данных условиях апрельский «съезд» вынес решение о «наделении местного населения достаточными земельными угодьями», и только после этого государство могло изъять в свою пользу «излишние земли». Вместе с тем выдвигались требования о возвращении казахам значительной части отобранных прежде земель[2]. Июньский «съезд», подтвердив ранее принятые решения, более конкретно изложил аграрную программу казахского байства. Она, по существу, повторяла точку зрения газеты «Казах», выраженную в полемике с журналом «Айкап» в 1914 г.[3].

[1] «Казах», 1917, № 238.
[2] Там же, № 226.
[3] Там же, № 238.

«Съезд» стоял за выделение казахскому населению земель по оседло-земледельческой и скотоводческо-кочевой нормам в зависимости от рода занятий и хозяйственной деятельности казахов, т. е. фактически сохранялись существовавшие социальные отношения. Националисты и здесь не сделали ни шага вперед по сравнению с дореволюционным периодом, продолжая неизменно служить интересам казахского феодализма.

Кроме того, «съезд» высказался за общинное пользование землей (в пределах рода, аула, волости), а в проекте программы партии «Алаш»[1] упоминалось даже о запрещении продажи земли. Такие требования внешне могут показаться довольно «левыми». Впоследствии ярый советолог Б. Хаит, извращая содержание этих требований, договорился даже до того, что якобы «земельная программа «Алаш-Орды» носила далеко идущий социалистический характер». В действительности позиция националистов по земельному вопросу не содержала ни «левых», ни тем более социалистических мотивов. И здесь они, прежде всего, исходили из интересов крупных скотовладельцев, которым общинное землепользование создавало условия для того, чтобы завладеть в пределах данной общины не только пастбищными угодьями, но и участками, отведенными под земледелие. При таком положении земля номинально считалась бы общинной собственностью, а фактически находилась бы в пользовании баев-феодалов. Под видом занятости земель баи надеялись в дальнейшем добиться прекращения притока переселенцев и сохранить патриархально-феодальный способ землепользования в Казахстане.

Что же касается выступления националистов против продажи земель, то это было продиктовано их «заботой» исключить возможность ухода казахских земель в распоряжение лиц других национальностей, о чем ясно записано в том же проекте программы партии «Алаш»[2].

В условиях буржуазной «свободы» алашордынцы не смогли предложить ничего кардинального и в вопросе о так называемом народном суде. Вместо старого, скомпрометировавшего себя в глазах масс суда они предлагали создать «особый суд, соответствующий условиям жизни казахов»[3]. Но это было демагогическое заявление. В действительности

[1] «Казах», 1917, № 251.
[2] Там же, № 238.
[3] Там же.

они выступали за сохранение прежней судебной практики биев, за разбор и решение дел на основе существовавших обычаев и традиций, многие из которых в силу своей косности, архаичности уже не отвечали требованиям времени. Противоречивы и лицемерны были решения «съездов» о правах женщин. На словах алашордынцы провозгласили политическое равенство женщин, их свободу, упразднение калыма, отмену аменгерства и др. Но на деле казахские националисты по-прежнему допускали многоженство, т. е. признавали фактическое неравенство женщин. «Если мужчина желает вторично жениться, то пусть получает на это согласие первой жены»[1]. Формальное провозглашение политических прав женщин алашордынцам понадобилось для того, чтобы привлечь их к «выборной» кампании и получить дополнительное количество голосов.

После февральской революции байство предприняло шаги по созданию собственной политической партии. Организационное ее оформление, по мнению идеологов казахского феодализма, было необходимо для быстрейшего достижения тех корыстолюбивых политических целей, которые они перед собой ставили, а также в связи с тем, что, согласно положению, утвержденному Временным правительством, выставлять кандидатов в депутаты Учредительного собрания могли только политические партии. Поэтому «всеказахский съезд» (июнь 1917 г.) поручил специальной группе разработать проект создания партии.

Хотя юридически партия еще не оформилась, но фактически она уже существовала, так как на июньском «съезде» был утвержден список кандидатов в депутаты Учредительного собрания от партии «Алаш». В основу ее программы легло постановление «съезда», которое должно было рассматриваться депутатами в качестве наказа партии. Националисты спешили организационно оформить ее. Лихорадочную деятельность в этом направлении они развернули в конце 1917 г. в связи с победой Великой Октябрьской социалистической революции.

* * *

Казахские трудящиеся с одобрением встретили весть о свершившейся социалистической революции в России, В крае прошла волна организованных выступлений в ее поддержку. Так, состоявшийся в марте 1918 г. Тургайский

[1] «Казах», № 238.

областной съезд Советов крестьянских и рабочих депутатов в своей телеграмме на имя В. И. Ленина писал о том, «что как он, так и делегировавшее его население будут по мере своих сил и умения стоять на страже завоеваний под руководством Советской власти, могущей дать измученному трудовому населению всего человечества завоевания революции: свободу, братство, мир и процветание трудящихся всех стран без различия национальностей»[1].

Съезд тургайских трудящихся заявил о своей решимости быстрее воплощать в жизнь декреты Советской власти по земельным, финансовым, продовольственным, культурным вопросам, а также принял постановление о создании кавалерийской дивизии и просил Совнарком об оказании помощи в ее снаряжении и обмундировании. Разностороннюю деятельность развернул Семипалатинский Совдеп, который, взяв власть в свои руки, обратился с воззванием к населению о формировании отрядов Красной гвардии. После установления Советской власти в г. Верном в марте 1918 г. большевики начали здесь организацию воинских частей. Казахская беднота повсеместно вступала в борьбу за Советскую власть. Газета «Жизнь национальностей» писала: «Отовсюду из киргизской степи поступают требования о высылке оружия для организации отрядов, которые могли бы бороться с белоказачьими бандами»[2]. Член Киробластного бюро М. Мурзагалиев в июне 1921 г. сообщил о том, что, когда был взят Уральск, ближние казахские волости доставили в армию 2000 пудов хлеба и снарядили 300 всадников с лошадьми и вооружением.

Казахские баи-феодалы и представлявшая их националистическая интеллигенция встретили весть о победе Октябрьской социалистической революции крайне враждебно. Сначала они не хотели верить в свержение власти Временного правительства, но когда «удостоверились», то стали считать случившееся недоразумением, успокаивали богачей, пытались ввести в заблуждение бедняков, чтобы предотвратить возможные «беспорядки» и «анархию».

Однако надежды националистов на поражение и гибель большевиков не оправдались. Советская власть победоносно шествовала по необъятным просторам страны. Контрреволюция не примирилась с поражением, прилагала отчаянные

---

[1] Тургайский областной съезд Советов. Протоколы. Алма-Ата — Москва, 1936, стр. 93.

[2] «Жизнь национальностей», 1918, 13 июня.

усилия для восстановления своей власти, организовывала белогвардейские отряды. Опору контрреволюции на Востоке страны представлял атаман Дутов, который при поддержке эсеров и меньшевиков, реакционного казачества и белогвардейских офицеров в ноябре 1917 г. захватил г. Оренбург и хозяйничал в нем до января 1918 г. В этот период казахские националисты, игнорируя волю народа, оказавшись под защитой белогвардейского атамана, развернули деятельность против рабоче-крестьянского правительства.

В декабре 1917 г. в Оренбурге был созван так называемый казахско-киргизский съезд. На этом сборище представителей феодально-байских кругов (всего было 200 человек) состоялось организационное оформление партии «Алаш», образовано контрреволюционное националистическое «правительство» во главе с кадетом А. Букейхановым. «Съезд» провозгласил «Алашскую автономию» и принял решение о создании «милиции», т. е. вооруженных сил Алаш-Орды, под предлогом усиливающейся «большевистской угрозы». Временной столицей «автономии» был выбран г. Семипалатинск.

Алашордынцы предприняли попытки для изоляции Казахстана от революционной России, сохранения патриархально-феодальных устоев, господства казахских баев. Действуя совместно с белогвардейскими офицерами, генералами, с остатками разбитых эксплуататорских классов России, алашордынцы всеми силами боролись против Советской власти, устанавливали, где только могли, контрреволюционный террористический режим, организовывали расправы над коммунистами и лучшими представителями рабочих и крестьян. Основной своей задачей они объявили «подавление и ликвидацию большевизма»[1]. Глава «Алаш-Орды» А. Букейханов писал: «Алаш-Орда» сообщает, что для киргиз-большевиков организованы особый киргизский суд и следственная комиссия, о чем сносился с Сибирским временным правительством»[2]. Алашордынцы культивировали своеобразный звериный «фанатизм киргизского народа в отношении большевиков»[3]. Создавались специальные казахские юнкерские школы. Инструкторами и командирами

---

[1] *А. К. Бочагов.* Алаш-Орда. Кзыл-Орда, 1927, стр. 23.

[2] *С. Мартыненко.* Алаш-Орда (сб. документов). Кзыл-Орда, 1929, стр. 80.

[3] *А. К. Бочагов.* Алаш-Орда, стр. 26.

приглашались казачьи офицеры и урядники. В отряде атамана Анненкова, отличавшегося чудовищными злодеяниями, действовали три алашордынских полка.

Таким образом, если после февральской революции казахские националисты были апологетами буржуазных порядков в России, то после Октябрьской социалистической революции они сознательно оказались в одном лагере с контрреволюцией, став злейшими врагами большевизма, Советской власти.

Между тем упомянутый выше Хаит Б., стараясь обелить алашордынцев, грубо фальсифицирует историю. Согласно его заявлению, «национальные правительства в Туркестане (Алаш-Орда и Коканд) возникли не в борьбе против большевизма, а на основе советских деклараций прав народов России, подписанных Лениным 15 ноября 1917 года... Кроме того, они провозгласили в своих прокламациях автономную республику в рамках федеративной демократической России, что полностью соответствует большевистским лозунгам»[1].

Отрицая контрреволюционную сущность алашордынцев, Хаит пытается «доказать», что большевики насильно навязали свои идеи казахам. А вот алашордынцы-де выражали волю народа. О несостоятельности подобного рода рассуждений свидетельствуют активные выступления казахских трудящихся в поддержку Советской власти. Это подтверждается и признаниями самих алашордынцев. Ведь «Алаш-Орда» повела борьбу против большевиков трусливо, без официального объявления войны и даже пыталась обосновать свое вероломство: «Объявление войны большевикам при отсутствии у нас реальных сил и интенсивном развитии поступательно-разрушительных сил большевизма... дало бы подонкам киргизского общества возможность вторгнуть идею большевизма в степь, вызвать дифференциацию в обществе и таким образом разрушить основы и традиции веками сложившегося национального нашего быта»[2].

Из приведенного высказывания видно, что алашордынцы боялись трудящихся, готовых разрушить «основы и традиции» патриархально-феодального общества. С помощью лицемерия они старались завуалировать подлинную сущность своей политики, защищавшей интересы казахского

---

[1] *Б. Хаит.* Туркестан в двадцатом веке (на нем. языке). Дармштадт (ФРГ), 1956, стр. 150.

[2] *С. Мартыненко.* Алаш-Орда, стр. 7.

феодализма и самой махровой реакции. Б. Хаит прибегает к нечистым приемам своих духовных учителей — алашордынцев, чтобы создать иллюзию об их политической «добропорядочности» и ввести в заблуждение несведущих людей.

Лицемерны и путаны были как политика, так и идеологическая аргументация алашордынцев против большевизма. Совершившуюся социалистическую революцию они рассматривали не как смену одного общественного строя другим, не как яркое проявление социально-экономического прогресса, а как призрак «разложения» русского государства. Им казалось «безумием», что в то время, когда идет война против внешних врагов, русские «дерутся между собой», занимаются «взаимным истреблением». Идеологи отжившего класса считали противоестественной классовую борьбу, которая привела к гражданской войне. Они видели в этом не крушение собственных наивных представлений, а разрушение самой нации, ее гибель.

Классовая ограниченность казахских националистов видна и в «критике» ими большевистской программы об уничтожении частной собственности на орудия и средства производства, эксплуатации человека человеком. Будучи идеологами эксплуататорского класса, националисты рассматривали частную собственность, богатство и бедность как неизменные социально-экономические категории. В народе они видели толпу, лишенную разума и действующую только по указке. В этой связи они делали оскорбительные выпады по адресу рабочих, крестьян, солдат, которые под руководством большевиков героически защищали свою народную власть.

Разжигая всячески ненависть к большевикам и идущим за ними трудящимся массам, сочиняя по их адресу клеветнические измышления, алашордынцы изображали казахских феодалов «мирными», «беспечными», «кроткими», «безвинными», могущими служить объектом «легкой добычи», «мягким куском» для тех, кто хочет захватить их добро. Они «доказывали,» что казахское общество представляет собой единое целое, исключающее внутренние противоречия, что большевизм хочет его погубить, следовательно, казахи должны единым фронтом выступить против опасности. Они призывали казахов объединиться под знаменем алашской автономии, «слушаться правительства «Алаша».

Весь этот алашордынский блеф относительно большевизма и сущности революционных событий в стране был

развеян в ходе ожесточенных классовых схваток на фронтах гражданской войны. Люди, введенные в заблуждение националистической агитацией, начали сознавать свои ошибки. В декабре 1918 г. восстал гарнизон войск в Джамбейтинском поселке, участились случаи неповиновения приказам правительства «Алаш» в других частях, их перехода на сторону большевиков. Это разлагало алашское движение, вело его к военному разгрому.

Чтобы избежать излишнего кровопролития, Кирвоенревком предложил алашордынцам прекратить борьбу против Советской власти. Признав бесполезность дальнейшего сопротивления, они были вынуждены сдаться. Но, потерпев поражение, алашордынцы для оправдания антисоветских позиций и взглядов стали сочинять новые «аргументы» и «теоретические положения». Например, свое сотрудничество с белогвардейцами и борьбу против Советской власти они объясняли тем, что находились «в формальных бумажного характера соглашениях с казаками» и в то же время якобы оказывали им «посильное пассивное сопротивление». Получается так, что вдохновители «Алаш-Орды» давно желали примкнуть к Советской власти, но им якобы мешали белоказаки.

Круто изменились взгляды националистов и на революцию. Они стали рядиться в тогу сторонников коммунистических идей. После того как А. Байтурсунов побывал в составе казахской делегации в Москве на переговорах об организации Советской власти на всей территории Казахстана и потом введен в состав Кирревкома, этот идеолог казахского национализма писал: «У киргиз нет ни капитализма, ни классовой дифференциации, даже собственность у них не так резко разграничена, как у других народов. Многие предметы потребления считаются у них общественным достоянием»[1]. И далее Байтурсунов утверждал, что у казахов существовал «своеобразный социализм и коммунизм».

Но если бы это было так, казахские феодалы и защищавшие их интересы алашордынцы не должны были бояться «большевистской революции», преследовавшей цель социалистического и коммунистического переустройства общества, а, наоборот, приветствовать ее. И тут Байтурсунов, явно изменяя логике своих суждений, заявлял, что казахскому населению Октябрьская революция была

[1] «Жизнь национальностей», 1919, 3 августа.

«непонятной» и казахи встретили ее с «ужасом». «Киргизский народ,— согласно тому же Байтурсунову,— еще не ощущал особенной нужды в социалистическом строе»[1].

Такая противоречивость и нелепость в суждениях привела Байтурсунова не только к фальсификации истории, но даже к попыткам отказаться от прежних взглядов на социальную жизнь казахов. Вместе с тем эти «теоретические» ухищрения нужны были алашордынцам для того, чтобы склонить партийно-советское руководство Казахстана к отказу от борьбы с казахским феодализмом, поскольку он, по Байтурсунову, по природе своей близок коммунизму и без всяких мер принуждения может войти в коммунистическое общество. Однако алашордынцы и их идейные единомышленники не могли помешать осуществлению в Казахстане коренных социально-экономических преобразований, а ускорили лишь собственное окончательное разоблачение.

Таким образом, вдохновители и носители консервативно-буржуазного течения в казахской общественно-политической мысли в начале XX в., создавшие контрреволюционную националистическую партию «Алаш», в попытках приостановить могучий поток революционного движения масс, потерпели полное политическое и идейное поражение.

Историческое и логическое развитие этого идейного течения, характер практической деятельности его сторонников, их политические взгляды, поведение и действие шли вразрез с объективными потребностями казахского общества, потому что они стремились увековечить отжившие отношения и служили интересам реакции. В этом течении, как уже можно было убедиться из всего сказанного, буржуазные воззрения явно уступали место патриархально-феодальному образу мыслей, причем самому косному и консервативному. Сторонников рассматриваемого идейно-политического течения можно называть буржуазными деятелями лишь в том смысле, что их историческая тенденция объективно должна была привести к капиталистическому преобразованию казахской жизни, хотя этот процесс при их господстве происходил бы чрезвычайно медленно и мучительно. Как в условиях царизма, так и после его свержения, в период кратковременной власти буржуазии, это течение не могло сыграть сколько-нибудь прогрессивной роли в общественно-политической и экономической жизни

[1] «Жизнь национальностей», 1919, 3 августа.

дореволюционного Казахстана. Поэтому глубоко ошибочным и вредным по своему политическому значению следует считать утверждение об объективно-революционном, «общенациональном» характере алашского движения в дооктябрьский период, весьма распространенное в первые годы социалистического строительства среди части казахской советской интеллигенции и вновь кое-кем модернизируемое в наши дни. Попытки организованного выступления идеологов буржуазно-консервативного течения на политической арене после революции, их подрывная работа, направленная против социалистического строительства в республике, нанесли определенный ущерб казахскому народу. Однако националисты были бессильны помешать историческому творчеству освобожденного народа и приостановить победное шествие социализма.

ГЛАВА IX

БУРЖУАЗНО-ПРОГРЕССИВНОЕ ТЕЧЕНИЕ (ЖУРНАЛ «АЙКАП», К. ТОГУСОВ И «УШ-ЖУЗ»)

Как уже отмечалось, сравнительно быстрое развитие капиталистических отношений в Казахстане, его крепнувшие торговые связи с Россией, заметный рост производительных сил общества разрушали хозяйственную замкнутость и патриархальный быт в казахских аулах, усиливали здесь классовую дифференциацию.

Вместе с эволюцией класса казахских феодалов-баев, происходившей в процессе разложения патриархально-феодальных отношений, зарождается молодая национальная буржуазия, нажившая состояние преимущественно на торговле и эксплуатации наемного труда. Она стремилась занять ведущее положение путем ломки отсталых социально-экономических отношений и обогатиться за счет рационализации хозяйственной жизни. Не имея прочного экономического базиса и достаточной политической опоры в обществе, молодая буржуазия не успела еще оформиться в самостоятельный класс, а в области идеологии не смогла освободиться от влияния господствовавших воззрений. Тем не менее, объективно будучи выразительницей прогрессивных тенденций в развитии казахского общества, молодая буржуазия стремилась воспринять и всячески популяризировать достижения экономики и культуры развитых стран. Настроения и взгляды этой новой, зарождавшейся общественной силы и определили сущность идейного течения, которое, по нашему мнению, правомерно назвать буржуазно-прогрессивным. Его представлял в основном журнал «Айкап».

Группировавшаяся вокруг журнала демократически настроенная казахская интеллигенция поднимала на его страницах вопросы борьбы с вековой отсталостью Казах-

стана, с косностью и консерватизмом в общественной жизни, выступала за экономическое и культурное развитие края. Относительно близкая к массам, эта часть национальной интеллигенции была искренне убеждена, что она служит всему народу, содействует его прогрессу. Но, как покажет дальнейший анализ, объективно она отражала интересы нарождавшейся молодой национальной буржуазии.

Итак, об идейных позициях журнала «Айкап». Его издателем был Мухамеджан Сералин (1871—1929), публицист, поэт и общественный деятель. Рано лишившись отца, М. Сералин уже в юности прошел суровую школу жизни. Многие годы батрачил у баев и одновременно упорно учился. Благодаря исключительной настойчивости, ему удалось окончить в Кустанае медресе и русско-казахскую школу. В 1900 г. М. Сералин в г. Троицке устроился торговым служащим к купцу-миллионеру Яушеву. Здесь он продолжал заниматься самообразованием, здесь же начал свою творческую деятельность. В этот период он создал и издал поэмы «Топ жарган» (1900) и «Гульгашима» (1903), в которых отчетливо выражены прогрессивные тенденции автора.

В поэме «Гульгашима» критикуется реакционная система бракосочетания в казахских аулах, воспевается свобода личности. Главные герои — влюбленная пара — девушка Гульгашима и джигит Баймахамбет не соглашаются с предписаниями патриархально-феодального семейного права, выражают решительный протест против насилия над их чувствами и свое нежелание мириться с косностью и жить в такой общественной среде.

В поэме «Топ жарган» отрицательно характеризуется личность Кенесары Касымова, столь восторженно и многократно воспетая феодальными акынами. М. Сералин описывает разбойничьи нравы Кенесары и его окружения, для которых стали профессией торговля безвинными людьми или их умерщвление ради простой забавы.

Учитывая социально-экономическую и политическую обстановку, сложившуюся в крае после революции 1905—1907 гг., М. Сералин пришел к выводу о необходимости издания журнала на казахском языке. Благодаря энергии и таланту ему удалось реализовать задуманное: с января 1911 г. начал выходить журнал «Айкап». Всего было выпущено 88 номеров. Издание журнала прекратилось в 1915 г. в разгаре империалистической войны ввиду нехватки средств.

Газета «Оренбургский край» в 1912 г. писала, что казахский двухнедельный общественно-политический журнал «Айкап» представляет собой в высшей степени самобытное явление. «Редактором названного журнала является коренной степняк киргиз М. Сералин, редко одаренная натура, совмещающая талант организатора, публициста и духовного вождя. Это киргиз по духу и крови!.. Пять дней в неделю он проводит у себя за работой в ауле, а на шестой день приезжает в город для редакционной работы. Зная его как человека личного достатка, просто удивляешься, как это может существовать солидный (до 4—5 листов) двухнедельник, имеющий небольшой тираж в 900—1200 экземпляров. Но это секрет только для тех, кто не постиг тайны духовного родства, которое установилось среди киргизской интеллигенции, между журналом и киргизской массой»[1].

Издание журнала М. Сералин организовал так, что ведущими авторами и корреспондентами выступали люди, жившие в самых различных районах Казахстана. Это — учителя, врачи, адвокаты, служащие, учащиеся, были среди них и женщины. Наряду с казахами в журнале публиковались и татары, и русские. Несмотря на неоднородный авторский коллектив (его представляли люди, различные по образу мыслей и убеждениям), идейное направление журнала определяла прогрессивная группа авторов. Хотя тираж журнала был незначителен, он проникал во все уголки Казахстана, его номера вошли в скромные фонды библиотек, существовавших в то время в крупных населенных пунктах края. Обличительные статьи «Айкапа» вызывали живые отклики читателей, заставляли их размышлять. Они обращались в редакцию журнала с письмами, в которых излагали свои жалобы, соображения и просьбы. «У меня никогда нет недостатка в материале и средствах,— говорил М. Сералин,— я сегодня не знаю даже, что завтра буду сдавать в набор. Вот почта придет, и сразу будет груда материала»[1].

Журнал не имел определенных подписчиков. Рассылался он чаще всего при помощи оказий. Деньги в его адрес поступали с почтой в виде «доброхотных даяний». Разумеется, основными читателями «Айкапа» были демократически настроенные интеллигенты из местного населения. Они материально и морально поддерживали журнал.

---

[1] «Оренбургский край», 1912, 14 июля.

[2] Там же.

Считая себя продолжателем дела Ибрая Алтынсарина, завещавшего потомкам: «Возлагая надежду на Вас, благословляю вас, мои молодые друзья!», «Айкап» взял на себя задачу пробудить народ, указать ему пути к прогрессу[1].

Среди многих актуальных вопросов социально-экономической, политической и культурной жизни Казахстана, поднимавшихся на страницах «Айкапа», центральным был аграрный вопрос. Именно в постановке и освещении проблемы землепользования в казахской степи айкаповцы занимали прогрессивные позиции.

В чем они выражались? Прежде чем ответить на этот вопрос, вкратце напомним картину общего аграрного движения в стране. Известно, что одной из важнейших причин острых классовых боев в годы первой русской революции была борьба крестьян за землю, за право владеть ею, за ликвидацию крупных помещичьих латифундий. Необходимость аграрной реформы признали представители почти всех слоев населения страны. Однако с решением этой проблемы была связана борьба двух путей развития капитализма в России, о которой писал В. И. Ленин,— прусско-помещичьего и американско-фермерского. Правые партии и кадеты, как говорилось выше, стояли за осуществление аграрного плана в соответствии с программой Столыпина, предусматривавшей сохранение помещичьего землевладения, следовательно за «прусский» путь развития сельского хозяйства. Это означало медленную и мучительную для крестьян капиталистическую эволюцию деревни.

Прусско-помещичий путь нашел отражение в царской переселенческой политике, выражавшей интерес крепостнических латифундий. В Казахстане, например, это привело к тому, что самые удобные, лучшие земли отводились в первую очередь крупным чиновникам, офицерам, русским кулакам, верхушке казачьих войск, самодержавие насаждало себе кулацкую опору, обрекая хозяйства казахов на полное разорение.

Со своей стороны левые партии в целом выступали за передачу земли крестьянам на основе ликвидации хозяйств помещиков, но расходились в принципах передачи.

Наконец, главное аграрное требование большевиков в тех исторических условиях заключалось в национализации, т. е. в «передаче всей земли в собственность государ-

[1] «Айкап», 1911, № 7, стр. 2.

ства»[1], в полной отмене частной собственности на нее. Разумеется, большевистская аграрная программа была самой радикальной, облегчавшей в будущем переход крестьян к социалистическому хозяйству.

Ликвидация помещичьих хозяйств и передача земли крестьянам наиболее соответствовали их интересам в тот период и расчищали дорогу для быстрого развития капитализма в деревне. Не случайно поэтому аграрную программу Столыпина, защищавшую претензии крепостников, В. И. Ленин называл «буржуазной эволюцией помещичьего типа», а осуществление планов левых партий он считал «буржуазной эволюцией крестьянского типа».

В. И. Ленин не был против освоения новых земель на окраинах России, но он связывал это освоение с ростом производительных сил, с развитием культуры земледелия в стране, которые возможны лишь на основе освобождения крестьян от гнета помещиков. Только тогда, подчеркивал В. И. Ленин, может стать доступным земледельческой культуре «гигантский колонизационный фонд» России. Причем в наличии этого фонда Ленин видел одну «из экономических основ возможности «американской» эволюции[2]» сельского хозяйства страны.

Постановка аграрной проблемы в «Айкапе» применительно к условиям Казахстана была подготовлена всем ходом революционного и национально-освободительного движения в России 1905—1907 годов. Влияние этого фактора на идейное содержание журнала было несомненно.

Прогрессивность позиций «Айкапа» проявлялась прежде всего в его призывах к оседлости, земледелию, рациональному ведению хозяйства, строительству поселков. Претворение этих идей в жизнь привело бы к окончательному разрушению родовой замкнутости и экстенсивно-скотоводческого хозяйства, расчистило бы дорогу для интенсивного развития в Казахстане капитализма.

Айкаповцы подчеркивали, что, пассивно созерцая изъятие царскими властями всех земель, пригодных к обработке, в пользу «переселенческого фонда», казахи обрекают себя на полное разорение и гибель. Только получение земельных наделов по оседлой норме, переход к более устойчивым и эффективным формам хозяйствования способны предотвратить надвигавшуюся катастрофу.

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 16, стр. 316.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 16, стр. 231.

Для этого казахи, писал М. Сералин, должны изменить взгляд на мир, изменить презрительное отношение к оседлому образу жизни, к продуктам земледелия, не довольствоваться тем, что между джутами наступает период относительного благополучия, избавиться от беспечности. «Есть русская поговорка: «пока гром не грянет, мужик не перекрестится». Точно так же казахи, временно освободившись от двух врагов — джута и голода, стали беспечно спать, подобно людям, полагающим, что все у них сделано»[1].

«Теперь полукочевое и полуоседлое хозяйство изжило себя... Нам не следует тосковать по прошедшим временам. Теперь надо подумать о том, как жить на меньшей земле. Для того, чтобы мы могли существовать, прежде всего нужно построить поселки и стать оседлыми. Став поселочными жителями, нам нужно заниматься соответствующими этому образу жизни промыслами»[2].

Призывая казахское население к оседанию, «Айкап» доказывал неизбежность отмирания кочевого образа жизни и приобщения всех народов, в том числе и казахов, к достижениям цивилизации. В противном случае они могут исчезнуть с лица земли. В статье «Дикость, пастушество, цивилизация»[3] предпринята попытка дать краткий исторический обзор пройденным этапам развития человечества. Говорится о первом периоде — дикости, когда люди вели стадный образ жизни, питались за счет готовых продуктов природы, жили в пещерах и других естественных укрытиях. Этот период пройден казахами, как и всем населением земли. Второй же период —«пастушество», характеризуемое кочевым скотоводством, незначительным распространением письменности, науки и техники, слабыми связями с достижениями культурных стран, еще не пройден казахским народом. Но этот образ жизни не вечен. Растущая плотность населения и уменьшение земельных площадей на одну душу неизбежно приводят к миграции части культурных народов в малообжитые районы, к изъятию у кочевников лучших земель и вытеснению их в полупустыни и пустыни. Этот процесс, переживаемый ныне казахами, повелительно диктует им перейти к оседлости, закрепить за собой опреде-

---

[1] *М. Сералин.* Наше прежнее и нынешнее положение. «Айкап», 1911, № 11, стр. 1.

[2] Там же.

[3] «Айкап», 1912, № 3—4.

ленные участки земель, перенять научно-технические достижения других стран, развивать собственную культуру и искусство и т. д. Этот образ жизни журнал называет цивилизацией.

По мнению «Айкапа», народы, не желающие расставаться с дикостью и пастушеством, в их числе и казахи, являются «рабами и рабочим скотом» цивилизованных людей. Казахи смогут себя считать настоящими хозяевами земли лишь тогда, когда они ее обработают, вложат в нее труд и капитал. Ведь, согласно автору, сам господь говорил: «Владельцами земли являются лишь те из моих рабов, которые возделывают ее»[1]. В статье подчеркивается, что при данных обстоятельствах перед казахами стоит дилемма: либо идти по пути цивилизации, либо погибнуть, так как «потеряв земли, воды, богатства, они должны исчезнуть с лица земли». Автор обращается к соотечественникам с призывом «действовать по требованию эпохи». Это веление времени.

Аргументация автора, конечно, не имеет ничего общего с материалистическим объяснением исторического развития. В статье нетрудно заметить смесь стихийно складывавшихся воззрений на социальную жизнь казахов и рациональных элементов буржуазных общественно-экономических учений. Вместе с тем нельзя не отдать должного деятельности прогрессивно настроенных казахских интеллигентов, которые ратовали за решительную ломку старого уклада жизни.

Айкаповцы неустанно говорили о том, что обеспечение коренного населения земельными угодьями должно осуществляться на равных условиях с русскими. Демократический характер этого требования очевиден. Царизм отнюдь не стремился принудить казахов к оседанию и направить их по пути общественного прогресса. Царские власти имели в виду, что феодалы, владеющие большими поголовьями скота, не пожелают перейти к оседлости и довольствоваться отведенными им земельными угодьями по строго установленной норме, будут продолжать кочевой образ жизни. Трудовой же народ без согласия степных богачей не сможет осесть самостоятельно. Делая на это главную ставку, царизм рассчитывал отобрать в «законном порядке» все плодородные и пригодные для земледелия массивы и бес-

[1] «Айкап», 1912, № 3—4, стр. 77.

препятственно осуществить задуманный план создания русской деревенской буржуазии в казахской степи.

Националисты из редакции газеты «Қазах» и их единомышленники, отвергая злободневные предложения журнала «Айкап» по земельному вопросу и всячески поддерживая баев-феодалов, фактически содействовали осуществлению столыпинской аграрной программы в Казахстане. Они обвиняли «Айкап» в том, что его стремление к аграрной реформе якобы поддерживается правительством. «Қазах» и «Айкап» заняли, таким образом, противоположные позиции в подходе к решению аграрной проблемы, и между двумя печатными органами развернулась дискуссия.

Журнал «Айкап» обращал внимание на то, что газета «Қазах», выражая волю феодалов, в угоду их эгоистическим интересам тормозит дело прогрессивного развития казахского общества. «При получении земель по переселенческой норме,— писал «Айкап»,— прекратятся действия степного положения, все перейдут в крестьянское положение. Когда перестанет действовать степное положение, те господа, которые управляют обществом, занимая административные должности, будут лишены власти, счастья и доходов. Крупные баи-скотовладельцы потеряют возможность бесплатно пользоваться землями бедняков, они окажутся в равном положении в эксплуатации земель. Именно поэтому они не поддерживают строительства поселков. Призывы газеты «Қазах» «Не строить поселки»— нравятся или не нравятся трудящимся казахам — не будем говорить, они нравятся управителям и баям лучше всякого сливочного масла. Газета «Қазах» своими призывами помогает этим волкам, агитирующим трудящихся и даже принуждающим отказаться от строительства поселков, служит большим козырем в их руках»[1].

Как видим, приведенные строки недвусмысленно разоблачают консерватизм газеты «Қазах» по аграрному вопросу.

Айкаповцы непосредственно обращались к казахскому населению, вели агитацию за переустройство хозяйства на новой основе. Эта агитация была не безрезультатна. Отдельные казахские аулы Уральской области, а также южных и северных уездов Казахстана, выражая желание перейти на оседлость, стали направлять своих представителей в землеустроительные и переселенческие учреждения

[1] «Айкап», 1914, № 2.

с целью выделения им необходимых земельных угодий. Например, в январе 1912 г. в Чимкенте состоялось совещание представителей от 40 волостей южных уездов, которое приняло решение: «На землях, оставленных нам предками, хотим построить поселки, оставив прежний полукочевой и полуоседлый образ жизни; хотим, чтобы сначала отмерили нам земельные участки, а оставшиеся передали в распоряжение переселенцев»[1].

Аналогичные явления наблюдались в Петропавловском, Кустанайском и других уездах края. При этом сообщалось об установлении здоровых взаимоотношений между аулами, перешедшими к оседлости, что особенно проявилось на «выборах» волостных управителей, обычно сопровождавшихся борьбой различных группировок. «Айкап» писал, что «судя по этому, можно радоваться. Ликвидируются межпартийные распри — это большое зло, которое в течение сорока лет скрутило нам голову, истощило наши средства, умножило вражду, споры, скандалы, насилия и воровство, испортило нервы, отвлекло нас от полезных дел»[2].

Последствия оседания свидетельствуют о том, что оно в корне подрывало патриархальные связи местных жителей, группировавшихся при кочевом образе жизни по родовым признакам. Получение земельных наделов и постоянное местожительство окончательно узаконивали территориальный принцип размещения хозяйств и устраняли причины образования всякого рода группировок, возникших на почве родовых связей.

В условиях, когда лишь отдельные казахские аулы переходили к оседлости, да и те еще по-настоящему не занялись земледелием, когда феодально-байские элементы проводили агитацию среди населения и прибегали даже к насильственным мерам, чтобы не допустить оседания, журнал «Айкап» в своих выступлениях по аграрной проблеме, надо полагать, не смог поставить вопрос, в чьем владении должна быть земля — в общинном или частном. Но судя по тому, что земельные наделы, закрепленные юридически за отдельными аулами, считались общими, они должны были обрабатываться всеми семьями аула. Можно предположить, что при такой системе через несколько лет могли получить наибольшие выгоды зажиточные семейства. Это привело бы к более быстрой классовой дифференциации осевшего насе-

[1] «Айкап», 1912, № 2.
[2] Там же.

ления, т. е. к росту кулачества и бедноты. Тогда столыпинская политика насаждения кулачества нашла бы свое практическое воплощение и в казахских аулах. Но, к счастью, история пошла по другому пути. Октябрьская революция открыла новые перспективы развития казахского народа.

Айкаповцы исходили из сложившихся социально-политических условий и в соответствии с ними планировали жизнь своих соотечественников. Они ясно сознавали, что дальнейшее сохранение кочевого образа жизни обрекало народ на постепенное вымирание. И журнал делал все, чтобы убедить казахов в необходимости покончить с кочеванием, перейти к новой форме хозяйственной деятельности. В связи с этим журнал уделял особое внимание вопросам культуры земледелия, писал о его преимуществах, надежности и прогрессивности по сравнению с экстенсивным скотоводством.

В ряде статей «Айкап» писал, что именно земля является источником богатства, только она и есть «клад золота», только земледелие дает людям более надежное благополучие. Однако этого не желают понять казахские скотоводы. «Подумайте поглубже,— писал журнал,— человек, имеющий, допустим, 50 голов скота, может лишиться всех их при появлении эпизоотии. При неблагоприятной зиме, несмотря на затраты хозяина на покупку сена, истощенный скот погибает, а его мясо не ест даже собака. Совсем другое дело занятие посевом. Сколько бы ни собирали зерна, если хранить его в кладовой, то можно его потреблять понемногу, а излишки можно продать. Это была бы неплохая жизнь. Если это так, то почему мы не должны считать землю кладовой золота»[1].

Земледелие и оседлость — неразрывны. «В какой степени ребенок привязан к матери, в такой же степени привязан земледелец к обрабатываемой земле. Как несчастен ребенок, брошенный матерью, так несчастен и земледелец, лишенный земли»[2]. Любое богатство, кроме земли, временно, преходяще, оно расходуется. Земля же — неисчерпаемое богатство, вечно кормящее людей. Поэтому народ, не обрабатывающий землю, должен рано или поздно исчезнуть. Следовательно, если казахский народ желает и дальше существовать, то он должен иметь свою землю-кормилицу. Далее «Айкап» выдвинул важное положе-

[1] «Айкап», 1914, № 11.
[2] Там же, 1913, № 15.

ние, вновь подтверждающее демократический характер его выступлений по земельной проблеме. Согласно этому положению, «действенная, втуне лежащая земля» считается никому не принадлежащей, является в одинаковой степени для всех даром природы. «Земля принадлежит тому, кто ее обрабатывает»[1].

Однако в идеализации земледельческого хозяйства «Айкап» доходит до фетишизации возделываемой земли. В одной из редакционных статей, например, писалось: «Если высшим творением бога из всех живых существ является человек, то бог создал человека не из золота и серебра, а из земли, которая является условием существования человека и общества. Да и золото появилось благодаря энергии земли. То, что дает энергию душе, счастье жизни, то, подобно скакуну, спасает от усталости, или как пища утоляет голод, это — земля! Земля! Земля!»[2]. Стремясь пробудить у кочевников тягу к земледелию, «Айкап» пытался возбудить в них чувство поклонения земле.

На страницах журнала печатались интересные и содержательные статьи по вопросам ведения оседлого хозяйства; они советовали учиться у русских крестьян умению получать наибольшее количество продукции от земледелия, призывали казахов постигать секреты обработки земли, не сторониться знающих это дело. «Эту профессию хорошо знает тот народ, который давным-давно ею занимается... в этой области образцом служат русские мужики»[3],— писал «Айкап». Таким образом, журнал, призывая казахское население к оседанию и строительству поселков, пропагандировал земледелие, показывал его значение в общественной жизни.

Но при этом «Айкап» вовсе не пренебрегал и скотоводческим хозяйством. Переход к оседлости для него означал не отказ, а совершенствование скотоводства на новой основе. При наличии огромных пастбищных угодий эта отрасль хозяйства не только жизненно важна для казахского народа, но и имеет прямо-таки «государственное значение». Например, М. Сералин считал необходимым вести это хозяйство дифференцированно, сообразно с природно-климатическими условиями различных районов Казахстана. По его мнению, в западной части края (Мангыш-

[1] «Айкап», 1914, № 8 (ст. «О хозяйстве»).
[2] Там же, 1913, № 18.
[3] Там же, 1914, № 8.

лак) можно успешно заниматься овцеводством, вдоль рек Тургая и Урала выгодно развивать коневодство. В районах, расположенных по соседству с русскими городами и поселками, целесообразно иметь молочное скотоводство[1].

Главную задачу местного населения в области животноводства журнал видел не в том, чтобы только увеличивать поголовье скота, как это было прежде при наличии неограниченных пастбищных угодий, а в улучшении его породности и повышении его продуктивности. Хозяин должен поставить перед собой цель — получить определенное количество животноводческих продуктов (мяса, молока, шерсти) и заранее подсчитать ожидаемый доход в денежном выражении. Журнал обращал внимание на ценный опыт животноводческих хозяйств в европейских странах, особенно в Англии. Вот что писалось в одной из статей: «Нам известно, что в Англии немного скота, но меньшее число скота у англичан стоит большего числа нашего скота»[2]. Автор объясняет это тем, что англичане содержат скот только высококачественных пород и обеспечивают за ним хороший уход, чего нет у казахских скотоводов. Однако рациональное ведение скотоводческого хозяйства возможно, по глубокому убеждению «Айкапа», лишь тогда, когда будет покончено с экстенсивным животноводством, когда оно перестанет зависеть от стихийных сил.

Таким образом, как в земледелии, так и в животноводстве «Айкап» пропагандировал идеи дифференцированного и интенсивного ведения хозяйства с учетом положительного опыта других народов и стран. Но все это с социально-экономической точки зрения, подчеркиваем, означало не что иное, как расчистку дороги для быстрого развития капитализма в Казахстане. «Айкап» выражал интересы и стремления зарождавшейся местной буржуазии, которые пока до поры до времени служили общенациональным интересам. При всей классовой ограниченности хозяйственный строй, за который выступал «Айкап», подорвал бы устои казахского феодализма и способствовал бы ускорению процесса взаимного сближения казахских шаруа и русских крестьян, приобщению казахов к хозяйственно-экономическим достижениям русского народа.

Именно поэтому против аграрного плана «Айкапа» выступали баи-феодалы, заинтересованные в кочевании. Они

---

[1] См.: *М. Сералин.* Беседа о земле. «Айкап», 1913, № 17.

[2] «Забота о нашем будущем». «Айкап», 1913, № 3—4.

решительно возражали против оседания кочевников-бедняков и ведения ими самостоятельного хозяйства, ибо понимали, что это лишит их даровых работников, подорвет их хозяйство. Патриархально-родовые институты продолжали служить удобной ширмой для прикрытия экономической зависимости и эксплуатации. Крупные баи-скотовладельцы даже слышать не желали о созыве всеказахского съезда для обсуждения насущных проблем жизни казахов и, в частности, аграрной проблемы.

Между тем предложение созвать такой съезд внес М. Сералин весной 1913 г. в редакционной статье журнала «Айкап» (№ 4—5). Он мотивировал это тем, что казахский народ стоит перед выбором: кочевать и тем самым обречь себя на гибель или оседать и пойти по пути прогресса. Проблема заслуживала того, чтобы обсудить ее на съезде, который мог бы от имени народа передать соответствующие рекомендации правительству. А чтобы воля народа была учтена, М. Сералин предлагал созвать сначала уездные съезды, затем — областные, а потом уже — всеказахский съезд. Однако, когда вопрос о его созыве был поставлен перед Тургайским военным губернатором, последний заявил: «Что выгодно: кочевание или оседлость — должен решать глава каждой семьи. Богачам выгоден кочевой образ потому, что они могут пасти скот на общественной земле. Беднякам выгодно оседание потому, что, получив 15 десятин земли на каждого человека мужского пола, избавятся от жестокости богачей»[1]. Поскольку губернатор считал переход к оседлости сугубо семейным делом отдельных казахов, он предупредил о бесполезности дальнейших попыток положительно разрешить вопрос о созыве съезда в высших инстанциях.

Таким образом, когда дело дошло до того, как конкретно обсудить проблему оседания в общенациональном масштабе, колониальная администрация выступила на стороне феодалов-скотовладельцев, противников оседания. Лицемерная политика царизма и действия консервативного байства, от имени которого выступала газета «Қазах», в сущности совпали. Они совместно выступили против жизненных интересов казахского народа. Но ни колониальным планам царизма, ни корыстным желаниям казахских феодалов не суждено было сбыться. Октябрьская социалистическая революция сорвала реакционные планы царизма

[1] «Айкап», 1913, № 21.

и открыла казахскому народу путь к возрождению и расцвету.

Анализируя позиции «Айкапа» по аграрному вопросу, следует отметить еще один интересный факт. В журнале сотрудничал социал-демократ С. Ужгин. В статье «Мелкие кредиты» он писал о бесполезности рассчитывать беднякам на помощь баев, о пользе создания мелкокредитных обществ в виде крестьянских банков, советовал маломощным хозяйствам организоваться в «мелкое товарищество», которое помогло бы им избавиться от байских засилий. Такое «товарищество» содействовало бы открытию кооперативов для торговли промышленными товарами по сходной цене и обеспечения бедняков семенами и сельскохозяйственным инвентарем. В заключение С. Ужгин призывал: «Еще раз повторяю, казахи должны бороться с эксплуататорами, высасывающими их последние соки и кровь. В этой борьбе, по моему мнению, самый кратчайший путь — побольше открывать мелкокредитных обществ»[1].

Конечно, мелкокредитные общества не могли быть «кратчайшим путем» освобождения от классовой эксплуатации. В лучшем случае они только облегчали участь бедняков. Но примечательно здесь то, что редакция журнала в примечании к статье советовала читателям «обратить самое серьезное внимание на написанные выше слова господина Ужгина», т. е. на организацию кооперацией. Подчеркнув трудность подобных начинаний в казахской степи, журнал предлагал образованным людям возглавить это дело.

Итак, в рассматриваемый период прослеживаются две линии в аграрном вопросе. В России Столыпин и его единомышленники, всячески оберегая интересы помещиков, оставляли в неприкосновенности их латифундии. Аналогичную линию проводила в Казахстане по отношению к крупным скотовладельцам газета «Казах», ее лидеры националисты Байтурсунов, Букейханов, Дулатов и др.

Аграрные же лозунги сторонников «Айкапа» по содержанию и социальным последствиям примыкали к линии демократического разрешения аграрной проблемы в России. Айкаповцы предлагали равномерно наделить землей местных жителей в зависимости от количества душ, не допуская привилегий ни баям-феодалам, ни русским поселенцам. Такие требования в целом совпадали с аграрными требованиями левых партий в России, которые, как отмечал

[1] «Айкап», 1911, № 2.

В. И. Ленин, «несмотря на многочисленные колебания и шатания», проводили «совершенно ясную линию защиты интересов крестьянства против помещиков»[1]. Но при этом В. И. Ленин подчеркивал принципиальное отличие большевистской аграрной программы от программ мелкобуржуазных партий.

Анализ выступлений журнала «Айкап» по аграрным вопросам дает нам основание утверждать, что он защищал интересы тех казахских шаруа, которые были заинтересованы в получении земельных наделов и освобождении от феодально-байской кабалы. Тем самым журнал выступал в лагере социальных сил России, отстаивавших в целом буржуазно-демократическую линию аграрной программы.

Поэтому несостоятельны, на наш взгляд, имеющиеся утверждения о том, что газеты и журналы, издававшиеся до революции, различались «не по принципиальным идейным вопросам»[2]. Как видим, между «Айкапом» и «Казахом» были принципиальные различия по такой коренной проблеме дореволюционного Казахстана, как аграрная. Анализ показал, что бездоказательно и такое утверждение, будто этот вопрос не был «ведущим и определяющим в позициях издателей журнала и газеты», что он «становится таковым после февральской революции»[3].

* * *

Хотя центральной темой выступлений «Айкапа» являлся аграрный вопрос, его деятельность была разносторонней, затрагивавшей самые различные аспекты общественно-политической жизни. Одна из заслуг журнала состоит во всесторонней и меткой критике произвола и насилия административно-выборной системы и судопроизводства. Это не случайно. Именно в деятельности волостных управителей, биев, старшин в наиболее яркой и концентрированной форме выражались порочные явления патриархально-феодальных отношений. Сущность их заключалась в том, что «туземный» аппарат колониальной администрации не только оберегал более изощренными средствами экономические привилегии казахского байства, помогал ему в эксплуатации трудящихся масс, но и был в его руках орудием прямо-

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 16, стр. 222.

[2] *С. З. Зиманов.* В. И. Ленин и советская национальная государственность в Казахстане, стр. 46.

[3] Там же, стр. 48.

го ограбления народа и наживы путем внеэкономического принуждения.

В этом вопросе журнал «Айкап» продолжил традиции просветителей. Вместе с тем на его страницах нашла еще более критическое освещение деятельность управителей, старшин, биев, сделаны попытки вскрыть причины и указать пути их устранения. Так называемая система «выборов» волостных управителей и других должностных лиц, писал М. Сералин, стала источником «наших пороков. Казахи тратили десятилетиями и продолжают тратить на эти «выборы» свой ум, искусство, усердие, силы и богатство... Будучи занятыми по горло «делами» партийной групповщины, мы не имели времени думать о настоящих наших нуждах»[1].

«Айкап» гневно обрушивался на виновников общественной анархии в степи и показывал, какое пагубное влияние оказывает она на моральное состояние людей. Чтобы помочь «своим» в групповой «борьбе, люди стали давать перед судом лживые присяги». При таком положении, писал Сералин, слово «справедливость» заменено понятиями «однопартиец», «сочувствующий», «содействующий». Межпартийная борьба нравственно опустошила людей, сделала их подлыми, коварными, бесчестными, профессиональными клеветниками. Воровство, прямые подкупы, открытые взяточничества стали постоянными спутниками степных управителей[2].

Эти заявления журнала не были голословными. Например, в Баян-Ауле один крупный скотовладелец для избрания собственной персоны в волостные управители истратил 30 тысяч рублей на подкупы. Вместе с тем этот «щедрый» господин отказался подписаться на журнал[3]. Другой кандидат в управители сам сообщил, как его подкупали, уговаривали снять свою кандидатуру, чтобы открыть дорогу сопернику[4]. Заняв грязными способами административные должности, управители вершили произвол, беззакония в отношении побежденных, чтобы возместить убытки и поживиться.

Поднимая вопрос о цели и назначении выборов, о действиях управителей, «Айкап» стремился разоблачить неблаговидные поступки представителей феодально-байской верхушки, призывал соотечественников перестать быть

[1] «Айкап», 1914, № 2.
[2] Там же, 1913, № 1.
[3] Там же, 1912, № 5.
[4] Там же, 1913, № 1.

игрушками в руках нечестных элементов, по-настоящему использовать право выбора. «Цель выборов, чтобы народ избрал полезных людей и чтобы, благодаря им, народ жил вольно, мирно... Избиратели должны знать значение таких выборов. Их обязанность — глубже думать, прежде чем выбирать, всесторонне взвешивать»[1]. В данном вопросе «Айкап» не выходит за рамки чистого просветительства. Выступавшие на его страницах прогрессивные казахские деятели не смогли, однако, показать классовой сущности административно-выборной системы, они рассматривали выборное начало абстрактно, вне связи с господствовавшими социально-экономическими отношениями.

«Айкап» делал попытки более глубоко объяснить причины межродовой борьбы в казахских аулах. Он усматривал их не только в нравах степных богачей и невежестве масс, но и в сущности колониальной политики царизма, который придумал институты управителей и старшин для искусственного подогревания вражды и раздоров в среде казахского населения.

Вместе с тем, по мнению «Айкапа», раздоры среди казахов порождены особенностями внутренней жизни. Причины их коренятся в политической организации, т. е. в образовании трех жузов, раздробленности казахских земель, в стремлении каждого султана объявить себя ханом; в экономической жизни, т. е. в борьбе различных родов и разноплеменных объединений за пастбища, из-за сужения их пространств на душу населения по мере его численного роста. Они порождены также сильным влиянием в степи патриархально-родовых обычаев, обособляющих людей и создающих психологическую атмосферу отчуждения одного рода от другого. Правильно назвав эти причины трагедии народа, айкаповцы вместе с тем не вскрыли главного — классовых корней социальной несправедливости, т. е. журнал остался в рамках широко распространенных в то время в России буржуазных социологических воззрений. Подняв вопрос о колониальной политике самодержавия, авторы «Айкапа» не показали, интересы каких общественных классов она выражает. В силу исторической ограниченности, деятели журнала не уяснили той истины, что настоящими виновниками национальной неприязни были эксплуататорские классы, которые всячески поддерживали и разжигали шовинистические и националистические стра-

[1] «Айкап», 1913, № 11—12 (ст. «Сущность выборов у казахов»).

сти. Критика айкаповцами политики царизма в Казахстане была направлена лишь на уменьшение ее разрушительных действий.

* * *

Противоречивость социально-политических воззрений авторов «Айкапа» еще отчетливее проявляется в их выступлениях о судоустройстве. С одной стороны, они остро критиковали порочность суда биев, а с другой — предложенные ими проекты судебной реформы были не эффективны и отсталы. Статья «Тяжба у казахов. Суд и судебное решение», разоблачая произвол биев, справедливо отмечает: «Законоположения о биях дали казахским биям много воли и свободы. Неограниченная, неопределенная власть казахских биев приносила казахам вместо пользы зло. Закон позволяет казахским биям совершать и справедливость, и жестокость по своему усмотрению... Судит не бий, а тот, кто больше дает ему скота. Законоположения, по существу, биям предписывают: обрадуй богача, огорчай бедняка, сделай белое черным, а черное белым. Они требуют от бия, чтобы он чернил своих противников, если они даже честны; оправдывал друзей, если они даже виновны»[1].

В статье подчеркивается, что бии плохо знали не только правила и принципы судопроизводства, записанные во «Временном положении», но и так называемые народные обычаи, на которые они опирались в судебной практике, но которые толковали совершенно произвольно, подгоняя их под свои судебные решения. Если же эти решения не согласовывались с обычаями, то придумывались нужные биям обычаи, которые и не существовали в практике народа. Все авторы сходились на том, что суд биев потерял доверие масс, что он неприемлем для казахской степи, но вот как поступить с этим судом — единого мнения не было. Одни выступали за его упразднение и за новый справедливый кодекс, другие — за сохранение, но с некоторыми реформами. В целом же авторы «Айкапа» оказались неспособными выдвинуть что-либо рациональное. Сознавая, что в тогдашних условиях невозможно создать действительно прогрессивный аппарат судопроизводства, они предлагали сохранить архаический институт биев, но видоизменить его новыми юридическими нормами. Юридические законы, по мнению большинства авторов журнала, должны представлять собой сплав казахского обычного права, шариата и

[1] «Айкап», 1914, № 7.

русских законоположений. Для этого журнал предлагал собрать и изучить правила и обычаи казахов, «после коллективного обсуждения принять у них удобные, а неудобные отбросить, пробелы восполнить шариатом и законами... Если бы бии опирались на них при разборе дел и вынесении приговора, они бы не допускали произвола»[1].

Выступая против сторонников консервативно-буржуазного течения по коренным проблемам социальной жизни, «Айкап» в вопросах судопроизводства допустил явную уступку своим оппонентам из газеты «Қазах», сделал даже шаг назад от своих прогрессивных позиций. Эта непоследовательность айкаповцев усугубилась в 1914 г. в результате их присоединения к решению мусульманского съезда в Петербурге о замене обычного права казахов полностью шариатом.

Критикуя утопические планы народников, В. И. Ленин в книге «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» писал: «Хорошее «брать» отовсюду — и дело в шляпе! От средневековых форм «взять» принадлежность средств производства работнику, а от новых (т. е. капиталистических) форм «взять» свободу, равенство, просвещение, культуру... Философ этот чисто метафизически смотрит на общественные отношения, как на простой механический агрегат тех или других институтов, простое механическое сцепление тех или других явлений»[2].

Подобными эклектиками в вопросах судоустройства оказались и айкаповцы. Казахское обычное право, в сущности, юридически выражало патриархально-феодальные отношения, шариат — восточный феодализм, законоположения царизма — особенности социальных отношений в России. Ясно, что юридические нормы, составленные из таких «лоскутьев», не могли удовлетворить потребности развивающихся в казахском ауле капиталистических отношений, которым объективно служили своей деятельностью айкаповцы.

Большое место в журнале занимали вопросы семейно-брачных отношений. Они волновали многих представителей общественно-философской мысли Казахстана до, в период и после «Айкапа». Однако эта проблема в начале XX века, в эпоху бурного социально-экономического и культурного развития человечества, в условиях Казахстана приобрела особую остроту. Брачные скандалы, конфликты из-за калы-

[1] «Айкап», 1914, № 7.

[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 190—191.

ма, аменгерство, кражи девушек и т. п. принимали подчас угрожающие размеры.

«Айкап» поднял эту проблему не только в плане свободы личности, свободы любви и уважения чувств и достоинств человека, а рассматривал ее в свете перспективы роста и существования самого народа. В статье «Брак у казахских тюрков» журнал писал: «По нашему мнению в настоящее время у казахов женщин рождается меньше, а умирает больше. Если меньшая рождаемость женщин зависит от бога, то их большая смертность — от неудобств нашей жизни. Вся тяжелая работа возложена на женщину, внимание ее воспитанию не уделяется. Люди не понимают, как вредно отдавать замуж в несовершеннолетнем возрасте. Если мы не изменим такого образа жизни, то окажемся перед лицом угрозы уменьшения и исчезновения наших будущих потомков»[1].

«Айкап» с тревогой писал, что в обществе все больше и больше становится мужчин-холостяков в возрасте 30—40 лет, в то время как незамужних девушек почти нет. На одну девушку, выдаваемую замуж, приходится 5—6 кандидатов в женихи. В качестве примера растущей диспропорции журнал ссылался на такое явление в казахском обществе: «На одну вдову приходится 10—15 претендентов»[2], подавляющее большинство которых составляют пожилые бессемейные мужчины. При огромном спросе на женщин, отмечал журнал, размеры калыма возрастают.

Варварский обычай продажи женщин и увеличение размеров калыма порождали среди казахов многие чрезвычайно омерзительные явления. «Айкап» сообщал о случае, когда джигит после смерти отца претендовал на мачеху, мотивируя это тем, что «отец отдал за нее скот, а скот не должен пропадать зря».

В журнале приводились многочисленные примеры трагических случаев из-за неурядиц в семейно-брачных отношениях. Организовывал журнал и выступления женщин. Их статьи, полные возмущения невежеством, царившим в аулах, жестокими поступками отцов, продающих дочерей еще в колыбели, вызывали горячие отклики из разных уголков Казахстана. «Айкап» призывал женщин и девушек активно сопротивляться насилию, защищать свою честь и свободу, стоять твердо за человеческие права. Он подчеркивал их полное право быть равной с мужчиной, право

[1] «Айкап», 1914, № 6.
[2] Там же.

учиться в школах, получать соответствующее образование. Поскольку на долю женщин падает не только домашнее хозяйство, но и воспитание детей, женское образование должно быть в центре внимания общества. От того, какое воспитание дает своим детям мать, в большой мере зависит формирование характера молодых людей, их будущее. «...Женщина — половина человечества, она — мать всех народов, она — воспитательница их. Воспитанная мать может вырастить благонравных детей»[1]. Для обучения и воспитания казашек «Айкап» выдвигал предложение об открытии специальных женских учебных заведений по подготовке учительских кадров.

Идея «Айкапа» о предоставлении свободы женщине, о повышении ее роли в общественной жизни, в воспитании подрастающего поколения выражала думы, стремление прогрессивной интеллигенции и всего трудового народа. Однако и в этом вопросе журнал не был последователен. Причиной пороков в семейно-брачных отношениях он считал обычное право и опять же предлагал заменить его шариатом. Авторы журнала явно шли на поводу лидеров российских мусульман, считавших шариат чуть ли не единственным правовым источником справедливости.

Но, пожалуй, более всего слабые стороны деятельности журнала, в частности, его религиозно-идеалистические позиции выявились во взглядах на проблемы просвещения, науки и религии.

Культурно-просветительные планы айкаповцев были неотъемлемы от их ведущей социально-экономической линии — идеи осуществления в Казахстане аграрных преобразований, оседания, строительства поселков, совершенствования форм хозяйственной деятельности казахов. Эти преобразования, по мнению авторов журнала, должны были служить основой культурно-просветительных мероприятий в крае.

В каждом номере журнал уделял внимание вопросам народного образования, необходимости борьбы с невежеством. Однако не все айкаповцы в одинаковой степени понимали значение данных проблем. Наряду с авторами, отстаивавшими прогрессивные традиции просветителей, были и консервативно настроенные лица, стремившиеся распространить в народе религиозный фанатизм, идеи панисламизма и пантюркизма. Но в целом журнал продолжал развивать просветительские идеи предшественников. Так, первый

[1] «Айкап», 1911, № 12 («Тоска двух девушек»).

номер открывался заявлением о готовности выполнить завещания И. Алтынсарина, оставленные им молодому поколению, его призывы брать пример с образованных народов, учиться, приобретать знания.

Журнал неоднократно ссылался и на авторитет Абая, называя его «казахским философом»[1]. Не отрицал «Айкап» и прогрессивности присоединения Казахстана к России. Он приветствовал, в частности, обучение известной части казахской молодежи в русских школах, приобретение ею светских знаний. Однако журнал жаловался на то, что в этих школах учились «потомки белой кости, ханов»[2], которые находились на службе у правительства, добивались «чинов», «заботились лишь о личных интересах».

Чтобы образованные молодые люди служили своему народу, по мнению журнала, надо их с детства воспитывать в патриотическом духе, прививать чувство любви к своей нации. Для этого необходимо обучать детей родному языку, родной литературе, знакомить с жизнью, бытом и обычаями своего народа. «Айкап» признавал полезным обучение в русских школах и считал обязательным преподавание предметов в аульных школах на казахском языке с использованием при этом арабского шрифта, поскольку у казахов не было собственного. «Айкап» стоял за преподавание в казахских школах основ мусульманства, мотивируя это тем, чтобы дети казахов, обучаясь потом в русских школах, не приняли христианской веры, не забыли о своем народе и не чуждались его.

Религиозная отчужденность довлела над умами айкаповцев. Стоя на позициях буржуазного развития казахского аула, они не могли не понимать значения русского образования, но как приверженцы ислама не могли отказаться и от так называемого мусульманского образования. Здесь несомненно влияние на айкаповцев усилившегося после революции 1905—1907 гг. движения мусульман, которое охватило в известной мере и казахские аулы. Оно было реакцией на русификаторскую политику царизма и активизацию деятельности православно-христианских миссионеров на национальных окраинах. Однако при всех заблуждениях и ошибках во взглядах на просвещение признание «Айкапом» необходимости русского образования для казахской молодежи было положительным явлением.

По поводу организации школ мнения были разные. Одни

[1] «Айкап», 1915, № 7 (ст. «Наше будущее»).
[2] Там же, 1913, № 7.

советовали содержать школы и учителей за счет религиозных податей, другие полагали, что эту задачу может взять на себя аул. Особое внимание обращалось на подбор и подготовку учителей. Журнал писал, что настоящим учителем может стать лишь тот, «кто имеет достаточные знания для обучения детей, любящий их, умный, шустрый, с хорошими нравами, внимательный к народу, обладающий искусством преподавания, умеющий ясно и понятно объяснять уроки». Пока «не будет учителей, способных дать правильное воспитание и умеющих завоевать симпатию народа, не может быть речи о науке и культуре»[1].

В статьях, посвященных вопросам образования, рассказывалось о различных профессиях, отраслях знаний, о их значении в тех или иных сферах общественной жизни. Авторы исходили при этом из необходимости связи знаний с конкретной деятельностью людей. Много внимания уделялось труду, без которого немыслимо существование человека.

В статье «Какой труд самый тяжелый?»[2] выделяются три вида труда: конкретный, неконкретный и труд, сочетающий оба эти вида. Конкретным автор называет труд физический, осязаемый; неконкретным — умственный, а к труду, сочетающему оба вида деятельности, он относит управление и воспитание, причем считает их самой трудной войной, войной бесшумной, невидимой, бескровной, войной против самого страшного врага человечества — невежества. Оружие в ней — мудрое воспитание. И человек, посвятивший себя благородному делу воспитания людей, получает огромное удовлетворение от прекрасных плодов своего труда.

Заметим, что воспитание как таковое не есть синтез физического и умственного труда, а представляет собой разновидность последнего. Здесь мы также имеем дело с известной идеализацией воспитательной деятельности, что было вызвано острой потребностью в ней. Автор делает важный вывод о том, что труд — необходимая потребность организма, что бездействие противно природе человека. «Всякие существа, вступая в мир, что-то делают и к чему-то стремятся... в бездействии они обречены на гибель». Человек даже в состоянии тишины «зрением или слухом ощущает что-нибудь; получив ощущение, мозг включается в работу. Или же он воспроизводит проделанное в прошлом или вводит человека в океан мечты»[3].

[1] «Айкап», 1912, № 10.
[2] Там же, 1915, № 12.
[3] Там же.

Ценна мысль и о том, что умственный труд не отрывается, не обособляется от физического. Согласно автору, первый призван «привести в определенную систему физический труд, найти правила, облегчающие его... Это более трудная работа, чем физический труд»[1].

«Айкап» подчеркивал огромное значение в общественной жизни политехнического образования, коммерческого дела, ветеринарных наук, медицинских знаний, военных наук и т. д. Эти отрасли знаний рассматриваются как «важнейшие средства борьбы за существование». Чтобы не оказаться навеки рабами «образованных народов», казахи должны энергично взяться за изучение естественных наук, за усвоение технических достижений других стран[2]. Журнал, как видим, уделял серьезное внимание изучению прикладных наук, призванных оказать могучее содействие развитию экономики, производительных сил общества. Однако эти идеи не выходили за рамки добрых пожеланий, так как они не увязывались с коренными социально-экономическими преобразованиями.

В журнале много писалось о родном языке и родной литературе. Все авторы высказывали единодушное мнение о том, что без языка ни один народ не может существовать как нация. Это верно. Но они, разумеется, были далеки от понимания того, что ключ к консолидации нации лежит главным образом через экономическую общность людей. Как идеологи нарождавшейся национальной буржуазии, айкаповцы чрезмерно идеализировали родной язык и родную литературу, считая их чуть ли не единственной жизненной основой существования народа. «Тело без души не может существовать, сгниет и растворится в земле,— писали они,— точно так же народ без языка и литературы не может существовать». Тот или иной народ или нация, имея язык, должен иметь и литературу. «Народ, не имеющий литературы, уподобляется ребенку, только что начинающему говорить. Ребенок не сможет объяснить другим собственных чувств радости и печали. Точно так же нация, не имеющая литературы, не сможет объяснить самой себе постигшее ее горе, несчастье или радость, счастье[3].

В этих строках выражено в какой-то степени недовольство журнала колониальной политикой.

[1] «Айкап», 1915, № 12.

[2] Там же, 1913, № 9 (Ст. «Мы должны готовиться к борьбе за существование»).

[3] Там же, № 19 (Ст. «Нужно беречь язык и литературу»).

В то же время «Айкап» правильно подчеркивал большую роль языка в сближении народов, но обращал внимание и на процесс «ассимиляции», когда народ, стоящий на более высоком уровне экономического и культурного развития, поглощает менее развитый. Однако в идеализации родного языка айкаповцы доходят до того, что его богатство объявляют единственным мерилом, определяющим культурный уровень народа. Располагая большим количеством слов, представители того или иного народа имеют возможность свободно выражать мысли, чем и определяется якобы их просвещенность. Ясность, доступность языка зависят, согласно журналу, от того, в какой степени язык упорядочен и отшлифован, как проявлена о нем забота.

«Айкап» считал, что казахи, ведя кочевой образ жизни и мало общаясь с другими народами, сберегли чистоту своего языка и самобытность культуры. Задача состоит теперь в том, чтобы для новой нарождающейся казахской культуры сохранить язык от засорения[1]. В связи с этим подвергалась критике издаваемая под грифом «на казахском языке» литература, лексический состав которой был засорен непонятными арабскими и персидскими словами. Журнал требовал очиститься от них и создать письменность с учетом особенностей казахской речи. Он предлагал учить детей родному языку с раннего детства, «иначе нация, не обучающая своих детей родному языку, не желающая воспитывать в них дух нации вместе с материнским молоком, окажется в роли мачехи»[2].

Национальная и классовая ограниченность айкаповцев особенно заметна в рассуждениях о «чистоте языка» и «национальном духе». Во-первых, мистический «национальный дух» существует лишь в воображении сторонников националистических воззрений. Во-вторых, абсолютной чистоты народного языка не было и быть не может. Формирование и развитие народа никогда не проходило без заимствования слов из языков других народов. Взаимообогащение — неизбежный общественно-исторический процесс. Приходится сожалеть, что айкаповцы не понимали этого. Но их заслуга в том, что острие своей критики они направляли против казахских мулл, писавших религиозно-проповеднические сочинения и засорявших язык иноязычными словами.

---

[1] «Айкап», 1912, № 11 (Ст. «Еще раз о языке»).
[2] Там же, 1913, № 19.

Большое внимание уделял «Айкап» истории и прежде всего истории казахского народа. В течение всего периода издания журнала, начиная с первых его номеров, в нем было опубликовано немало статей о происхождении казахов и трех жузов, о присоединении Казахстана к России, о взаимоотношениях между Россией и ханом Абулхаиром, о ликвидации казахского ханства и т. п. Печатались материалы по истории отдельных областей Казахстана, приводился список русских источников по этому вопросу. Если феодально-байские «историки» сочиняли шежре, состоявшие преимущественно из рассказов мифического и религиозного характера, то «Айкап» подошел к освещению истории казахского народа на основе научных фактов, достоверных сведений, приведенных в трудах русских исследователей. В виде статей печатались в казахском переводе их отдельные работы.

Исторические взгляды авторов «Айкапа» находились под влиянием господствовавших в России буржуазных воззрений. Его статьи носят в основном описательный характер, в них не вскрываются и не анализируются причины крупных событий в жизни народов. Они освещены с позиций буржуазного объективизма.

Среди статей историко-описательного содержания обращает на себя внимание серия выступлений Г. Мусы[1], в которых подробно рассматривается период после присоединения Казахстана к России. Подчеркивается его положительная роль в жизни казахов, установление относительного спокойствия, уменьшение беспорядков в степи. Вместе с тем констатируются факты недовольства населения колониальной политикой царских властей. Автор критически относится к антирусскому выступлению Кенесары и пишет: «Но спокойствие в среде казахов было нарушено выходцем из сибирских казахов Кенесары Касымовым. Ведя за собой поддерживающих его казахов, с 1830 года (время не точное. — *К. Б.*) он начал грабить русские поселения и русские торговые караваны. С 1842 года он стал во главе казахов, выступивших против правительства»[2].

Среди статей журнала, посвященных вопросам истории, были и другие содержательные выступления. Например, М. Сералин в статье «Нужна ли история казахам?» рассказывал о значении знания прошлого своего народа. Он ут-

[1] «Айкап», 1914, № 4, 6, 7, 8.
[2] Там же, № 7.

верждал, что изучение истории не является выражением простой любознательности, не ставит лишь познавательную цель, оно нужно для того, чтобы критически осмыслить современную жизнь и определить правильные пути в будущее. М. Сералин писал, что если групповщина, межпартийная борьба в казахских аулах — это «плод существования родовых делений казахов, то мы должны рассказать, по какой причине произошло родовое деление, какое зло оно принесло казахам, что такое в сущности «род», каков был образ жизни предков, что правильно сделано или что сделано ими ошибочно». Знание истории нужно казахам для того, «чтобы воспринимать то, что для нас было поучительно у предков, что было у них вредно — больше не повторять»[1]. М. Сералин предлагал отказаться от родовых делений и больше не придерживаться родовых понятий.

Такой же точки зрения относительно значения исторических знаний придерживается и Г. Муса. В статье «О казахах» он писал: «История есть наука, позволяющая нам знать о жизни народов в прошлом, о пережитых ими трудностях и тяжестях, о счастливых периодах их жизни», он считал, что знание истории исключительно полезно, оно помогает людям «найти правильный путь в будущее»[2]. Чтобы сделать свои доводы на этот счет более наглядными и убедительными, автор делает понятное казахским читателям сопоставление: «Человек, дремавший на коне, может не знать, что лошадь пошла по тропинке, ведущей к обрыву. Он может с конем упасть с обрыва в воду, покалечить коня и остаться пешим. Или же во время несчастья недруги могут подкараулить его, отобрать вещи и одежду и оставить на произвол судьбы. Человек, испытавший это несчастье, не будет больше дремать на коне, не пойдет больше по ложной дороге. Он постарается больше не повторять ошибки. Точно так же история, рассказывающая об уроках прошлого, помогает народам выбирать правильный путь борьбы за лучшее будущее»[3].

Глубина исследования истории той или иной страны, согласно автору, характеризует уровень культуры и просвещения народа. Чем больше просвещен народ, тем больше он знает свою историю. Народ невежественный, не знающий своей истории, «похож на слепого верблюда, блуждающего в потемках». Автор подчеркивал, что повторение прошлых

[1] «Айкап», 1912, № 7.
[2] Там же, 1913, № 13.
[3] Там же.

ошибок в современных условиях влечет за собой гораздо более тяжкие последствия, чем в прежние эпохи. Он призывает своих соотечественников покончить с беспечным образом жизни, издавать газеты и журналы, открывать школы, изучать науки и в особенности историю родного народа.

Айкаповцы умно и по-деловому ставили вопрос об изучении истории казахского народа, правильно советовали извлекать уроки из нее для борьбы с пороками настоящего. Но авторы журнала были далеки от научного материалистического понимания истории. Они не учитывали того, что верно определить перспективы исторического развития того или иного народа можно, лишь исходя из изучения конкретных условий жизни и выяснения насущных потребностей экономического развития общества. Знание прошлого казахского народа в лучшем случае могло в то время показать дальнейшую нетерпимость сохранения отживших общественных отношений, но не давало ответа на вопрос, куда и как идти, какими средствами бороться за достижение лучшего будущего. Конечно, при определенных условиях история отдельных народов может стать примером для других народов в их борьбе за социальный прогресс[1].

Слабость идейных позиций «Айкапа» составляли не только идеализм в понимании истории, но и чрезмерное увлечение религией. При освещении любого вопроса социально-политической и экономической жизни, они не забывали о ней, полагая, что и оседание, и строительство поселков, и открытие школ помогут утверждению мусульманской веры. В ней авторы журнала усматривали чуть ли не единственный признак сохранения казахов как народа. Небезынтересно отметить, что айкаповцы даже критиковали лидеров казахского национализма за то, что те не пожелали заменить в судебной практике народные обычаи шариатом, упрекали их в том, что они хотят оставить казахов без веры, без религии.

Совершенно ясно, что А. Букейханов и его сторонники, выступая против шариата, выражали интересы казахских феодалов, видевших в обычаях самое удобное средство осу-

[1] Например, в современных условиях, когда социалистические, национально-освободительные, демократические, антиимпериалистические революции составляют единый мировой революционный процесс, история перехода ранее отсталых народов СССР от феодализма к социализму, минуя капиталистическую стадию развития, служит примером для освободившихся от колониализма народов Азии, Африки и Латинской Америки.

ществления своей воли. Патриархально-феодальные обычаи не противоречили религиозному мировоззрению вообще, но серьезно отличались от ислама как своеобразное проявление феодальной идеологии.

Перед айкаповцами, противниками этой патриархально-феодальной идеологии, стояла задача — найти ее заменитель. Буржуазные правовые воззрения, исходившие из признания принципов свободы, равенства, братства, тоже дискредитировали себя в эпоху империализма. Будучи выразителями интересов молодой формировавшейся буржуазии, айкаповцы не способны были обратиться к марксистской идеологии. Они обратились к исламу[1]. Такое предпочтение было вызвано тем, что мусульманская буржуазия восточных окраин России, борясь за свои экономические и политические интересы в условиях господства русской буржуазии, стремилась отстоять свои права под лозунгом культурного возрождения мусульманских народов. Она обратилась к прошлым временам, когда мусульманские халифы, ханы, феодалы, прикрываясь благочестивыми пожеланиями ислама, осуществляли свои завоевательные планы, создавали мировые империи.

Мусульманская буржуазия полагала, что для нового возрождения мусульман их религия может вновь служить идеологическим оружием. Ее идеологи писали: «Мусульман связывает не только религия, но и вся их духовная культура, даже традиции этой культуры. Вот почему мусульмане сродни друг другу, братья друг другу, братья по религии и культуре. Никто не станет оспаривать, что нити, связывающие мусульманина с мусульманином, неисчислимо прочнее, чем нити, связывающие христианина с христианином... Мусульманские народы заинтересованы в возрождении этой культуры, пришедшей теперь в упадок»[2].

Но поскольку новое возрождение мусульманской культуры немыслимо без учета требований социального и научно-технического прогресса, мусульманские идеологи провозгласили: «Учение ислама в общем покоится... на понятиях справедливости и равенства. В этом отношении оно выше очень многих других законодательств. Основы общежития

---

[1] Религиозные воззрения «Айкапа» со всей силой проявились на мусульманском совещании в Петрограде в июне 1914 г. Подробно об этом см. в кн.: *К. Бейсембиев.* Прогрессивно-демократическая и марксистская мысль в Казахстане начала XX века, стр. 111—114.

[2] *А. Датиев.* Два течения в мусульманской интеллигенции. В мире мусульманства, 1911, № 30.

и цивилизации, образование, труд, братство, равенство, любовь и преданность родине — наиболее рекомендуемые правила ислама»[1],— писал И. Гаспринский. Другим автором нового ислама выступал А. Баязитов, издавший книги «Отношение ислама к науке и иноверцам» (1883), «Ислам и прогресс» (1897).

Айкаповцы серьезно поверили идеологам российского мусульманства и с почитанием относились к ним. По случаю кончины И. Гаспринского в 1914 г. М. Сералин называл его учителем «20-миллионного российского мусульманства», заявлял, что в лице Гаспринского казахи лишились Асана-Кайги, что они будто бы «благодаря покойному Исмагулу начали понимать себя, увидели, какие есть на свете науки и искусства, начали понимать, какие науки и искусства имели наши прежние предки... Мы раньше представляли живой труп. Гаспринский дал нам душу»[2].

Такое отношение к Гаспринскому не случайно. Оно свидетельствует о том, что айкаповцы, мечтавшие избавить свой народ от произвола обычного права, испытывали идейное влияние модернизаторов ислама и даже пропагандировали их идеи. Это подтверждается рядом печатных выступлений, в которых авторы журнала пытались «доказать», что до сих пор, в силу невежества мусульманского духовенства, распространилось в мире неправильное представление об исламе, как о религии, не терпящей свободомыслия и научной истины, непримиримо относящейся к иноверцам. В статье «Наука и религия» журнал ссылается на А. Баязитова, который писал, что «по исламу, наука обязательна, но мусульмане невежественны»[3], что эта невежественность может происходить «от почвы, воды или от потомства, но только не от религии»[4]. Следуя по стопам Баязитова, отдельные авторы «Айкапа» хотели бы объединить науку и религию, веру и разум, т. е. совместить несовместимое. По их мнению, развитие науки не подрывает основ веры, напротив, оно подтверждает правоту религиозных догматов о всемудрости сверхъестественного духа. «Познавая природу,— писал журнал,— мы безгранично близко узнаем мудрость аллаха»[5].

Необходимо учесть и такое обстоятельство: в той отста-

[1] *И. Гаспринский.* Ислам и цивилизация. «Тэрджиман», 1893, № 16.
[2] «Айкап», 1914, № 17.
[3] Там же, 1912, № 13.
[4] Там же.
[5] Там же.

лой социальной среде, в которой приходилось действовать айкаповцам, им казалось, что призывать к просвещению, к приобретению научно-технических знаний наиболее целесообразно с помощью ислама. В нем они видели всеисцеляющее средство от общественных недугов.

Поддержка айкаповцами ислама имела и еще одну причину. Дело в том, что мусульманское духовенство не было заинтересовано в продолжении кочевого образа жизни, так как постоянное передвижение затрудняло его проповедническую деятельность, строительство мечетей и медресе. Поэтому оно поддерживало призывы айкаповцев к оседлости, к строительству поселков. Защищая ислам, журнал также надеялся, что видные мусульманские деятели, входившие в Государственную думу и различные учреждения Петербурга, поддержат их требования по аграрному вопросу.

Это дает нам некоторое основание предположить, что в выступлениях «Айкапа» по вопросам религии определенную, но отнюдь не доминирующую роль играли тактические соображения. Гораздо в большей степени сказалась здесь, надо полагать, неоднородность авторского коллектива[1] журнала, в частности, открытая приверженность группы его сотрудников к религии, о чем уже говорилось выше.

Вместе с тем общая объективная оценка деятельности «Айкапа» не позволяет зачеркнуть большую работу, проделанную журналом в интересах прогресса казахского народа. «Айкап» занимает важное место в истории дореволюционной печати как орган, выступавший за аграрные преобразования, которые могли привести к радикальным социально-экономическим переменам и открыть предпосылки приобщения Казахстана к достижениям России во всех сферах общественной жизни.

В тот же период, что и журнал «Айкап», в г. Уральске на казахском языке выходила газета «Қазахстан» (редактор Елеусин Бюйрин). Издавалась она с большими перерывами в 1911—1912 гг. и начале 1913 г., распространялась, помимо Уральска, преимущественно в Ханской ставке и Астраханской губернии. Социально-политическая направленность газеты близка к «Айкапу». Она также считала своим основным назначением распространение в «невежественном на-

[1] В плане дальнейшего исследования данной проблемы небезынтересна последующая эволюция айкаповцев: если левая их часть, в том числе издатель М. Сералин, в конечном счете под влиянием Октябрьской революции пришла в ряды партии большевиков, то правые элементы журнала ушли в лагерь Алаш-Орды и боролись против Советской власти.

роде» знаний, просвещения[1]. Газета предлагала покончить с раздробленностью и кочевым образом жизни, призывала к строительству поселков, к совместной обработке земли, обращала внимание на необходимость рационального использования земельных площадей, т. е. в аграрно-земельном вопросе она стояла на тех же позициях, что и журнал «Айкап». Почти в каждом номере газета помещала материалы о проблеме оседания. Так, по ее мнению, «кочевой образ жизни отныне теряет свою основу». «Наука и искусство несовместимы с кочевой жизнью», «оседание, строительство жилища, постоянное местожительство — основа культурной жизни»[2]. Призывая к просвещению, газета считала, что совсем не обязательно учиться на казахском языке, ибо научные знания общи для всех народов. Поэтому «Қазахстан» не осуждала, а даже одобряла обучение детей в русских школах[3].

Как уже отмечалось, журнал «Айкап» прекратил свое существование в разгар первой мировой войны (1915 г.) из-за нехватки средств. Но уже в следующем, 1916 г. в Ташкенте стала выходить на казахском языке газета «Алаш», издаваемая супругами Тогусовыми. По своему идейному содержанию она тоже была созвучна с «Айкапом». В духе журнала освещались проблемы «оседлости или кочевания», просвещения, раскрепощения женщины и многие другие. В области просвещения примечательным было то, что газета указывала на отсутствие высшего образования на среднеазиатских окраинах России. Она обращалась с предложением об открытии университета в Ташкенте[4].

Февральская революция 1917 г. и свержение царского самодержавия были приняты газетой с удовлетворением. Статья К. Тогусова «Долой Романовых!» на русском языке начиналась словами: «В грязи и крови пала династия Романовых, триста с лишним лет, как кошмар, тяготевший над Россией и ее народами!

Палка и кнут, тюрьма и ссылка, топор и виселица — вот ответ всех Романовых на справедливые требования народа, на все его попытки освободиться от кабалы помещиков и кулаков»[5].

«Монархия нужна угнетателям, а не народу, не рабочим,

[1] «Қазахстан», 1912, № 4, 2 января.
[2] Там же, № 6, 4 февраля.
[3] Там же, 1911, № 1, 15 ноября.
[4] «Алаш», 1916, № 4.
[5] Там же, 1917, № 15.

не крестьянам и не мусульманам. Единственная форма правления, достойная свободного народа,— это народоправство, демократическая республика»[1].

Газета писала, что отныне должны исчезнуть из лексикона слова: «это князь», «это генерал», «это белая кость», «это раб», «это бедняк», «это бай». Все люди должны быть равными перед законом. Задача трудового народа состоит в том, чтобы, сохраняя единство, организованность, «крепко держать в руках достигнутую свободу», «добиться» созыва всенародного Учредительного собрания и установления «демократической республики»[2].

Кольбай Тогусов, редактор газеты «Алаш», а позже один из организаторов партии «Уш жуз» (о ней будет идти речь ниже), сформировался как общественный деятель, выражавший мелкобуржуазное миросозерцание, в значительной степени под влиянием событий первой буржуазно-демократической революции 1905—1907 гг. Именно в эти годы он выступил в печати по социально-политическим вопросам с разоблачением беззакония и произвола царских чиновников и волостных управителей. В своих «Киргизских письмах»[3] К. Тогусов критиковал организаторов так называемых чрезвычайных съездов биев, используемых местными администрациями для дополнительного сбора налогов с населения, обращал внимание общественности на «судьбу жалкого киргизского народа, забитого административным произволом... и беспрекословно подчиняющегося всяким требованиям начальствующих лиц»[4].

Будучи сторонником демократических преобразований, он приветствовал народную демонстрацию в Каркаралы и пропагандировал содержание «Петиции» каркаралинцев на имя царя, потребовавших от правительства созыва Учредительного собрания и избрания членов его «всем народом на основе пропорционального представительства без различия пола, религии и национальности, путем тайного, равного, прямого и свободного при выборе лиц голосования»[5].

В 1906 г. в связи с постановкой вопроса об использовании земских учреждений для организации культурно-просветительной работы среди местного населения К. Тогусов выступил на страницах «Семипалатинского листка» со ста-

---

[1] «Алаш», 1917, № 15.
[2] Там же, № 16.
[3] «Семипалатинский листок», 1905, № 256—257.
[4] Там же, № 257.
[5] Там же, № 277.

тьей «К вопросу о земстве в Семипалатинской области», в которой осудил чиновников земских управ за их пренебрежительное отношение к «аборигенам здешнего края»[1].

В годы столыпинской реакции К. Тогусов в числе многих за критику властей в августе 1909 г. был заключен в тюрьму, но освобожден благодаря заступничеству некоторых членов Государственной думы. В декабре 1910 г. он вновь арестовывается по политическому обвинению и освобождается лишь в августе 1912 г. без права проживания в столичных городах в течение трех лет. Живя эти годы в Капале Семиреченской области, К. Тогусов выступил с рядом статей в журнале «Айкап» на социально-политические и культурные темы; в частности, он писал о фактах земельного ограбления местных жителей и русских крестьян со стороны привилегированного казачества[2], критиковал невежественные обычаи, распространенные в казахских аулах, например, нелепые процедуры «лечения» больных, избивание женщин во время родов, «призывы к помощи духов». Конкретное проявление этих варварских обычаев К. Тогусов описал в своей пьесе-драме «Жертва невежества», изданной в Уфе в 1915 г.[3].

В 1916 г. Тогусов переехал в Ташкент, где, как уже говорилось выше, стал издавать давно задуманную им газету «Алаш», продолжательницу традиций «Айкапа».

После февральской революции издатель газеты и его сторонники активно включились в общественно-политическую жизнь края. В числе 15 человек Тогусов был избран в состав Ташкентского областного Совета мусульманских депутатов («Шурайли ислам»), делегатом от Ташкентского уезда на всероссийский крестьянский съезд, а позже на мусульманский в Петрограде. Там он избирается членом как Всероссийского совета мусульманских депутатов, так и исполнительного комитета Всероссийского совета крестьянских депутатов[4].

Летом 1917 г. в Зайсанском уезде под руководством К. Тогусова был созван съезд казахских трудящихся, принявший резолюцию о создании «Трудового киргизского союза», или совета «Казах ураны». В этом документе не было

[1] «Семипалатинский листок», 1906, № 80.

[2] «Айкап», 1914, № 15.

[3] Любопытно, что феодально-байские идеологи встретили драму враждебно. В своих рецензиях («Казах», 1916, № 175) они крайне отрицательно отзывались о ней, всячески «доказывая», что сюжет ее вымышлен и надуман, Тогусова объявили «хулителем казахской жизни».

[4] «Алаш», 1917, № 17, 22.

четкой программы политической борьбы. В нем много внимания уделено использованию земских учреждений в интересах народного просвещения и здравоохранения. По мнению авторов резолюции, земства должны оказывать содействие развитию школьного дела, подъему скотоводческого хозяйства, расширению хлебопашества, развитию промыслов. Соответствующие пункты резолюции показывают, что ее авторы и прежде всего К. Тогусов не разглядели истинной природы земств, их скромного предназначения и ограниченных возможностей, продолжали по-прежнему преувеличивать роль этих местных учреждений в общественно-политической жизни даже в период революционных потрясений в стране.

Однако заслуживает внимания провозглашение в резолюции принципов равенства женщин с мужчинами и необходимости совместных действий представителей трудящихся разных народов в их борьбе за общие интересы. Один из пунктов документа требует изгнания из комитетов Временного правительства алашордынцев, сохранявших порядки старого режима[1].

В целом резолюция Зайсанского съезда, несмотря на аморфность, расплывчатость ее политической линии, свидетельствовала о росте классового самосознания казахских трудящихся под воздействием предоктябрьских революционных событий в России. Созданный на съезде в Зайсане совет «Казах ураны» можно, пожалуй, рассматривать как зачаточную форму классовой организации трудовых, преимущественно крестьянских, масс коренного населения по примеру русских рабочих и крестьян. Эта организация действовала и после победы Октябрьской революции. В газете «Революционная мысль» от 28 ноября (11 декабря) 1917 г. сообщалось, что «от «трудового союза» киргиз избраны членами Омского Совета рабочих и солдатских депутатов» их представители, в том числе К. Тогусов.

В то же, примерно, время (конец ноября 1917 г.) в печати появилось сообщение о рождении «Киргизской социалистической партии», известной под названием «Уш жуз», об избрании ее Центрального комитета и руководящих деятелей[2]. Позже сообщалось также об издании органа этой партии, еженедельной газеты «Уш жуз» (декабрь 1917— март 1918). Первоначально К. Тогусов был избран товарищем

[1] См. «Революционная мысль», 1917, № 51.
[2] Там же, № 55.

председателя ЦК партии «Уш жуз», но вскоре становится ее председателем и одновременно остается редактором новой газеты.

У алашордынцев появление «Уш жуз» вызвало растерянность и злобу. Они увидели в ней прежде всего соперника и врага. То, что члены этой организации отвергли «алашскую автономию», было ударом для идеологов казахского байства. Они повели клеветническую кампанию против «Уш жуз», называя ее создателей «изменниками», «сборищем бродяг», «проходимцами» и т. д. «Партия «Уш жуз»,— писали алашордынцы,— партия настоящих смутьянов, подлых погромщиков,— это пришедшая в общество большая зараза. Долг сынов Алаша — не слушать их и остерегаться, держа себя подальше от них»[1]. В своей клевете на ушжузовцев алашордынцы считали их даже распространителями «большевистской заразы». Когда они добились ареста руководящих деятелей этой партии, в том числе Тогусова, то о нем иронически писали: «Оказывается, не большевик!»

Что же в действительности представляла собой партия «Уш жуз»?

В исследованиях, посвященных истории дореволюционного Казахстана и победе Октябрьской революции в крае, суждения о характере и деятельности этой организации разноречивы. Оно и понятно. Во-первых, партия «Уш жуз» не была марксистской. Во-вторых, ее место и роль в истории национально-освободительного движения в Казахстане изучены еще не достаточно. По-видимому, это обстоятельство обусловлено тем, что не найдены многие документы, характеризующие важные этапы эволюционирования «Уш жуз» влево. Отдельные авторы, в частности Т. Елеуов, считали эту партию разновидностью «националистической, антисоветской»[2]. Наоборот, противоположная точка зрения чрезмерно преувеличивала позитивные стороны деятельности «Уш жуз». Утверждалось, например, что для нее «с самого начала... были характерны социалистическая ориентация, полное признание декретов и постановлений центрального Советского правительства», что она «без всяких оговорок приняла ленинскую установку о самоопределении народов»[3]

---

[1] «Сары-Арка», 1918, № 26.

[2] *Т. Елеуов.* Установление и упрочение Советской власти в Казахстане. Алма-Ата, 1961.

[3] *С. Зиманов.* В. И. Ленин и советская национальная государственность в Казахстане, стр. 229—230.

и т. д. и т. п. Однако при этом не были взяты во внимание ошибки ушжузовцев, принципиальные по существу.

На наш взгляд, идейные позиции «Уш жуз» следует оценивать критически, но не однозначно, исходя из того несомненного факта, что, «возникнув как антипод партии «Алаш», «Уш жуз» с первых дней своего существования выступила против нее, беспощадно клеймя как партию в целом, так и ее руководителей. Разоблачение «Алаш»... помогало казахским массам разобраться в контрреволюционной сущности «Алаш-Орды», отойти от нее. Но эту борьбу «Уш жуз» вела с позиций *мелкой буржуазии* (курсив наш.— *К. Б.*)»[1].

В борьбе за победу Советской власти в Казахстане большевики шли на блок с левыми силами, в том числе с мелкобуржуазной партией «Уш жуз», за которой шла определенная часть казахских трудящихся. В то же время они решительно разоблачали эклектический характер программы этой партии, нечеткость ее политической линии, обращали внимание на национально-религиозные принципы в основе ее построения.

В самом деле, программа «Уш жуз», опубликованная на страницах одноименной газеты[2], несмотря на некоторые рациональные моменты, в целом не смогла последовательно выразить классовые интересы угнетенных масс и их стремление к интернациональному объединению. Например, осудив «алашскую автономию», ушжузовцы предложили взамен «туркестанскую федерацию» в составе России, признавалось ими и «тюркско-татарское зеленое знамя, созданное аллахом»[3].

По аграрному вопросу в программе «Уш жуз» не содержалось ничего социалистического: повторялась в основном линия журнала «Айкап» и, конечно же, ни слова не сказано об единственно верном пути решения аграрной проблемы — национализации всей земли. В области судоустройства и судопроизводства «Уш жуз» также шла вслед за «Айкапом». Она предлагала создать свод законов из обычного права и шариата, отбросив «жесткие пункты Корана», но оставив в силе его положения касательно брака, семьи, наследства

---

[1] Под знаменем ленинских идей. Алма-Ата, 1973, стр. 161; В научном освещении деятельности «Уш жуз» представляет интерес кандидатская диссертация Б. Елькеева «Из истории идейно-политической борьбы в Казахстане в годы гражданской войны» (Автореф., Ташкент, 1975), подготовленная под научным руководством автора.

[2] «Уш жуз», 1917, № 2.

[3] Там же.

и т. п. Наконец, в последнем пункте программы определялись рамки действий будущей парламентской группы казахских депутатов Учредительного собрания. Если алашордынцы заявляли, что депутаты от их партии будут примыкать к парламентской группе партии кадетов, то ушжузовцы объявили о том, что составят фракцию, единую с мусульманскими депутатами, и примкнут к социал-революционерам, т. е. к эсерам.

Открытый призыв к эсеровской ориентации означал стремление партии «Уш жуз» отстаивать интересы мелких частных собственников — крестьян и других мелкобуржуазных слоев населения.

Следует также подчеркнуть, что ее организаторы, как и айкаповцы, испытывали влияние «российского мусульманства», которое пыталось придать национально-освободительному движению мусульман религиозный характер, под лозунгами «единства веры» и «мусульманского братства» оттеснить на задний план насущные социальные проблемы трудящихся. Втискивание в программу юридических положений Корана, требование «туркестанской федерации», не отрицание, а признание «татарско-тюркской автономии»— все это проявления панисламистского поветрия, которое отмечалось и при анализе идейных позиций журнала «Айкап».

«Уш жуз» была разнородной организацией, в состав которой входили и буржуазно-националистические и мелкобуржуазные, и полупролетарские элементы. Первым председателем «Уш жуз» был М. Айтпенов, придерживавшийся (то открыто, то скрыто) буржуазно-националистической ориентации. В этот период группа испытывала особенно резкие колебания то вправо, то влево, отсутствовало единство во взглядах, что отражалось в крайне противоречивых по содержанию статьях на страницах газеты «Уш жуз».

С признанием Советской власти в ходе ее победного шествия по стране, с января 1918 г. эта партия начала принимать левую ориентацию, направлять свою деятельность против белогвардейской и алашордынской контрреволюции, решительнее выступать в поддержку Советов. В это время ее возглавил К. Тогусов. Но, подчеркиваем, «полевение» партии «Уш жуз» обусловливалось прежде всего объективными причинами — растущим влиянием и все большей популярностью в массах казахских трудящихся идей В. И. Ленина и большевистской партии.

В январе 1918 г. состоялось заседание ЦК «Уш жуз» под

председательством К. Тогусова в присутствии 200 членов организации. В принятой резолюции отмечалось, что казахские националисты, пытаясь восстановить местное население против Советской власти, «обливают грязью видных лидеров партии большевиков, тов. Ленина... и многих лидеров местного Совета, как товарищей большевиков, так и левых эсеров. Учитывая тот факт, что над революционной Россией нависла серьезная опасность в результате наступления германских империалистов и разного рода контрреволюционных генералов, дворян, священников и др.», ЦК партии «Уш жуз» объявило о желании «киргизской демократии» быть в такой критический момент «рядом с русской революционной демократией на страже и окончательно подавить контрреволюционные выступления врагов народа»[1].

Мы, к сожалению, не располагаем данными о численности «Уш жуз», о размахе ее деятельности. Но выступления ее руководителей по основным проблемам общественной жизни, их публикации на страницах газеты «Уш жуз» позволяют судить о том, что эта партия в тяжелый для республики час выступает на стороне революции, что определяет общедемократическую сущность ее политической физиономии. Однако ведущие деятели «Уш-жуз» не смогли до конца преодолеть мелкобуржуазные иллюзии, а кое в чем и традиции патриархально-феодального миропонимания. Здесь, надо полагать, кроется и причина распада «Уш жуз», очень скоро обнаружившей свою нежизнеспособность.

Критикуя алашордынцев, К. Тогусов и его сторонники выступали от имени «молодой киргизской демократии», а иногда даже и от имени «киргизских пролетариев». Поддерживая программу большевиков, образовавших в то время политический блок с левыми эсерами в борьбе за упрочение диктатуры пролетариата, ушжузовцы писали о своей готовности бить контрреволюционеров «совместно с русской революционной демократией», объединяя этим общим понятием и большевиков, и левых эсеров. В то же время под «киргизской демократией» К. Тогусов подразумевал все массы народа, т. е. рабочих, полупролетариев, мелких собственников казахской степи. Ему, как крестьянскому идеологу отсталой национальной окраины России, даже в период революционных потрясений был чужд строгий классовый

[1] Госархив Омской области, ф. 197, оп. I, д. 28, л. 80.

подход к различным слоям населения. С одной стороны, он не отделял пролетарские и полупролетарские массы от мелких собственников, с другой — все богатые и зажиточные элементы степи он называл «киргизской буржуазией». Он так и не сумел понять разницы между феодалами степи и богачами города.

Объявив себя защитниками «киргизской бедноты» от «кучки богатых», К. Тогусов и его сторонники вместе с тем взяли под защиту мусульман вообще, «мусульманина-киргиза» в частности, писали о какой-то общности задач между «европейской демократией» и «360-миллионным мусульманством». Если социальное содержание европейской демократии» понимать по образцу «киргизской» или русской демократии, то ушжузовцы ставили знак равенства между классовым гнетом трудящихся и религиозной дискриминацией единоверцев.

Правда, в этом вопросе мы не вправе слишком строго подходить к партии «Уш жуз» и ставить ее по ту сторону баррикад. Ведь в обращении Совета Народных Комиссаров «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» от 19 ноября 1917 г. говорилось: «Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными...

Не теряйте же времени и сбрасывайте с плеч вековых захватчиков ваших земель! Не давайте им больше на разграбление ваших родных пепелищ! Вы должны быть хозяевами вашей страны. Вы сами должны устроить свою жизнь по образу своему и подобию. Вы имеете на это право, ибо ваша судьба в собственных руках»[1].

Совет Народных Комисссаров в своем обращении исходил из принципа предоставления каждому народу права на самоопределение. Естественно, что оно было воспринято поразному различными социальными группами в прошлом угнетенных народов. Казахские баи-феодалы и их партия «Алаш» пытались использовать обращение для осуществления контрреволюционных замыслов и сепаратных планов. Рабочий класс видел в нем идейное орудие в борьбе за установление Советской власти и проведение социалистических преобразований. Крестьянские массы национальных окраин рассматривали обращение Советского правительства как предпосылку разрешения аграрных проблем в их пользу,

[1] «Победа Великой Октябрьской социалистической революции в Казахстане» (сб. документов). Алма-Ата, 1957, стр. 159—160.

ликвидации национального гнета и предоставления полной свободы в вероисповедании, исполнения их иллюзорной мечты об установлении братства единоверцев-мусульман.

В чрезвычайно сложных политических условиях, которыми характеризовались особенно первые месяцы существования Советской власти, Тогусов и его сторонники, как выразители настроения мелкобуржуазных слоев населения, проявляли колебания, непоследовательность, идейно-политическую незрелость. Однако под влиянием революции, ожесточенных классовых боев, местных большевиков в деятельности партии «Уш жуз» обнаружились признаки сдвига в сторону рабочего класса — самого решительного борца против контрреволюции.

Образование партии «Уш жуз» явилось своеобразной реакцией определенной части трудящихся масс аула на контрреволюционные действия баев, феодалов и их идеологов в лице партии «Алаш». Стихийно выступая против своих вековых эксплуататоров, эти массы в водовороте политических событий не сразу осознали, что единственной подлинной защитницей их интересов является большевистская партия. А осознав это опять же под влиянием и с помощью большевиков, наиболее передовые представители «Уш жуз» влились в ряды активных борцов за власть Советов, за социализм.

ГЛАВА X

НАРОДНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ (С. ТОРАЙГЫРОВ, С. ДОНЕНТАЕВ, А. ТАНИРБЕРГЕНОВ)

В условиях сложных переплетений, особенностей социальной жизни Казахстана трудящимся массам казахского народа приходилось переносить всю тяжесть разнообразных форм классовой эксплуатации. Не выдерживая ее, значительная часть трудящихся разорялась, нищала и превращалась в джатаков, жарлы, степных пролетариев. Именно в начале XX в. казахский народ стал сознавать более, чем когда-либо раньше, необходимость борьбы против угнетения и бесправия. Думы, настроения эксплуатируемых масс отражало народно-демократическое направление в социально-политической и философской мысли Казахстана. Оно характеризуется острой и глубокой критикой социального неравенства, общественной несправедливости, смелой защитой интересов наиболее угнетенной части казахского народа, ненавистью к баям-феодалам, борьбой против их идеологии. После победы Октябрьской социалистической революции наиболее сознательные сторонники этого идейно-политического направления с одобрением встретили Советскую власть, включились в ряды ее защитников, пропагандистов нового строя.

Выдающимся представителем рассматриваемого течения был **Султанмахмут Торайгыров** (1892—1920), талантливый поэт, самобытный мыслитель, общественный деятель, страстный борец против старого и отжившего, горячий защитник нового и прогрессивного.

В произведениях С. Торайгырова выражена его ненависть к феодальной знати и ко всем паразитическим элементам, которые грабили темный и беззащитный народ. Короткая, но плодотворная жизнь этого человека была наполнена

непрерывными исканиями, горением, неутомимой борьбой за просвещение и освобождение родного народа от гнета. Выходец из небогатой семьи, С. Торайгыров не смог получить систематического и разностороннего образования, учиться ему приходилось лишь урывками. В 15 лет он написал первые стихи, а в 22 года твердо встал, по его же словам, на путь поисков истины[1]. Поэт понимал, что на избранном пути много трудностей и преград, но они его не страшили.

С. Торайгыров, будучи горячим патриотом родного края, считал священным долгом служить родине сколько хватит сил и способностей. «Если я тебе достойный сын, то ты мой родной отец»,— писал поэт о своем народе. «Я соберу знания, чтобы преподносить их вам»[2],— говорил С. Торайгыров, обращаясь к своим соотечественникам. Он дал себе торжественную клятву до 30 лет основательно изучить «русский язык и письменность, историю и географию и не жить на свете», если не выполнит этой клятвы[3]. Он ставил перед собой задачу побывать во многих странах, увидеть, что творится под солнцем, и затем, вернувшись на родину, заняться просвещением народа.

Но этим планам не суждено было сбыться. Уже в 20 лет Торайгырова поразила чахотка — следствие полуголодной жизни, лишений и невзгод в годы учебы. Ему приходилось теперь не только упорно овладевать знаниями, чтобы принести их родине, но и самоотверженно бороться с неизлечимой в то время болезнью, с надвигавшейся смертью. В стихотворении «Зеленые листья»[4] (1914) поэт сравнивает себя с пожелтевшим листом на зеленом дереве, исполненном красоты и жизни. И этот лист, поедаемый червями, сохнет, гибнет, но не сдается. В другом стихотворении «Безжалостная смерть»[5] (1915 г.) Торайгыров проклинает настигающую его смерть, которая кладет конец его светлым мечтам и благородным стремлениям.

В обстановке глубокой личной трагедии Торайгыров, однако, не впадает в пессимизм. Стоя как бы на краю пропасти, он устремлен в будущее и свой долг видит в содействии скорейшей победе братских отношений между людьми. Соз-

---

[1] *С. Торайгыров.* Избранные сочинения (на каз. языке). Алма-Ата, 1957, стр. 87—88.

[2] Там же, стр. 106.

[3] Там же, стр. 116.

[4] Там же, стр. 93—94.

[5] Там же, стр. 137.

данные С. Торайгыровым замечательные стихи, поэмы и очерки являются важным источником изучения казахской общественно-философской мысли.

Творческая деятельность Торайгырова, охватившая примерно 10—12 лет, протекала далеко не ровно. Были годы, когда вдохновение сменялось спадом, разочарованием, наступало временное бездействие, не избежал он и ошибок, заблуждений, особенно в оценке событий февральской, а затем Октябрьской революции. О причинах заблуждений поэта речь пойдет ниже, при рассмотрении его социально-политических воззрений.

* * *

С. Торайгыров непродолжительное время сотрудничал в журнале «Айкап» в качестве его секретаря (1912—1913 гг.). В те годы его взгляды в целом совпадали с основным идейным направлением журнала, хотя впоследствии по некоторым вопросам, в частности религии, произошло расхождение между ним и редакцией «Айкапа». Это послужило причиной ухода молодого Торайгырова из журнала.

Как уже отмечалось, среди поднятых «Айкапом» проблем важное место занимало просвещение. Оно становится главной темой творчества С. Торайгырова. В стихотворении «Зарлау» (1912)[1] поэт-просветитель говорит о раздорах в казахских аулах, о насилиях и мелочных интригах, отвлекавших народ от общественно полезных дел. Выход из такого состояния С. Торайгыров видел в просвещении. Обращая внимание на невежество народа, он писал: «Мы лишены науки, искусства, права; довольны собачьей грызней. Мы даже нападаем на тех, кто указывал на ошибки и направлял на правильный путь»[2].

С. Торайгыров призывал молодежь учиться и добиваться высоких целей, но советовал при этом не увлекаться молитвами, не стремиться стать муллами, занять должности переводчиков[3] при русских чиновниках или местных управителях, так как переводчики занимались различными злоупотреблениями, например, взяточничеством. По Торайгырову, каждый молодой человек обязан быть полезным обществу. Его девизом должно быть: «Искать луч солнца при

[1] *С. Торайгыров.* Избранные сочинения (на каз. яз.), стр. 60.
[2] Там же, стр. 46.
[3] Там же, стр. 71.

дневном свете, недостаточно быть звездой, а стремиться стать полнолунным светилом»[1], просветляющим умы людей. Поэт-просветитель высоко ценил русское образование, презирал невежд и лицемеров, которые восхваляли за богатство «скотоподобного бая» и пренебрегали людьми с «русским образованием», называя их «кафырами».

Торайгыров решительно выступал против старой схоластической системы обучения, неоднократно подчеркивал, что муллы, обучающие детей по старому методу, умственно их калечат, лишают природных дарований, делают их «ненормальными». Поэт-просветитель приветствовал прогрессивную для того времени новометодную систему обучения, которая давала учащимся грамоту и необходимые знания. Но он сожалел, что среди части родителей имеются люди, совершенно не понимающие значения образования. Они посылали своих детей в школу, чтобы те «зря не бегали», «зря не износили обуви». Им безразлично, кто будет обучать их детей, по какому методу и каким учебникам.

В очерке «Зарладым» («Жалобная речь», 1912) Торайгыров, обращаясь к общественности, писал о том, что пора покончить с невежественным представлением об образовании, прислушаться к советам передовых учителей, которые стремились дать молодежи прочные знания. Он разоблачал распространявшиеся муллами слухи о том, что увеличение числа учителей и вообще образованных людей — это признак скорого наступления конца мира. Торайгыров верно подметил, что муллам-мракобесам не нужна культурная среда, потому что в ней они не смогут заниматься неблаговидными делами, обманывать народ. «Собственный конец,— писал Торайгыров,— они считают наступлением конца мира»[2]. Разоблачая недостойное поведение реакционного мусульманского духовенства, Торайгыров заявил от имени сторонников новометодного обучения: «ишаны, ходжи, халифы с давних времен портили и дурачили нас. Они даже не останавливались перед искажениями шариата, чтобы обманывать людей и получать в подарок лучший скот. Если же увеличится число образованных людей, то народ не поверит их обману»[3].

С. Торайгыров давал резкий отпор чванливой феодально-байской верхушке, не желавшей совместного обучения

---

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 22—23.
[2] Там же, стр. 336.
[3] Там же.

детей своих и бедняков, доказывал педагогическую несостоятельность такого требования. Он критиковал практику распространения духовными лицами книг религиозного содержания, вскрывал вред этой «издательской» деятельности мулл, пытавшихся отравить сознание масс религиозным ядом, и радовался тому, что религиозно-мистические поэмы все более вытесняются книгами светского содержания. Однако и в новых книгах поэт-просветитель видел существенные недостатки. В них новые идеи были выражены нечетко, неубедительно, не вызывали интереса у читателей, казахский язык засорялся чужими словами. Приводя выдержки из разных книг, С. Торайгыров спрашивал: «Посмотрите, где же здесь казахский язык? Где созвучие строк? Где приятные для ума и изящные на слух, ровные, строго соразмеренные стихотворные строки?»[1]. Только книги содержательные и вместе с тем доступные простому народу, писал далее он, могут принести настоящую пользу. Он приводил в качестве образца стихи Абая, отличающиеся выразительностью и глубиной.

С. Торайгыров мечтал о просвещении родного народа и подъеме его культуры до уровня передовых стран того времени. Однако решение этой проблемы в условиях господства баев-феодалов было бы длительным и мучительным процессом. Поэт не мог ставить вопрос о том, что дело просвещения народа должно быть тесно связано с постановкой задачи радикальных социально-экономических преобразований.

В своем творчестве С. Торайгыров следовал по пути, проложенному казахскими просветителями Ибраем Алтынсариным и Абаем Кунанбаевым. Восприняв все лучшее и передовое, что содержалось в их произведениях, С. Торайгыров пошел дальше их. Если И. Алтынсарин и Абай, а также журнал «Айкап» проводили линию примирения науки и религии, сочетания веры и просвещения, то атеист Торайгыров в своих сочинениях подчеркивал несовместимость науки и религии, противоположность религиозных вымыслов научным данным.

В стихотворении «Религия»[2] (1910 г.) молодой поэт выступает ее непримиримым противником. Религиозные рассказы о том, что человек после смерти якобы воскрешается, что там для него уготовлены рай или ад, вечные наслаждения или муки, замечает С. Торайгыров, побуждают «ве-

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 358.
[2] Там же, стр. 30.

рить обману мулл» и слепо идти на поводу лжецов. По мнению поэта, религиозные бредни есть «бессмысленная болтовня, не укладывающаяся в рассудок».

В другом стихотворении «Один человек много лет прожил на свете»[1], критикуя религиозные догмы о бессмертии души, Торайгыров стремится наглядно показать их абсурдность. Вот суть сюжета: прожив много лет, умер человек, похоронили его люди и ушли. Веря в рассказы мулл, мертвец ждет ангелов, надеясь на их пощады и милость. Но они не приходят ни в день похорон, ни в последующие. Покойник, беспокоясь, задает себе вопросы: «Где же допрашивающие нас (покойников) ангелы?», «Почему они опаздывают?». Так прошли месяцы и годы. Тело сгнило, растворившись в земле. «Мертвец напрасно ждал ангелов»,— заключает Торайгыров. Он называет мечеть бессмысленным учреждением, проповедующим «ложь и болтовню, отупляющим человеческий ум, оглупляющим верующих»[2].

Наука отвергает утверждения служителей культа, она основывается на истине. Наука — это «безмерный океан», «неисчерпаемый кладезь» мысли, «великая сила», помогающая людям в их созидательной деятельности. «В мире нет таких непреодолимых преград, которые бы устояли перед ней»[3]. Поэтому все потуги мулл перед наукой бессильны.

Поэт-атеист беспощадно критиковал лицемерие, ханжество, аморальность мулл, нравоучения которых на каждом шагу отрицались их собственным поведением. В стихотворении «Где человек, ищущий справедливости?»[4] С. Торайгыров писал: «Все, кто ныне называется муллами, живут для несчастья бедных, беззащитных», которые по простоте «попадают в ловушку», уготованную духовенством. Люди ошибаются, видя в муллах «идеальных личностей», которые якобы одинаково справедливо относятся «и к бедным, и к баям, и к ходжам». Между тем, заявляет просветитель, «измена собственным словам», «подстрекательство», «вероломство», «подлость» начинаются именно с муллы.

Один из современников С. Торайгырова, религиозный моралист Акылбек-бин-Сабал прославлял мифических и немифических героев религии, совершивших якобы «подвиги» во имя чистой веры. В противовес подобным «морали-

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 16—17.
[2] Там же, стр. 56.
[3] Там же, стр. 10.
[4] Там же, стр. 14—15.

стам» Торайгыров смело заявил, что бедным людям нет никакой пользы от того, что они «покорны господам», «соблюдают пост и читают молитву», приносят «жертвоприношения и заботятся о загробной жизни». Разоблачая лицемерие религиозной морали, он доказывал, что «все прелести и жизни и загробного мира — для богачей, а не для бедных»[1].

Вскрывая жестокий характер нравов эксплуататоров, оправдываемых муллами, Торайгыров писал: «Владелец скота всегда заботится о том, чтобы скот находился в работоспособном состоянии. Если животные от чрезмерной работы истощаются, хозяин отправляет их на пастбище, на поправку». «Разве бедняку подадут пищу,— возмущался С. Торайгыров,— когда он возвращается усталым и голодным»[2].

Хотя поэт-атеист не поднялся до понимания социальных истоков религии, но он ясно видел, что духовенство — союзник эксплуататоров, называл служителей культа «духовными угнетателями». В этом отношении он дал более глубокую критику религии, чем его предшественники — казахские просветители.

У С. Торайгырова нет специальных сочинений по философским вопросам. Однако отдельные высказывания поэта-мыслителя позволяют судить о характере его философских воззрений. Отрицая религиозно-мистическое представление о действительности, он понимал мир таким, каков он есть. Признавая материальность мира, его вечность и бесконечность, он рассматривал его в состоянии вечного круговорота. Если современник поэта Шакарим Кудайбердиев выступал против материалистической идеи о вечности и несотворимости материи и «доказывал», что происходящие в мире процессы есть «проявление мировой души», то С. Торайгыров, наоборот, утверждал, что материальный мир «несотворим и не управляется никем», что «мир управляется собственными законами, видоизменяется после каждой эпохи»[3].

Суть данного положения, по Торайгырову, выражается в том, что каждое существо подвержено естественной смерти, и солнце погаснет, перестав светиться; земля остынет, покрывшись льдом, а затем подвергнется разрушению. Ее атомы, как пыль, будут летать во вселенной и послужат ма-

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 201.
[2] Там же, стр. 202.
[3] Там же, стр. 192.

териалом «для образования новой земли, нового солнца, новой жизни»[1]. Следовательно, мир, согласно Торайгырову, находится в вечном круговороте, бесконечном превращении из одной формы в другую. Здесь Торайгыровым высказана догадка о вечном круговороте материи, «в котором,— как указывал Ф. Энгельс,— ничто не вечно, кроме вечно изменяющейся, вечно движущейся материи и законов ее движения и изменения»[2].

С. Торайгыров глубоко верил в силу человеческого разума, в способность последнего раскрыть тайны мироздания. Он стоит на материалистических позициях и в области теории познания, которое представлял в виде последовательного раскрытия причин явлений. «Если подумать,— писал он,— то сколько в мире существ: человек, дерево, трава, скот, дикие животные. При рассмотрении оказывается, что все живые и неживые явления есть результат определенной причины». Убежденный в том, что эти причины познаются в результате бесконечного научного прогресса, он писал: «Человеку известно большинство этих причин. Он будет все больше узнавать о них силой разума. Познавая причины, люди дойдут до того, что смогут создать искусственно все»[3].

Развивая и совершенствуя свои знания, человек, согласно Торайгырову, освободится от невежества, от рабской зависимости, от стихийных сил природы и социального гнета и придет к осознанию того, что нет другого более всесильного и всемогущего творца, кроме него самого — человека. «По мере своего развития,— писал С. Торайгыров,— разум говорит: нет рабства, нет господства, нет насилия. Потребуется много времени, чтобы содействовать прогрессу. Потеряют уважение людей попы и властители. Каждый человек в конце концов убедится, что настоящий бог — он сам»[4]. Здесь ясно выражена глубокая вера Торайгырова в беспредельные способности человеческого ума и всесилие разума.

В стихотворении «Эх, мир!» (1917) Торайгыров мечтает выйти за пределы солнечной системы и разглядеть «вселенную»[5]. Тогда бы, по его суждению, можно было бы освободиться от мысли «о крупных размерах человека» и, сравнив Землю с необозримым пространством, составить правиль-

---

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 192.
[2] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, стр. 362—363.
[3] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 189.
[4] Там же, стр. 178.
[5] Там же, стр. 141.

ное представление об ее величине. С. Торайгыров называл нашу планету «незаметной пылинкой» в бесконечной Вселенной. Он обращал внимание на несостоятельность религиозных представлений, согласно которым Земля — центр Вселенной и создана она всевышним. При этом он заявлял, что ни Земля, ни человек ничем не примечательны в окружающей нас бесконечной Вселенной. Сказанное позволяет отметить в лице С. Торайгырова самобытного мыслителя, материалиста в воззрениях на природу.

* * *

Особенно много внимания в своих произведениях поэт-просветитель уделял критике бытовавших в казахских аулах отсталых обычаев и нравов, в которых он видел большую преграду на пути культурного развития народа. Среди них объектом непримиримой, уничтожающей критики были обычаи бракосочетания. Гневно обрушивался С. Торайгыров на осквернителей человеческой чести и достоинства, с возмущением писал, что такое варварство, как продажа девушек за калым и насильственная выдача их замуж, продолжает иметь место в просвещенном XX в.

Отличительная особенность данной критики состоит в том, что в ней не просто осуждаются патриархальные устои, но в поэтической форме дается убийственная характеристика отрицательных персонажей, прямых или косвенных виновников семейно-бытовых трагедий, показывается их прямая и прочная связь с господствовавшими социальными отношениями, с административно-судебной системой. Критика Торайгыровым варварских обычаев бракосочетания у казахов по сравнению с его предшественниками более глубокая и разносторонняя.

Например, в поэме «Кто виноват?» (1914—1915 гг.) бай женит малолетнего сына на дочери другого бая, которая намного старше юноши. На такой шаг отец пошел с определенным расчетом, чтобы иметь родственника в лице влиятельного богача. Юноша, недовольный выбором отца, не обращает внимания на жену. Он не чувствует брачных уз, ухаживает за девушками. Жена покорно ждет того времени, когда муж подрастет и станет действительным супругом. Но вскоре байского сына снова женят. Опять выбирает невесту отец, рассчитывающий, таким образом, иметь новых выгодных родственников. Молодому человеку не нравится

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 279—326.

и вторая жена, и он продолжает разгульный образ жизни. Далее описывается, как байский сын становится волостным управителем, отцом семейства, и вновь повторяется старая история. Чтобы сохранить богатство и занимаемое положение, он вынужден поступать так же, как поступал его отец. Приходит время, когда он решает женить своего маленького сына. Мальчика ждет та же участь. Ответ здесь ясен — виновата патриархально-феодальная среда.

В ранний период творческой деятельности, работая в редакции «Айкапа», Торайгыров допускал в какой-то степени применение шариата в семейно-брачных отношениях. Опираясь на шариат, формально признающий право женщин на замужество по любви, как полагал Торайгыров, женщине можно бороться за себя, не допускать над собой насилия. Вместе с тем он критиковал шариат, отрицающий равенство мужчины и женщины, решительно выступал против тех положений ислама, которые объявляют женщину существом низшего порядка.

Нет основания утверждать, что Торайгыров, беспощадно критикуя религиозную веру, ставил шариат выше обычного права казахов, видел в правовых определениях ислама нечто положительное. Думается, что в данном случае он просто придерживался общей линии «Айкапа». Не видя возможности раскрепощения женщины, он хотел избавить ее от грубого насилия обычного права и посредством применения шариата облегчить ее участь. Вместе с тем Торайгыров возлагал все свои надежды на будущее. В стихотворении «Женщина»[1] он писал: «Придет день, когда исчезнет неравенство», «женщина не будет во власти обмана», «мужчина и женщина будут равными в обществе».

Взгляды С. Торайгырова на брак и семью наиболее ярко и полно отражены в его поэме «Красавица Камар» (1914 г.)[2]. Здесь с большой силой проявился его талант художника и мыслителя. Фабула такова: влюбленные — девушка Камар и джигит Ахмет — не могут соединиться. Волостной управитель Нурум, старше девушки на 35—40 лет, сватается за нее. Без согласия Камар и ее родителей увозит ее к себе насильно. Девушка, не перенося оскорблений, погибает в доме управителя. Главным объектом критики Торайгырова в этом произведении является социальное неравенство, позволявшее феодалам жестоко подавлять

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 41.
[2] Там же, стр. 215—278.

свободу личности. Эта основная идея автора сильно выражена в тайных письмах влюбленных. Камар с гневным протестом обращается к богу, который «сделал парами юношей и девушек», но наделил одних богатством, других оставил бедными. Она возмущена тем, что «глупый двуногий скот имеет много скота и счастлив», а в то же время умный и образованный человек «не имеет коня и пищи». Камар укоряет бога в несправедливости, ибо он покровительствует родителям, отдающим своих дочерей не за тех, кого они любят, а за тех, кто платит за них калым.

Чувства горечи, гнева, возмущения социальными порядками выражает и Ахмет в своих письмах. Он приходит к выводу, что «богатство, распутство, сытость», называемые им «сплошной гадостью», господствуют над людьми. Он убеждается в том, что богатство делает человека всемогущим, а бедность связывает ему руки и ноги, делает его бессильным. Ахмет видит, что в окружающей социальной среде «богатство ценится выше человека». Именно эта мораль власть имущих обнажается автором во всей ее отвратительной наготе.

Пятидесятилетнего волостного управителя, решившегося жениться на пятнадцатилетней девушке, писатель характеризует как воплощение всего порочного, уродливого и жестокого. Он рисует его извергом, тупым невеждой, омерзительным типом с отталкивающей внешностью.

Камар обращается к жителям своего аула с возмущением: как они на это могут согласиться! Она обвиняет свой аул, род в том, что они допустили издевательство над своей дочерью. Она называет Нурума «подлецом», «вонючим стариком», «беспросветным невеждой», у которого не хватает ума уяснить собственную глупость. Достоинства людей определяются не размерами их богатства, а личными качествами, говорит Камар, никакие украшения, ни серебро, ни золото не могут заставить девушку полюбить такого человека, как Жорга-Нурум. Жить с Нурумом, продолжает Камар, «значит, каждый день умирать»; поэтому она предпочитает «умереть один раз». Она считает, что лучше, «чтобы сгнило ее тело в могиле, чем допустить прикосновение к нему поганой руки ненавистного человека». Девушка просит своих одноаульцев, чтобы они лучше своими руками умертвили ее, чем отдали Нуруму.

Эта обличительная речь Камар, написанная в поэтических строках ярко и эмоционально, является одним из лучших мест в произведении С. Торайгырова. Здесь поэт не

только клеймит баев-феодалов за то, что они гнусно оскорбляют честь и достоинство зависимых от них людей, но и показывает, что в казахском обществе вырастают личности, сознающие свои права, решительно выступающие против насилия над их чувствами. С. Торайгыров дает понять, что идеи свободы и равенства начали проникать в казахскую степь, и баи-феодалы, если не начнут считаться с этим, рано или поздно пожнут горькие плоды, от которых им уже не оправиться. Окружение Нурума — это настоящее «темное царство», противопоставившее себя обществу. Или оно погубит общество, или последнее даст сильнейший отпор компании преступников. Вот в чем суть идейного содержания «Красавицы Камар».

Таким образом, в рассматриваемой поэме мы видим художественное отражение начавшегося процесса борьбы передовых сил казахского общества за свободу личности. Тон авторской критики, ее страстность, жгучая ненависть к угнетателям народа не могли не вызывать живейшего отклика у читателя. Правда, С. Торайгыров не указал, каким способом следует покончить с «торжествующим зверем». Но заслуга поэта состоит в том, что с помощью художественных средств он убеждает в назревшей исторической необходимости этого.

* * *

С. Торайгыров был поэтом-демократом, высказавшим немало плодотворных идей по социально-политическим вопросам.

Уже в отдельных произведениях, относящихся к 1910 г., молодой поэт ставил вопрос о бедности[1] и богатстве[2]. Богатство «дружит с баями и осчастливило их», а бедность заставляет человека «жариться под знойным солнцем и мерзнуть от холода, терпеть нужду в пище и одежде, слушать оскорбления невежественного богача, проводить молодость в печали и слезах». «Настоящий изверг — это ты, богатство, самое презренное — это ты, бедность!»— с гневом восклицал писатель, считая причиной всех бед имущественное неравенство людей.

В стихотворении «Разве это справедливость?»[3] поэт объявил противоестественным и нетерпимым положение,

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 19.
[2] Там же, стр. 20.
[3] Там же, стр. 152.

когда люди, «ничего не делающие,— сыты, хорошо одеты, живут на всем готовом», а бедняк, трудившийся десять лет, «не может заработать столько, сколько стоит один драгоценный камень в перстне» богача. Поэт резко осуждает бессмысленную роскошь и расточительство богачей.

В противовес консервативным идеологам А. Кердери, М. Кашимову и другим, проповедовавшим отказ от жизненных благ, лицемерный аскетизм, Торайгыров остро бичует социальную несправедливость, обрекавшую на рабство «семь поколений бедных», которые могут «лишь мечтать о чистой одежде и вкусной пище». Называя баев паразитами, живущими за счет труда бедняков, С. Торайгыров писал: «Истинный создатель богатства — бедняк, пастух. В богатстве не воплощен труд богача»[1]. «Много бедняков, которые трудятся всю жизнь. Разве есть бай, заплативший цену этого труда»[2].

С. Торайгыров высказывал мысли о нетерпимости тяжелого положения бедняков и, оптимистически глядя в будущее, писал, что «скоро придет время бедняков», что все люди станут равноправными и в мире восторжествует социальная справедливость. «Бедные будут равными с богатыми не после смерти,— как утверждают муллы,— а при жизни», баи расплатятся за свои злодеяния не в «загробном мире», а здесь, на земле. Аналогичную мысль высказывает Торайгыров в связи с бесправным положением женщины в обществе. Он говорит: «Придет день, когда устранится неравенство», «женщина станет равной с мужчиной»[3]. Этот день приблизится активным действием. Поэт внушает беднякам: «Жизнь есть борьба. Вступай в нее и добейся победы»[4].

В сочинении поэта под заглавием «Мир»[5] жизнь изображается как соперничество двух противоборствующих сил, стремящихся достигнуть цели. А цель образно сравнивается с джейраном, за которым гонятся охотники. Далее писатель вкладывает в аллегорические образы конкретное содержание. Мир построен так, что две противодействующие группы находятся в состоянии постоянной борьбы, которая выражается в «неукротимой взаимной ненависти бая и бедняка». Она должна завершиться, по мнению Торайгырова, тем, что

---

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 39.
[2] Там же, стр. 40.
[3] Там же, стр. 41.
[4] Там же, стр. 85.
[5] Там же, стр. 42.

«труд укротит (перевоспитает) человека», «труд одержит победу над тунеядством»[1]. В данном случае правомерно говорить о стихийном отражении классовой борьбы в творчестве молодого Торайгырова. Оба рассмотренных стихотворения («Разве это справедливость?», «Мир») имеют довольно четко выраженную социальную направленность. Примечательно, что они написаны в 1912 г. в период нового подъема революционного движения в стране, вызванного возмущением по поводу расправы царизма над рабочими Ленских приисков. А ведь отзвуки этого события отразились в одном из первых изданий на казахском языке в газете «Казахстан» (1912, 24 апреля, № 11). В статье, посвященной ленскому расстрелу, сообщаются сведения об особенностях капиталистического производства, о противоположности интересов рабочих и буржуа, о конфликтах между ними, порождающих экономические и политические стачки рабочих.

Февральская революция 1917 г. застала С. Торайгырова в Омске, где с осени 1916 г. он учился на курсах по подготовке для поступления в среднее учебное заведение. Одновременно вне программы курсов Торайгыров упорно изучал классическую литературу, историю, философию. Но учеба в Омске проходила для него в условиях нужды и полуголодного существования.

Свержение царизма и победа буржуазно-демократической революции, рост социально-политической активности масс, развертывание легальной борьбы, оживление деятельности различных партий, словом, создавшаяся в стране новая обстановка побуждает Торайгырова возвратиться в Семипалатинск и включиться в общественно-политическую работу. К сожалению, мало сохранилось стихов этого периода, выражающих отношение поэта к февральской революции. А то, что имеется, свидетельствует о сдержанной реакции Торайгырова, о том, что он не разделил бурных восторгов националистических интеллигентов. На февральские события поэт откликнулся одним стихотворением аллегорического характера. Он сопоставляет революцию с обильным дождем («Дождь Сары-Арки»)[2], которого так долго ждала иссохшая долина. Дождь унес в своем потоке змей и скорпионов, до того спокойно обитавших на сухой земле. Но вместе с этим поток нарушил и привычную жизнь людей. Торайгыров советует соотечественникам не отчаиваться, потому что пришедшая с революцией свобода, по-

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 42.
[2] Там же, стр. 142—143.

добно дождевой воде, дающей влагу для «прорастания зелени», принесет народу весну. Тем не менее в этом стихотворении не ощущается особого воодушевления, энтузиазма.

В течение года (март 1917 — март 1918), находясь в Семипалатинске, Торайгыров принимал участие в общественно-политической жизни города, работал в киргизском комитете Временного правительства, в составе которого преобладали феодально-байские элементы. Но, вращаясь в это время в интеллигентской среде, придерживавшейся пробайской ориентации, Торайгыров начинает проявлять недовольство ею, распознавать сущность «свободы», понимаемой националистической интеллигенцией, высказывать свое несогласие с ней. Об этом свидетельствует воспоминание М. О. Ауэзова о Торайгырове, опубликованное еще при жизни писателя в книге Б. Кенжебаева «Казахские писатели-демократы начала XX века» (1958 г.). Вот что рассказывает М. О. Ауэзов: «В 1917 г. после февральской революции в Семипалатинске состоялось крупное собрание алашордынцев. В конце собрания были созданы секции по различным вопросам. Мы, группа молодежи во главе с Султанмахмутом, вошли в секцию по вопросам просвещения и равенства женщин.

Как началось заседание секции, вошли богатые семипалатинские торговцы вместе с крупными духовными лицами — ишанами. Когда председатель собрания спросил: «Что это? Что вам нужно?», в ответ один бай сказал: «Пришли, услышав, что рассматривается женский вопрос. Этот вопрос должен быть решен по шариату. Мы привели сюда ишанов, чтобы заявить об этом».

Когда председатель собрания, немного подождав, дал понять, что согласен с ними, Султанмахмут тут же встал и возразил: «Нет, нельзя допускать их присутствия на собрании. До сих пор в казахской истории эти люди были самыми вредными элементами. Если они будут участвовать на собрании, мы, молодежь, немедленно покинем его». После этого муллы ушли. Руководителям собрания не понравилось поведение Султанмахмута»[1]. Позже при выборах кандидатов в депутаты Учредительного собрания Торайгыров был выдвинут по списку не алашордынцев, а ушжузовцев[2].

В одном из стихотворений того периода поэт высказал неудовлетворение своим положением: «Не нашел я в поиске

[1] *Б. Кенжебаев.* Казахские писатели-демократы начала XX века (на каз. яз.). Алма-Ата, 1958, стр. 117.

[2] «Казах», 1917, № 252, 26 ноября.

ни истины и ни дружбы». «Что находил, тем увлекался». «Не освободился до сих пор от заблуждений»[1]. Разочарование реальным положением вещей, внутреннее неодобрение того, что делалось на практике в кругу националистических интеллигентов, не найденный пока единственно верный путь служения народу порождают у Торайгырова духовный кризис. Однако этот кризис еще не привел в тот момент поэта к разрыву с феодально-байской интеллигенцией, умело пользовавшейся псевдодемократической фразеологией о свободе и интересах нации.

В обстановке неясности, идейных шатаний Торайгыров встретил Великую Октябрьскую социалистическую революцию. Создание в декабре 1917 г. партии «Алаш», образование алашордынского правительства, избравшего местом своего пребывания Семипалатинск, националистическая демагогия по поводу «алашской автономии», инсинуации в адрес большевистской партии — все это захлестнуло молодого писателя, он поверил клеветническим измышлениям националистов о Советской власти. Хотя алашордынцы не допускали Торайгырова в свой руководящий круг, они тем не менее старались использовать его яркий поэтический талант в партийных интересах. Он был привлечен к изданию газеты «Сары-Арка» и журнала «Абай».

Социальное содержание поэзии С. Торайгырова дооктябрьского периода свидетельствует о ее глубоко демократической направленности, о том, что поэт выступал горячим защитником угнетенных масс аула, остро ненавидел их эксплуататоров. Тем более кажется на первый взгляд непонятным, почему после февральской революции и некоторое время после победы Октября Торайгыров оказался в стане врагов пролетарской революции. В чем кроются причины его заблуждений?

Характеризуя обстановку, сложившуюся в стране после февральской революции, В. И. Ленин писал: «Гигантская мелкобуржуазная волна захлестнула все, подавила сознательный пролетариат не только своей численностью, но и идейно, т. е. заразила, захватила очень широкие круги рабочих мелкобуржуазными взглядами на политику... Доверчиво-бессознательное отношение к капиталистам, худшим врагам мира и социализма — вот что характеризует современную политику масс в России...»[2].

---

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 145.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 31, стр. 156.

В данном случае речь идет о пролетариате Центральной России, захваченном мелкобуржуазной волной. Трудящиеся казахского аула по уровню политического сознания стояли несравненно ниже. По условиям жизни они легче поддавались влиянию буржуазно-националистической демагогии. Не может быть сомнения в том, что сложившаяся идейно-политическая ситуация в центре страны создавала определенную почву для разжигания националистических страстей и на окраинах, под воздействием которых оказалась определенная часть трудящихся и выражавшие ее настроения интеллигентные круги. Это влияние испытал на себе и С. Торайгыров.

Оказавшись по политической неопытности в гуще националистической интеллигенции, С. Торайгыров поверил в то, что с приходом к власти Временного правительства наступила «эра национального освобождения и равенства». Наивно полагая, что теперь можно свободно изложить собственные социально-политические взгляды на страницах журнала «Абай», он пишет статью на тему «О социализме»[1], подлинный смысл которой был совершенно ненавистен алашордынцам. Правда, Торайгыров начал ее с абстрактных рассуждений, не вполне согласованных с научной истиной. По его мнению, науки делятся на две группы: одна из них служит «потребностям тела», другая —«потребностям души». К первой относятся естественные науки, содействующие росту производительности труда, ко второй — общественные, которые, как полагает писатель, должны помогать торжеству справедливости на земле. Судя по заглавию статьи, понятие справедливости содержится в учении о социализме. Но на этом месте ход мыслей Торайгырова прерывается и дальнейшая публикация статьи приостанавливается. В последующих номерах журнала «Абай» он вообще не выступает. Как видно из рассуждений писателя, в освещении роли философии в общественной жизни вообще и ее социального назначения в особенности он оставался в пределах идеалистического понимания.

По данным исследователей, в марте 1918 г. Торайгыров покидает Семипалатинск и приезжает на родину. После лечения и отдыха он вновь занимается самообразованием, пишет стихи и две поэмы «Жизнь в блуждании» и «Бедняк». С начала 1919 г. Торайгыров учительствовал в ауле № 3 Шидертинской волости Павлодарского уезда. В этот период

[1] «Абай», 1918, № 3.

в Сибири хозяйничал Колчак. На территории, захваченной врагом, большевики работали в условиях глубокого подполья, поддерживая связь с советскими районами и ЦК РКП(б). В конце 1919 года ненавистная власть была свергнута и на родине писателя восстанавливается Советская власть. Павлодарским уездным революционным комитетом С. Торайгыров назначается председателем Шидертинского волревкома[1]. Но ему довелось поработать на этом посту всего лишь два месяца. Обострившаяся болезнь вынудила его лечь в постель, а в мае 1920 г. С. Торайгыров скончался.

Эти биографические сведения, опубликованные еще при жизни известных людей, хорошо знавших писателя, дают нам возможность судить о том, что С. Торайгыров незадолго до смерти все-таки разглядел сущность алашордынцев, порвал с ними и, как подсказывала сама логика жизни, шел в ряды активных сторонников Советской власти.

Осуждая сектантские взгляды в среде части большевиков, В. И. Ленин говорил о неизбежности эволюции во взглядах «честных революционеров-демократов»: «Если их не научила социал-демократизму наша книжка — их научит социал-демократизму наша революция... ибо мы твердо убеждены, что действительная борьба, работа в ряду и шеренге убедит в истине марксизма все жизнеспособные элементы, отбросит прочь все нежизнеспособное»[2].

Социально-политическое содержание произведений, написанных Торайгыровым после ухода от алашордынцев, убеждает нас в том, что шел он именно в этом направлении, хотя и здесь был не свободен от ошибок и срывов, проявлял противоречивость и непоследовательность в своих воззрениях. Мысли об Октябрьской революции он выражает в стихотворении «Суетящиеся в буре». Несмотря на бешеную клеветническую кампанию классовых врагов против революции, С. Торайгыров все же заявляет, что «скоро сомнения рассеются и после бури все прояснится». Станет ясным, «кто за народ отточил свой клинок против врага», «кто покончил с врагом человечества, взломав его крепость в кровавой борьбе»[3].

Поэт, наблюдавший горькую жизнь бедняков, эгоистичность и безнравственность эксплуататоров, констатировал неизбежность вооруженных столкновений. Ведь «народ

[1] *Б. Кенжебаев.* Казахские писатели-демократы начала XX века, стр. 120—123.

[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 12, стр. 65—66.

[3] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 155—156.

тосковал об истинном равенстве и свободе», ради этого он готов:

Навсегда уничтожить угнетателей,
Дать пастухам и бедным полную свободу.
Революционный поток — это гнев миллионов.
Революция совершена рабочими
В интересах бедных, против богачей.

Далее С. Торайгыров восклицал:

Теперь Россия очищена от паразитов,
Но сила темная душит еще казахов![1]
(подстрочный перевод)

Как видим из этих строк, для Торайгырова социалистическая революция, совершенная русским пролетариатом,— не отвлеченное понятие и, более того, революционные события в России в равной степени имеют отношение и к казахским трудящимся. Поэт высказывает горечь по поводу того, что перемены в России еще не коснулись казахской степи и темная сила угнетателей продолжает душить казахский народ. Однако положительное восприятие С. Торайгыровым героической борьбы русского пролетариата, его симпатии к нему не могут заслонить непоследовательности писателя в рассуждениях по данному вопросу. В этом же стихотворении «Суетящиеся в буре» он, с одной стороны, осуждает тех, кто распространяет в народе «превратные мысли», «тянет народ в темноту, вводит его в заблуждение», т. е. тех, кто клевещет на Советскую власть. С другой стороны, Торайгыров критикует лиц, «делящих на два класса малочисленный народ», и заявляет: «Кто любит свободу, пусть ищет ее для всего народа». Эти строки отдают духом демагогических разглагольствований алашордынцев, которые представляли себя выразителями интересов «всего народа» на том якобы основании, что «у киргиз нет... классовой дифференциации, даже собственность у них не так резко разграничена, как у других народов»[2].

Вместе с тем в обстановке разгула белогвардейского и алашордынского террора С. Торайгыров оставался на стороне угнетенных масс казахского крестьянства. Эта его социальная позиция наиболее полно и всесторонне выражена в названных выше поэмах «Жизнь в блуждании» и «Бедняк».

---

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 154.
[2] «Жизнь национальностей», 1919, 3 августа.

Поэма «Жизнь в блуждании» представляет собой философские размышления автора об обществе, о месте человека в нем, о смысле жизни. Поэт делится своими мыслями о путях избавления общества от бедствий, насилия и несправедливости. Он пишет о том, какой жизненный путь должен избрать человек, чтобы содействовать достижению этих целей, что ждет его на пути. Поэма состоит из глав, названия которых своеобразны: «Я — ребенок», «Я — джигит», «Я — в преклонном возрасте», «Я — старый» и «Я — труп».

Строки первой главы глубоко гуманистичны, исполнены чувства любви к человеку. Автор говорит о том, что все люди от рождения в равной степени имеют право на свободную жизнь, на счастье. В подлинно естественном состоянии человек бывает только в младенческом возрасте. Ему чужды те пороки, которыми полна жизнь эксплуататорского общества. Он «не знает, что такое обман, зависть», «не знает угодничества и унижения», не знает «предрассудков, понятия величия, поклонения богу». Младенец не разделяет людей на «неверных и мусульман», для него не существует представления, что «это — русский, а это — казах», он не делит людей на «бедных и богатых», не знает того, что есть на свете «царь, бог, золото»[1].

Как видим, С. Торайгыров акцентирует внимание на отрицательных социальных явлениях, порожденных эксплуататорским строем. Подлинным интересам человека соответствует такая общественная среда, которая не знает социальных, национальных и религиозных различий и где люди равны. Здесь Торайгыров явно повторяет широко распространившиеся в Европе прежние социально-утопические мысли об естественном равенстве людей от рождения, о том, что социальные различия людей, угнетение одного человека другим, их неравенство порождаются не законами природы, а общественной несправедливостью.

Во второй главе «Я — джигит» безымянный герой вступает в пору юности, полон благородных мечтаний и возвышенных стремлений. Он готов самоотверженно трудиться и бороться во имя счастья народа. Но общество раздирают противоречия, в нем много неразумного, нелепого. В нем человек ничего не значит. Только богатство всесильно. «Власть, красивая девушка, почет, слава — все продается за богатство!»— восклицает С. Торайгыров. Но

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 171—172.

«нельзя разбогатеть честным трудом»,— добавляет поэт. «Обогатиться — значит, разорить других». Следовательно, подытоживает Торайгыров, искать путь служения народу посредством обогащения неразумно, противно подлинным человеческим стремлениям, преступно.

Другая сила в обществе — власть, с помощью которой следовало бы «заставить людей взаимно любить друг друга», «помирить и сделать братьями классы с противоположными интересами». Но поэт понимает ошибочность такой попытки. Там, где господствует эгоизм и ставятся выше всего личные интересы, это невозможно сделать. А человека, искренне желающего служить народу, не допустят к власти богачи и муллы. При эксплуататорском строе «такого героя ждут тюрьма и виселица»[1],— убежденно заявляет С. Торайгыров.

Однако Торайгыров отходит от классовых позиций и пускается в наивные утопические рассуждения. По его мнению, полководцы, подобные Чингисхану и Наполеону, с помощью штыков могли бы своей властью установить всеобщее счастье. Но вскоре, впрочем, он приходит к выводу, что счастье, принесенное на штыках, может оказаться недолговечным и непрочным. Следовательно, какими бы могущественными ни были завоеватели, они не способны по своему произволу направлять движение общества. Поэт-мыслитель стихийно приходит к важному выводу об объективности исторического развития: все, что было вчера святым, сегодня может подвергнуться всеобщему осуждению. И С. Торайгыров резюмирует: «Кто может устоять против этого течения? Такова тенденция жизни». Это уже новые, представляющие интерес высказывания С. Торайгырова, вызванные воздействием Октябрьской революции и развернувшейся революционной борьбы во многих странах мира. Отдельные личности, какими бы качествами ни обладали, считает теперь С. Торайгыров, бессильны повернуть ход истории и направить его по своему усмотрению. Тем самым поэт делает серьезный шаг в сторону разрыва с идеалистическими социально-политическими воззрениями.

Как гуманист, С. Торайгыров не мог оставаться в стороне от острой проблемы войны и мира. В поэме «Жизнь в блуждании» он осуждает войны как великое бедствие,

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 180.

причиняющее народам огромный материальный и моральный ущерб. Если война — несчастье для народов, пишет Торайгыров, то «капиталистам, богачам она — сыплющееся с неба золото». Поэт мечтает о наступлении такой мирной жизни, в условиях которой расцветала бы наука, «раскрывая секреты мира», облегчая «тяжелый труд», продляя жизнь. Он сознает, что в капиталистическом обществе открытия науки используются в интересах еще большего обогащения эксплуататоров, для массового истребления людей в случае войны. Если раньше людская кровь «образовала озеро», то теперь с достижениями науки она «стала морем»[1].

Нельзя избавить трудящихся от угнетения одним лишь просвещением, убежден Торайгыров. Как учиться бедняку, если его «положение не позволяет учиться?» Может быть, помочь народу, посвятив себя врачебной деятельности? Но лекарствами тоже не поможешь беднякам, «если нет у них необходимой пищи, одежды и жилища!»— восклицает поэт[2]. Он приходит к важному выводу: «Одними научными знаниями не улучшить жизни людей... если бедняки не имеют орудий производства». «Откуда им достать эти орудия?» «У них лишь одна надежда — здоровье». «Жить бедным одной зарплатой — значит, остаться рабом богатых»[3].

В чем заключаются, по Торайгырову, коренные причины социальных пороков? Источник всех зол он видел в отсутствии справедливости, необходимой для разумного использования знаний и богатств в интересах трудового народа. Только справедливость, по мнению писателя, может избавить людей от «взаимной грызни», «людских слез» и «кровопролития». Справедливость —«вот ключ к счастью и могуществу» народа. Торайгыров считает священным долгом каждого человека приблизить своим делом день торжества справедливости и братства.

У читателя могут возникнуть вопросы: «Почему С. Торайгыров искал некую абстрактную справедливость, когда она уже устанавливалась в стране в результате победы Октябрьской социалистической революции»? «Не означает ли это, что он был ее противником»? Категорический ответ здесь вряд ли допустим. Нельзя подходить к оценке этой личности упрощенчески, по принципу: да или нет.

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 180.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 181.

С. Торайгыров представляется нам народным демократом, который так и не поднялся до революционного (о марксисте не может быть и речи). Как выразитель настроений трудовых масс национального крестьянства, находившегося еще под сильным влиянием феодально-патриархального уклада жизни, С. Торайгыров не сразу понял сущность и воспринял идеи социалистической революции. Говоря о классовой ограниченности мировоззрения писателя-демократа, во взглядах которого было немало мелкобуржуазных иллюзий, абстрактного понимания социальной справедливости, уступок идеализму, мы не должны игнорировать и ту сложную ситуацию, в которую попал Торайгыров, оказавшись на территории, временно захваченной контрреволюцией, в обстановке реакционно-националистического угара. Если оценивать анализируемые произведения с этих точек зрения, тогда станет вполне понятным их социальный смысл и их прогрессирующая эволюция.

Не вызывает сомнения, что понятие справедливости толкуется писателем в смысле справедливого социального строя. В такой плоскости был поставлен им этот вопрос в статье «О социализме». Но, как уже говорилось, он не был рассмотрен по известной причине. С. Торайгыров возвращается к волновавшему его вопросу, когда ушел от алашордынцев и остался один на один с собой, но в условиях колчаковского террора. Писатель в этих условиях не осмеливается открыто употреблять слово «социализм». Однако, раскрывая сущность понятия справедливости, он фактически излагал определенные представления о социализме.

С. Торайгыров писал, что важнейшим фактором победы справедливости и братства должно быть «уничтожение понятий» «это — твое», а «это — мое»[1], т. е. уничтожение частной собственности, которую он считал главной причиной социального неравенства. Согласно Торайгырову, «не должно быть, чтобы один трудился, другой был тунеядцем». В справедливом обществе, с уверенностью говорил писатель, «труд больше не будет унижением» и превратится в источник благополучия и счастья. Перед человеком откроются поистине светлые перспективы, будут исключены «зависть, обман, лицемерие, вероломство», ликвидирована «зависимость бедняка от богача». Справедливое общество создаст условия для развития личных способностей своих членов, для

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 182.

проявления их «инициативы, изобретательства, таланта». Наступит и расцвет науки. Научные исследования откроют законы («причины») природы, и люди создадут «искусственно своими руками» все, что сочтут нужным. Наука станет служить человеку. С. Торайгыров призывал соотечественников: «Давайте познаем причины явлений и используем их в жизни»[1].

Как видно, С. Торайгыров рассуждает о справедливом обществе с позиций не научного, а утопического социализма, поскольку не ставит вопрос о социальных, политических и экономических аспектах достижения цели, а представляет такое общество в рамках отвлеченных благожелательных мечтаний. Вместе с тем эти его представления не противопоставляются марксистским социалистическим воззрениям. Но требовать от Торайгырова отрицания или признания марксизма было бы неверно. Как свидетельствуют опубликованная часть статьи «О социализме» и поэма «Жизнь в блуждании», знания писателя по философии не выходили за пределы домарксовских воззрений. Но для нас существенно важно, что народный демократ в обстановке решающей схватки двух противоборствующих сил — социалистических и капиталистических — писал о социализме, находясь в окружении его врагов.

Изложив в поэме свои основные идеи через характеристику дум и стремлений юноши («Я — джигит»), Торайгыров переходит к главе «Я — в преклонном возрасте». Здесь его герой отказывается от истинно человеческих идеалов, становится морально уродливым, мечтающим лишь о личной корысти. Став пожилым человеком, он превращается в типичного обывателя, для которого понятия «справедливость», «честь» и «человечность» оказываются лишь фикциями, «придуманными для обмана слабых»[2]. Он не хочет быть «идеалистом», пустым мечтателем, полагая, что все попытки достижения всеобщего счастья — напрасный труд. Чтобы не остаться в жизни ни с чем, герой в преклонном возрасте становится на путь тех, кто обманывает людей и добивается благополучия нечестным путем.

В главе «Я — старый» герой — жалкое существо, ждущее своей смерти. И наконец, в заключительной главе он умер, исчез и имя его забыто. Таким образом, С. Торайгыров заканчивает свою поэму довольно мрачными рассужде-

---

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 183—184.
[2] Там же, стр. 185.

ниями. Оценивая ее пессимистический финал, мы не исключаем конспиративных соображений в условиях временного разгула контрреволюции. Но если отвлечься от этого фактора, то можно утверждать, что неустановившаяся политическая обстановка в стране, противоречивость собственного положения автора, обусловленная особенностями его мировоззрения, накладывают свою печать на поэму «Жизнь в блуждании». Выдвигая в целом позитивные идеалы, С. Торайгыров не имеет твердой уверенности в их осуществлении.

В 1919 г. Торайгыров написал поэму «Бедняк», в которой рассказал об угнетенном положении казахских трудящихся и призывал их к борьбе за новую жизнь. Не следует при этом забывать, что в 1919 г. контрреволюция уже отступала, но еще не сдалась. Казахский феодализм продолжал существовать, хотя революцией он уже был обречен. Эпиграфом к поэме автор использовал следующие слова на русском языке: «Все, что существует в мире, есть результат известных действий, условий и среды. Человек может творить эти условия, что и отличает его от животных. На этом основано все, что изобретено человеческим умом. Отсюда цель моего произведения, может быть, пожалуй ясна»[1].

Нетрудно заметить, что Торайгыров уже начинает толковать общественные явления в более реалистическом духе, делает попытки дать обоснованное объяснение социальной жизни. Он ясно намекает на то, что его творчество, с одной стороны, порождено определенными общественными условиями, с другой — его произведения должны способствовать решению задач, выдвинутых потребностями практической жизни. Исходя из этих предпосылок, С. Торайгыров показывает в поэме «Бедняк» условия жизни аульной бедноты. Конечно, данная тема освещалась и в других произведениях поэта, о которых речь шла выше. Анализируемая поэма всесторонне освещает бедняцкую жизнь.

В первой главе «Труд и жалкое положение» Торайгыров показал ужасные условия труда бедняка-пастуха, создающего богатства феодалу: постоянный уход за скотом и охрана его днем и ночью, летом и зимой, в жару и мороз; рваная и изношенная одежда, грязь, голод, вши, издевательства постоянно сопутствуют ему. Пастух задает себе вопрос: «Какое преступление я совершил до рождения?»[2] Он помнит, что за прошлую жизнь не сделал ничего плохого, пре-

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 192.
[2] Там же.

ступного; безропотно и аккуратно выполнял байские поручения; умножал богатства бая, работая на него почти бесплатно. Он даже не осмеливался требовать от него плату за проделанную работу. С. Торайгыров подчеркивает, что забитость и абсолютное бесправие аульной бедноты позволяют баю нагло и безнаказанно эксплуатировать ее.

Далее Торайгыров рассказывает, что неграмотную бедноту угнетают «городские грабители», чиновники, которые присваивают часть заработка бедняков, работавших в шахтах, на железной дороге; ее грабят торговцы-ростовщики, отдающие товары в долг на кабальных условиях»[1].

Затем поэт со всей силой обрушивается на баев-феодалов, разгульно и бессмысленно прожигающих жизнь, транжирящих богатство, созданное бедняцким трудом. По определению Торайгырова, баи — лгуны, воры, мошенники, насильники. Они —«настоящие кровопийцы бедного люда». Однако в обществе их высоко почитают, считают благородными людьми, благодетелями народа.

Устами бедняка С. Торайгыров спрашивает: «Где же бог, который должен сделать всех равными?» И направляет огонь критики против мусульманского духовенства — мулл, ишанов, ходжей, призванных указывать путь к добродетели. По мнению поэта, народ ошибается, считая их святыми. На самом деле, они — союзники баев, «духовные угнетатели» народа.

Разоблачая, таким образом, социальную сущность деятельности служителей культа, поэт в художественной форме показывает истоки религиозных верований. Он верно подметил ту бесспорную истину, что бедный труженик в эксплуататорском обществе, притесняемый и придавленный материальной нуждой, питает надежду на избавление от страданий хотя бы на том свете. В воображении бедняк создает «привлекательную» картину загробного мира, где можно забыть о перенесенных в жизни невзгодах, «перестать носить изношенные чужие одежды», «прикоснуться своими губами к вкусной пище», «выспаться», «увидеть долгожданное удовольствие», «надеть на себя исправные одежды» и «очиститься от вшей». Бедняк мечтает о том, что после смерти кончится его зависимость от бая и даже, более того, он заставит бая «расплатиться за все долги»[2].

---

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 195.

[2] Там же.

Мечты бедного мусульманина о счастье в загробном мире призваны, по замыслу автора, показать абсолютную неосуществимость его стремления к хорошей жизни в реальном мире. Следовательно, положение аульной бедноты безысходно в феодальном обществе. Между тем, считает Торайгыров, бедняк имеет такие же права на счастливую жизнь, что и богач. Он выдвигает положение о том, что «свойством человека является стремление к счастью»[1]. Поэт влагает в уста бедняка такие слова: «У меня есть сердце, у меня есть душа», «в сердце есть жизнь, горячая кровь». «Я испытываю чувства надежды, любви и ненависти»—«у меня они такие же, какие есть у бая». «У меня нет пороков от рождения». Разница состоит лишь в том, что у него есть скот, а у меня его нет». «Но и я тоже хочу быть человеком, питаться вкусной едой и хорошо одеваться», «я хочу свободной жизни»... «И я тоже хочу жить в хорошем доме и спать в хорошей постели»[2].

Далее поэт высказывает мысль: «Чем помирать просто, возмущаясь несправедливостью, лучше стать на путь протеста и быть готовым к любой встрече»[3]. С. Торайгыров заявляет, таким образом, об естественности классовой борьбы. Но в заключительной части поэмы (всего двенадцать строк) Торайгыров вдруг отходит от взятой линии и обращает внимание на «самый легкий путь достижения счастья — быть дармоедом в обществе». И его безымянный герой ищет способ стать муллой или переводчиком, прислуживая баям.

Как и в поэме «Жизнь в блуждании», финал здесь также находится в явном противоречии с логикой развития сюжета. Бедняку не до учебы, ему не стать муллой, переводчиком, чиновником, что признает выше сам Торайгыров. Причины столь противоречивой позиции поэта можно объяснить его неверием в способность аульной бедноты достигнуть собственными силами социального равенства и неосознанием исторической необходимости союза всех угнетенных масс под руководством пролетариата против эксплуататорского строя. С. Торайгыров выступает здесь выразителем мелкобуржуазной природы крестьянства и отсюда — его революционной непоследовательности и двойственности. Вместе с тем нельзя не подчеркнуть решитель-

[1] *С. Торайгыров.* Избранные произведения, стр. 202.
[2] Там же, стр. 203.
[3] Там же, стр. 202.

ного осуждения поэтом классовой эксплуатации, признания им непримиримости интересов бедных и богатых, квалификации церковников как духовных угнетателей народа. Ненавидя всей душой феодалов-баев, Торайгыров убеждал людей в невозможности избавления бедноты, пока господствуют эксплуататоры, и полагал, что только установление социальной справедливости поможет покончить с ними. Все это свидетельствует о том, что поэт был идеологом угнетенного аульного крестьянства, больше всех заинтересованного в ликвидации феодализма. Как выразитель интересов масс аульной бедноты, С. Торайгыров стихийно шел к социализму. Не случайно поэтому с установлением Советской власти у себя на родине писатель активно включился в созидательную работу, доказательством чему служит его хотя и кратковременная деятельность на посту председателя волревкома.

Здесь, пожалуй, уместно вспомнить высказывание В. И. Ленина относительно члена левоэсеровской партии Прошьяна: «Не про всех левых эсеров можно было сказать, что они социалисты, даже, пожалуй, про большинство из них сказать этого было нельзя. Но про Прошьяна это надо было сказать, ибо, несмотря на верность его идеологии русских народников, идеологии несоциалистической, в Прошьяне виден был глубоко убежденный социалист. По-своему, не через марксизм, не от идей классовой борьбы пролетариата, этот человек сделался социалистом...»[1].

Эта ленинская оценка в известной мере применима и к С. Торайгырову. Как подчеркивалось выше, он был идеологом крестьянства, причем представлял его наиболее бедную, угнетенную часть. Трагедия С. Торайгырова объективно отражала заблуждение значительной массы забитой аульной бедноты, находившейся еще в плену феодально-патриархальных устоев, ее политическую наивность и неспособность быстро, решительно занять ясную революционную позицию в период острейшей схватки между буржуазией и пролетариатом. Когда же наиболее сознательная часть этой казахской бедноты выступила с оружием в руках за власть Советов, Торайгыров не нашел в себе силы быть с ней в авангарде борьбы. Однако при всей противоречивости воззрений поэта можно с определенной долей уверенности сказать, что, если бы писатель после ухода от алашор-

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 37, стр. 384.

дынцев оказался в среде, где действовала Советская власть, он мог бы легко воспринять ее идеи.

Яркое дарование, разнообразие тематики произведений и глубина их содержания позволяют нам назвать С. Торайгырова, несмотря на его срывы и заблуждения, выдающимся представителем национальной культуры и общественной мысли Казахстана, а творчество этого талантливого поэта и писателя одним из важнейших направлений в духовной жизни народа.

В научных изданиях по казахскому литературоведению в числе демократических писателей XX в. часто можно встретить имена **Арипа Танирбергенова** (1856—1924) и **Сабита Донентаева** (1894—1933).

Идейное содержание произведений этих представителей казахской литературы созвучно с творчеством С. Торайгырова. Их сочинения в известной мере дополняют остро социальную поэзию своего современника.

Вместе с тем творчество Арипа Танирбергенова и Сабита Донентаева имеет и свои особенности. Они оба дожили до установления Советской власти в Казахстане и образования Казахской Советской республики. Критикуя обычаи и нравы патриархально-феодального общества, они видели исполнение своих дум и чаяний в советской действительности. Они боролись за нее и внесли свой скромный вклад в дело строительства новой жизни.

Арип Танирбергенов, выходец из бедной семьи, в юности, по выбору местного волостного управителя, попал в русскую миссионерскую школу в г. Семипалатинске. Одновременно с русской школой он посещал мусульманскую школу-медресе. В итоге приобрел солидное русское образование, почерпнул знания об устно-поэтическом творчестве родного народа, изучал восточных классиков. Достаточно владея родным и русским языками, Арип в то же время мог читать литературу на татарском, арабском и персидском языках, изучал китайский.

В молодые годы Танирбергенов увлекался сочинением различных поэм в духе религиозно-мифологической восточной поэзии. Затем он понял бесполезность такого рода занятий. Осмысление событий своего времени, осознание отсталости родного края побудили поэта встать на просветительский путь, указанный его великим земляком Абаем Кунанбаевым. Учась у Абая, слушая его советы, Арип развивал свое поэтическое дарование, обогащал идейное содержание своих произведений. Одновременно он начал

заниматься активной просветительской деятельностью: у себя дома открыл школу для детей, обучал их русскому языку, вел занятия по русским учебникам. Следуя Абаю, Арип старался ознакомить казахских читателей с произведениями русских классиков, переводил на казахский язык «Евгения Онегина» Пушкина и стихотворение «На смерть поэта» Лермонтова.

Дореволюционное творчество Арипа в целом характеризуется народно-демократическим духом. Во многих его стихотворениях содержатся призывы к знаниям, к изучению наук. Подобно Абаю, он осуждал пустое времяпрепровождение, увлечение молодых людей легкомысленными поступками, учил их «искать знания, овладевать наукой с самого детства»[1]. По его мнению, «дети всегда должны думать о том, как знать»[2]. «Джигит уважаем знаниями», его «достоинство определяется знаниями»[3]. Значение образования в общественной жизни Танирбергенов сравнивал с величественным светилом, которое «ярче электричества» и «ярче солнца»[4]. Он советовал своим современникам изучать стихи Абая о необходимости образования, просвещения народа и «вдумываться в сказанные им слова»[5]. В одном из стихотворений он даже повторил абаевское назидание молодежи о том, что «упустишь знания в молодости — сожалеешь потом»[6].

Стремясь наглядно показать полезность знаний в практической жизни, Арип Танирбергенов сравнивал мир с океаном, науку — с кораблями[7]. Согласно ему, мир так сложен и опасен для человека, что напоминает бушующий океан, который содержит в себе много богатств. Пользуются его благами лишь те, кто имеет хорошее, исправное судно в виде науки, знаний. Каждый человек должен иметь «свой прочный корабль», с помощью которого он познает тайны мира.

Познать мир, значит раскрыть причины явлений, так как, по Танирбергенову, «ничто в мире не существует без причины»[8]. Не приобретя знаний, человек не только бес-

[1] *Арип Танирбергенов.* Не забывайте меня. Стихи (на каз. языке). Алма-Ата, 1969, стр. 73.
[2] Там же, стр. 149.
[3] Там же, стр. 75, 149.
[4] Там же, стр. 127, 142.
[5] Там же, стр. 110.
[6] Там же, стр. 127.
[7] Там же, стр. 34—35.
[8] Там же, стр. 34.

силен познать эти причины, но бессилен жить и существовать в данном мире, где на каждом шагу подстерегают его опасности. В этом вопросе Танирбергенов находится на тех же позициях, что и С. Торайгыров.

Будучи последователем просветительных идей Абая Кунанбаева, Арип Танирбергенов всячески возвышал разум, который он называл «быстроногим тулпаром» (скакуном). Как у казахов резвый конь высоко ценился и каждый джигит мечтал иметь скакуна, так Танирбергенов сравнивал разум с этим «бесценным богатством», хранилищем «быстрой сообразительности», находчивости, глубокого ума.

По мнению Танирбергенова, разуму свойственны шесть черт: умеренность, доброта, честь, стыд, терпение, предосторожность[1]. Среди них писатель особенно выделяет «умеренность», отождествляя ее с выдержкой, спокойствием, необходимым для обдумывания плана действий определенного поступка. Назначение «предосторожности»— всегда учитывать положительное и отрицательное на основе «увиденного и услышанного». Лишь тогда можно все продумать и взвесить, прежде чем действовать.

Кроме шести черт разума, автор писал еще о двух явлениях — мышлении и воле. Волю, согласно ему, можно использовать и для хороших дел и для злонамеренных поступков. Однако автор не пояснил, что наличие понятий о чести и стыде должно предотвратить использование разума во имя зла.

Как просветитель, возвышающий науку, знания и разум, А. Танирбергенов остро критиковал социальную несправедливость, общественное неравенство в казахских аулах. Подобно Султанмахмуту Торайгырову, А. Танирбергенов прежде всего защищал интересы аульной бедноты, особенно пастухов. В стихотворении «О труде» поэт подверг меткой критике нечестный и паразитический образ жизни богачей. Он писал, что богачи «смертельно ненавидят труд», «презирают правду», «обман, проделки — спутники их жизни», «всякая цель — оскорбление, издевательства»[2] над бедняками. Далее автор обращал внимание на алчность, ненасытность баев, на то, что они, «как пиявки, сосут кровь народа», что нет предела их преступлениям в стремлении присвоить результаты чужого труда.

---

[1] *Арип Танирбергенов.* Стихи (на каз. языке), стр. 54.

[2] Там же, стр. 32.

А. Танирбергенов в одном из своих стихотворений подчеркнул, что баи-скотовладельцы эксплуатируют труд бедняка-пастуха за мизерную оплату. «Барашек, козленок, рубашка и штаны за шесть месяцев»[1]— вот что составляет заработок бедняка. Баи продают за большую сумму лисицу, убитую на охоте, а пастуху за тяжелый труд не дают даже паршивой козы[2]. Сопоставив охоту с тяжелым трудом, автор показал, что́ получает бай за свое удовольствие на охоте, что́ он дает пастуху за пот и старание.

Арип Танирбергенов, показывая также крайнюю несправедливость системы налогообложения в казахском ауле, писал, что неравенство доходов баев и бедняков не сохраняется в уплате ими налогов. Тут они становятся «равными». Поэт с возмущением отмечал:

Нет справедливости даже в мыслях волостного и бия.
Нет жалости в обложении налогами,
Тут равны кибитки и бая и бедняка.
. . . . . .
Куда идти беззащитному бедняку?
А чиновник всегда послушен баю[3].

Следует отметить, что стихотворение Арипа «О равенстве» по содержанию напоминает стихотворение Торайгырова «Когда придет наш черед». Танирбергенов предупреждает богачей, что их насилие, произвол в отношении бедняков не могут оставаться без последствий, без наказания. Рано или поздно ждет их кара за совершенные злодеяния. Он спрашивает бая:

Отняв у бедняка единственного барашка,
Ты почему-то заришься все на чужое добро?
Если завтра установит кто-то справедливость,
Куда же уйти тебе от возмездия?[4]

Арип Танирбергенов призывает баев не быть рабами чувственных влечений (нефси), сдерживать себя от удовлетворения всякого желания. Жизнь человека коротка, говорит поэт, на каждом шагу может постигнуть его неудача или смерть. Как бы человек ни старался долго жить, его предельный возраст — семьдесят лет. Жизнь сверх этого возраста не имеет интереса и смысла. Собранные богатства,

[1] *Арип Танирбергенов.* Стихи, стр. 33.
[2] Там же, стр. 57.
[3] Там же, стр. 52.
[4] Там же, стр. 33.

слава, почет исчезнут вместе с предсмертным криком. Поэтому не увлекайся «мимолетным удовольствием», а подумай о том, что ждет тебя после смерти[1].

Таким образом, быстротечность жизни, непостоянство счастья, старость, а за нею смерть, т. е. пессимизм, служат у Арипа устрашающим средством в его попытках морального воздействия на богачей, обуздания их хищнических нравов, грубого эгоизма и низменных страстей. Такие попытки, проявляемые в ряде сочинений Танирбергенова, особенно в стихотворении «Нефси» («Чувственные потребности»), притупляют остроту его критики пороков общественной жизни. Тут Танирбергенов расходится с Торайгыровым, обнаруживает свою неспособность идти на решительный разрыв с господствовавшим мировоззрением патриархально-феодального общества.

Арип Танирбергенов дожил до Октябрьской революции и полной победы Советской власти в Казахстане. Революция застала его в старости, но он встретил ее как представитель угнетенных масс казахского народа. Он выражал уверенность в том, что революция избавит казахскую бедноту от гнета феодалов, что восторжествует справедливость[2]. Арип воспевал революцию, героический русский пролетариат, совершивший всемирно-исторический подвиг, прославлял К. Маркса и В. И. Ленина, партию большевиков. В стихотворениях «Парижская коммуна», «Ленин — вождь», «Вождь рабочих» (О Ленине), «Ленин не умер»[3] А. Танирбергенов выступает горячим сторонником коммунистических идей, пишет о героизме парижского пролетариата, совершившего первую социалистическую революцию, о заслугах К. Маркса и Ф. Энгельса, создавших бессмертное учение — научный коммунизм, о В. И. Ленине, продолжившем дело своих учителей, о том, что более 30 лет своей жизни он отдал делу рабочего класса, трудового народа. Ленина он считал самым близким другом трудящихся казахов[4].

Когда умер В. И. Ленин, поэт в стихотворении «Ленин не умер» воспел его учение и дела.

Ленин умер, но трудящиеся живы,
Ленин умер, но его солнце светит.

---

[1] *Арип Танирбергенов.* Стихи (на каз. языке), стр. 40—45.
[2] Там же, стр. 24.
[3] Там же, стр. 24—31.
[4] Там же, стр. 26.

Поклянитесь, обнимая его гроб,
Победа досталась нам нелегко.

Мысль Ленина — свет над миром,
Голос Ленина — лозунг всех народов.
Лениным данная справедливая жизнь —
Залог счастья будущего[1].

Итак, несмотря на идейную непоследовательность, Арип без колебания встретил социалистическую революцию и Советскую власть. Выступая выразителем интересов масс казахского народа, он таким и остался до конца своей жизни.

Сабит Донентаев был одним из талантливых представителей казахской культуры и общественной мысли рассматриваемого периода. Но значительная часть его творческой жизни относится к советскому периоду. Ограниченные рамками задач данного исследования, остановимся на характеристике творчества писателя в дореволюционное время.

Донентаев — выходец из бедной семьи. Первоначальное образование получил в аульных школах, разных медресе Павлодарской области. На формирование его личности огромное воздействие оказала обстановка в стране, вызванная подъемом революционного движения, пробуждение национального самосознания казахских шаруа, распространение прогрессивно-демократических идей в Казахстане в период после революции 1905—1907 гг. Помимо этого, С. Донентаев испытывал на себе определенное влияние журнала «Айкап», а также различных изданий на татарском языке, произведений татарского поэта Г. Тукая и русских классиков, особенно великого баснописца И. А. Крылова. Еще в 1915 г. в г. Уфе был издан первый сборник его стихов —«Уак-Туйек» («Разные мелочи»). В 1916 г. по царскому указу С. Донентаев в числе многих казахов-бедняков был мобилизован на военные работы. Отбывал службу в г. Риге. После февральской революции приехал в Семипалатинск и продолжил здесь свое образование на курсах по подготовке учителей. После Октябрьской социалистической революции, в 1919—1920 гг., С. Донентаев активно участвовал в деятельности аульных Советов, а позже перешел в газету. До конца жизни (май 1933 г.) оставался на газетной и творческой работе, проявляя свой талант в различных жанрах.

Сабит Донентаев — писатель своеобразного стиля и таланта. Он выражал свое отношение к явлениям окружа-

[1] *Арип Танирбергенов.* Стихи (на каз. языке), стр. 31.

ющей среды, оценивал их и выносил приговор с помощью юмора, меткой иронии и сатирических приемов. Испытав идейное и художественное влияние И. А. Крылова, Сабит Донентаев создал ряд замечательных произведений, отличающихся глубоким социально-политическим содержанием и художественным мастерством. Они изящны, лаконичны, чрезвычайно поучительны и по сей день сохраняют воспитательное значение.

Среда, в которой Донентаев учился, воспитывался, формировался как мыслитель, не позволила ему вполне освободиться от религиозного влияния и выработать последовательное материалистическое мировоззрение. В дореволюционных сочинениях его нет острой, разящей, беспощадной критики общественной несправедливости, классовой эксплуатации, которая наблюдалась в достаточной степени у Торайгырова и отчасти у Танирбергенова. Однако в спокойных на первый взгляд стихотворениях, баснях, аллегорических сравнениях Донентаева есть прежде всего настойчиво пропагандируемые просветительские идеи.

В этой области С. Донентаев был своеобразным последователем Абая Кунанбаева и соратником Султанмахмута Торайгырова. В стихотворении, посвященном Абаю[1], писатель тепло и проникновенно отзывается о личности Абая, называет его «мудрым путеводителем», «блеснувшим, как яркая звезда», в отсталой и темной казахской среде. Призывая современников следовать за Абаем, Донентаев объявляет своего великого предшественника «нашим знаменем», «нашими крыльями».

Стихотворения первых лет творческой деятельности С. Донентаева почти полностью написаны на темы просвещения. Он обращается к соотечественникам с призывом крепко задуматься над положением родного края, быстро и энергично взяться за учебу, образование, издание газет и журналов. Он советует молодым людям не тратить попусту время, не увлекаться никчемными, мелочными второстепенными делами. Если нам «самим не искать знаний,— писал Донентаев,— разве образованные народы преподнесут их нам»?[2]

В стихотворении, адресованном «знающим казахам», поэт указывает на трудности организации дела просвещения

---

[1] *Сабит Донентаев.* Сочинения (на каз. языке). Алма-Ата, 1957, стр. 124.

[2] Там же, стр. 38—39.

в среде казахского населения. Но тот, кто решился на этот шаг, не должен отступать перед препятствиями, не искать себе довода для оправдания малодушия, говоря: «Никто нас не слушает, что дальше делать?» Он призывает их трудиться упорно, настойчиво, что рано или поздно обязательно принесет свои плоды. Донентаев предлагает своим коллегам действовать самоотверженно на фронте просвещения темной массы, «протянуть руку помощи ей там, где она горит в огне невежества». «Если желаете блага нации, то избегайте раздоров»[1], т. е. работайте дружно, спаянно ради общего дела.

Сабит Донентаев обращается к молодежи с призывом осознать свое человеческое призвание и достоинство, осмыслить незавидное положение народа, прозябающего в невежестве. По мнению писателя, юношам необходимо проникнуться патриотическими чувствами, делать все от них зависящее, чтобы казахский народ занял в будущем подобающее ему место среди культурных народов мира. Нужно ставить перед собой ясные цели и упорно их достигать. Нужны умение и энергичные действия.

Посредством аллегорических сравнений писатель дает понять читателям, что ум, знания не предписаны всевышним отдельным лицам или народам. Ум, способность, умение, по Донентаеву, «результат хорошего воспитания»[2]. Следовательно, учись, приобретай знания, образование, они откроют путь к прогрессу.

Пробуждая стремление к благородным делам и высокой цели, Донентаев не призывал граждан браться за непосильное, нереальное дело, проявлять чрезмерное рвение и поспешность. Он понимает, что на пути просвещения народа в тех общественно-политических условиях слишком много преград, различных консервативных и противодействующих сил. Учет этих обстоятельств, осторожность, продуманность, последовательность, глубокая убежденность в правоте своей деятельности — важнейшие предпосылки успеха великого народного дела.

В этом отношении весьма поучительно стихотворение «Уверенность» («Уміт»)[3]. В виде четко сформулированных изречений писатель характеризует уверенность человека как важнейшее условие достижения цели, если надежда

---

[1] *Сабит Донентаев.* Сочинения (на каз. языке), стр. 40.
[2] Там же, стр. 58.
[3] Там же, стр. 67.

исходит из реальных предпосылок. Наоборот, надежда, уверенность могут оказаться пустой мечтательностью, причиной ненужных страданий и авантюрных действий, если они не имеют реальной почвы.

В этой связи уместно привести критику писателем поведения тех людей, которые лишь на словах переживают за отставание казахов от других народов, предлагают «не жалеть богатства бая и силы батыра», собираются, выносят красивые решения, произносят патриотические речи, в честь народного дела режут скот, едят мясо, расходятся и потом все забывается и остается по-старому[1].

Платоническая любовь народных радетелей здесь критикуется писателем абстрактно, без указания конкретных категорий людей. Зато в стихотворении «Националисту»[2] он совершенно определенно показывает лицемерные поступки «покровителей нации». Когда народ находится в относительном благополучии, когда все спокойно, националист произносит слова: «мой народ», «моя страна», считает позорным ее отставание от других; предлагает даже принести себя в жертву ради народа. Но как только к народу пришло «горе, несчастье», националист прячется в кустах и его не найти. Он ругает других, обвиняя их в отсутствии патриотизма, но сам при первой возможности «грабит нацию». Когда нужно прийти на помощь народу, националист отказывается предпринять что-либо реальное и помогает ему «лишь словом», а «не делом». Его забота —«интересы собственного желудка».

Как видно, Сабит Донентаев здесь решительно осуждает лицемерные поступки фальшивых радетелей народных, требует от современников искренних чувств любви к родине, настойчиво призывает их бороться за ее благополучие, прогресс. Поднимая проблему просвещения, писатель вольно или невольно затрагивает вопросы нравственности. И это не случайно. В своих дореволюционных сочинениях С. Донентаев выступает нравоучителем народа, его наставником, дающим благоразумные советы, критикует моральную испорченность своих современников, осуждает обман, несправедливость, насилие, произвол в казахских аулах. Нравственные советы нередко подаются писателем в юмористической или сатирической форме. В баснях автор

[1] *Сабит Донентаев.* Сочинения (на каз. языке), стр. 71.
[2] Там же, стр. 79—80.

критикует либо самонадеянность степных богачей, либо отсутствие умеренности, алчность.

Поэт с горечью констатирует, что казахи не смогут выйти из отсталости, невежества, из состояния хаоса, им постоянно будут сопутствовать неудачи, пока они не изживут вражду и неурядицы между собой, не избавятся от чинолюбия, не научатся деловитости, умению трудиться, поставив перед собой ясные цели. Аллегорическими средствами автор выражает мысль, что казахи из-за своего невежества идут на поводу у грубой силы («Льва») и обмана («Лисы»). От них они «задыхаются, бессильны, без сознания... слепы, немы, искалечены» духовно и потому не знают, «кто их друг и кто — враг»[1]. Обществу диктуют свою волю знатные, сильные. Нет справедливости, все продается за деньги. Они не желают распространения знаний в народе, хотят лишить их тех, у кого они есть.

В стихотворении «Разные существа в разных видах» («Әр жан әр түрде», всего 24 строки)[2] Сабит Донентаев создает целую галерею образов, посредством которых пытается дать характеристику разных категорий и социальных групп людей в современном ему обществе. Каждый образ раскрывается в одной-двух строках. Он пишет о старых иноходцах, неспособных выйти на состязание, а скакуны есть, но находятся где-то позади; есть соколы в горах, но для них уже приготовлены сетки; журавли летают в небе, но кричат они попусту; вороны довольствуются падалью; барсуки жиреют, обрастая салом; лисица рыщет в поисках добычи; а овцы и куры молятся богу о спасении; кот подстерегает мышей, бедняга же суслик, чувствуя опасность, ищет нору.

Подобного рода аллегорические сравнения, изображающие хитрецов, льстецов, подлецов, умных людей или бездарных, честных и наивных, людей разных величин, показывают губительное влияние на общество лицемерной морали эксплуататоров. С. Донентаев, испытав на себе угнетающее и деморализующее воздействие нравов данного общества, осудил их. Свои идеалы он выразил так же кратко, как были лаконичны его мысли и сочинения. Они высказаны в одном предложении и трех пожеланиях: «трудиться, стремиться к осуществимому, бороться за истину»[3].

---

[1] *Сабит Донентаев.* Сочинения (на каз. языке), стр. 72.
[2] Там же, стр. 75.
[3] Там же, стр. 64.

Октябрьская социалистическая революция открыла перед писателем реальные возможности осуществления его идеалов и широкие горизонты для творческого развития. Как сын трудового народа, он приветствовал Октябрь и в своих сочинениях выразил чувства, думы, стремления трудящихся казахов, их радость, политический и трудовой подъем, их признательность великому Ленину, большевистской партии, русскому пролетариату, принесшему освобождение казахской земле.

Если до революции С. Донентаев мог писать о несправедливости, угнетении, бесправии зачастую завуалированно, намеками, то после Октября он в своих произведениях — стихах, повестях, очерках, беседах, фельетонах — во весь голос заклеймил пороки патриархально-феодального общества и показал величие Советской власти. Его произведения в новых исторических условиях отразили коренные перемены в казахском ауле, успехи социалистического строительства, призывали к борьбе со всем отжившим, консервативным в сознании и поступках людей, что мешало созданию нового уклада жизни, формированию советского человека.

* * *

Казахская общественно-политическая и философская мысль в начале XX в., в период, предшествовавший Октябрьской революции и гражданской войне, по идейному содержанию и остроте поставленных проблем сделала крупный шаг вперед, поднявшись на качественно новую ступень. Она явилась отражением важнейших перемен в социально-экономической жизни края после революции 1905—1907 гг., обострения классовых противоречий в казахском ауле, роста революционной активности бедноты в условиях назревавшей социалистической революции.

В произведениях казахских писателей-демократов критика несправедливости и беззакония действий административных и судебных властей, отсталости и косности становилась все более глубокой и непримиримой, приобретая ярко выраженный классовый характер. В этих произведениях порой высказывались мысли, выражавшие гнев, возмущение против деспотизма феодалов, осознание необходимости действенной борьбы с общественным злом, достижения свободы личности, социального равенства и справедливости. Одновременно развивались и углублялись просветительские идеи, атеистические и материалистические воззре-

ния в борьбе с религиозным мракобесием, с патриархально-феодальными обычаями и предрассудками.

Однако отсталость социальной среды, кочевой образ жизни, слабое культурное и идейное влияние городов на казахские аулы и их разбросанность на обширной территории создавали огромные трудности на путях приобщения казахского народа к прогрессивной культуре русского народа и его революционным идеалам. В начале XX столетия под влиянием развития капитализма в Казахстане, роста производительных сил, социально-политических изменений, а также усилиями местных прогрессивных деятелей был достигнут некоторый культурный прогресс казахского общества по сравнению с предшествовавшим периодом. Но этот прогресс был еще очень незначителен. Периодическая печать на казахском языке только формировалась, делая первые робкие шаги. Они были настолько неуверенными, что отдельные печатные органы исчезали, не успев окрепнуть, т. е. выпустив лишь несколько номеров. Единственный прогрессивный орган — журнал «Айкап» продержался около пяти лет, прекратив существование из-за нехватки средств. Книгопечатание было чрезвычайно ограничено и ни в какой мере не отвечало запросам культурного развития общества. Почти сплошная неграмотность, патриархально-родовые предрассудки, невежество, всячески поддерживаемые феодалами и мусульманским духовенством, обусловливали известную оторванность аульной массы от культурных центров, затрудняли проникновение в эту среду революционных и марксистских идей.

Но сказанное вовсе не означает того, что местное население находилось в стороне от революционно-освободительной борьбы. Формировавшийся казахский пролетариат жил в городах и трудился бок о бок с русскими рабочими на фабриках, заводах, рудниках и т. д. Они совместно выступали против своих хозяев — русских и иностранных капиталистов. Именно эта часть коренного населения, подвергаясь капиталистической эксплуатации, проходя суровую школу фабрично-заводской жизни и испытывая на себе непосредственное влияние шовинистической политики царизма, духовно сблизилась с русским пролетариатом. Для казахских рабочих, а через них — для всей казахской бедноты российский пролетариат через социал-демократические группы в Центре и на местах выполнял роль революционного авангарда, учителя и вождя.

Если передовые деятели казахской литературы обращались к своему народу и выступали от его имени, то русские революционеры, представляя прогрессивную Россию, боролись за коренные преобразования общественной жизни всей страны, втягивая тем самым и казахский народ в водоворот революционно-освободительного движения России. Это дает нам полное основание утверждать, что публицистическая, теоретическая и агитационно-пропагандистская деятельность русских демократов, революционеров, марксистов в Казахстане является выдающимся приобретением и логическим развитием всей общественной мысли Казахстана в дореволюционную эпоху.

ГЛАВА XI

РЕВОЛЮЦИОННО-ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ И МАРКСИСТСКАЯ МЫСЛЬ В КАЗАХСТАНЕ В НАЧАЛЕ XX В.

С 80-х и особенно со второй половины 90-х гг. XIX—начала XX в. в городах Казахстана на страницах газет, журналов, брошюр, в прокламациях и отдельными изданиями стали распространяться революционно-демократические, социалистические и марксистско-ленинские идеи. Правда, в условиях дореволюционной отсталости края, малочисленности и слабой организованности местного пролетариата, отсутствия марксистски образованных людей из коренных жителей не было пока возможности популяризировать марксистскую литературу на казахском языке. Несомненно то, что она проникала в Казахстан из Центра. Ее привозили в край ссыльные революционные социал-демократы и другие политические противники царизма, а также та часть местной студенческой молодежи, которая, обучаясь в высших учебных заведениях России, участвовала в революционном движении страны.

Общеизвестна выдающаяся заслуга в пропаганде марксизма в стране ленинской «Искры». Примечателен, например, тот факт, что на ее страницах печатались корреспонденции со строительства Оренбургско-Ташкентской железной дороги. В них сообщалось о произволе администрации и подрядчиков, о жестокой эксплуатации рабочих. В одной из заметок говорилось: «Рабочих обирали самым беззастенчивым образом... система штрафов, ничем не сдерживаемая, практиковалась в самых широких размерах, рабочих просто обманывали при расчетах» (1902, № 15). О чрезмерной эксплуатации рабочих, о невыносимых условиях их жизни, несчастных случаях, приводивших к гибели десятки людей, сообщалось в 33-м номере «Искры» за 1903 г.

То обстоятельство, что русская социал-демократия еще на заре своей истории пристально приглядывалась к жизни рабочих Казахстана, а «Искра» имела здесь своих корреспондентов, заслуживает самого серьезного внимания. Тесная связь с «Искрой» социал-демократических организаций Омска, Оренбурга, Астрахани, их деятельность по распространению газеты способствовали росту политической сознательности рабочих, оживлению организаторской и пропагандистской деятельности местных социал-демократов.

Марксистская мысль в Казахстане развивалась, конечно, не изолированно от соседних районов — Поволжья, Сибири, Урала, где в тот период уже действовали сильные организации и группы РСДРП. В частности, в распространении революционных идей в крае огромную роль сыграл возникший в 1901 г. «Сибирский союз РСДРП» и образовавшиеся вслед за ним Омский комитет, вошедший в состав «Союза», социал-демократические группы, а позже организации в Петропавловске, Оренбурге, Уральске, Ташкенте и др. Так, по свидетельству документов, первая Программа КПСС начала распространяться в Казахстане вскоре же после II съезда партии в 1903 г.[1]. А переизданные «Сибирским союзом» в это время работы В. И. Ленина «Письмо к товарищу...» и «С чего начать?» стали известны социал-демократам не только северных, но и других районов Казахстана, а также Средней Азии[2].

Одним из путей распространения революционно-демократических и марксистских идей в Казахстане было использование большевиками легальной печати местных оппозиционных сил, о чем в казахстанской историко-партийной литературе приводятся интересные факты. Еще в конце 90-х годов (1897) на страницах газеты «Степной край», издававшейся в Омске, были опубликованы отрывки из воспоминаний П. Лафарга о К. Марксе; статья «По поводу русского перевода III тома «Капитала» К. Маркса». В ней в общедоступной форме предпринята попытка познакомить читателей с богатым содержанием экономического учения основоположника научного коммунизма; акцентировалось внимание на исследовании К. Марксом материалов о русском землепользовании; подчеркивалась огромная заслуга Ф. Энгельса в подготовке и выпуске в свет III тома «Капитала».

[1] «Революционное движение в Казахстане в 1905—1907 годах (сб. документов)». Алма-Ата, 1955, стр. 274, стр. 333—334.

[2] «Под знаменем ленинских идей». Сб., стр. 35.

Эта же газета в 1901 г. (№ 90) рекомендовала читателям «познакомиться со 2-й главой известной книги В. Ильина (псевдоним В. И. Ленина.— *К. Б.*) «Развитие капитализма в России», который на основании данных земской статистики доказывает, что все эти прогрессы значительного меньшинства ложатся... тяжело на массу крестьянской бедноты».

Однако в первые годы XX столетия и вплоть до начала революции 1905—1907 гг. распространение революционно-демократических и марксистских идей в крае еще не получило размаха. Сказывались невысокий общий теоретический уровень местных социал-демократов, малочисленность и распыленность казахстанского отряда рабочего класса. Все же само появление социал-демократических групп было знаменательным явлением в общественной жизни Казахстана, свидетельством того, что трудовые массы отсталой национальной окраины уже не могли оставаться в стороне от общероссийского революционного движения.

Выступление рабочего класса в Петербурге 9 января 1905 г., вошедшее в историю как «кровавое воскресенье», вызванная им волна революционной бури, охватившей всю страну, вынужденное отступление царизма, провозглашение им демократических свобод в «Манифесте 17 октября», дальнейшее расширение народной революционной борьбы, достигшее апогея в декабрьском (1905 г.) вооруженном восстании московского пролетариата,— все это оказало колоссальное влияние и на трудящихся Казахстана. Во многих его городах и населенных пунктах произошли массовые выступления, участники которых выдвигали различные требования политического и экономического характера. Осень 1905 г. была отмечена забастовками рабочих и служащих Перовска (ныне Кзыл-Орда), Уральска, Каркаралинска, Успенского и Спасского рудников, Семипалатинска, Верного и т. д. Началось брожение и в воинских частях: организовывались сходки солдат, среди них распространялись революционные прокламации. Коренное население повсеместно высказывалось за справедливое разрешение аграрной проблемы. Революционные организации и группы в своих прокламациях призывали народ к вооруженному восстанию и установлению демократической республики на основе созыва всенародного Учредительного собрания. Завоевание в октябре 1905 г. свободы печати, собраний создало благоприятные условия для роста политической активности масс. В этих условиях «цензура была

просто устранена. Никакой издатель не осмеливался представлять властям обязательный экземпляр, а власти не осмеливались принимать против этого какие-либо меры. Впервые в русской истории свободно появились в Петербурге и других городах революционные газеты»[1].

В 1905—1907 гг. в Казахстане также увеличилось число издававшихся газет. Новые в одном ряду с теми, что выходили раньше, открыто помещали материалы антиправительственного, революционно-демократического и даже марксистского содержания. В эти годы огромного политического подъема большевики края смело выступали на страницах легальной периодической печати, отстаивая подлинно революционные взгляды.

Так, «Семипалатинский листок», выражавший чаще буржуазно-либеральные и мелкобуржуазные настроения, а в отдельных случаях настроения местного националистического клерикализма, помещал в то время публикации и социал-демократов большевиков, которые писали статьи на рабочие темы, остро критиковали кадетов и октябристов-черносотенцев.

Анализ отдельных материалов, напечатанных в газете «Оренбургский край», дает нам основание судить о том, что и этот легальный печатный орган умело использовали большевики.

Газета «Уральский дневник», в основном прогрессивной ориентации, публиковала в этот период статьи, отражавшие как большевистские, так и меньшевистские воззрения, борьбу этих двух фракций российской социал-демократии по актуальным вопросам (об отношении к Думе, о выступлении с ее трибуны социал-демократического депутата, о созыве рабочего съезда и др.), а также разоблачавшие реакционную аграрную политику царизма.

В первом номере «Оренбургского вестника» (17 октября 1906 г.) подчеркивалось, что газета не причисляет себя к какой-либо партии, однако она не скрывала своего уважения к социал-демократам и эсерам и заявляла, что будет бороться за осуществление демократических свобод, обещанных в «Манифесте 17 октября». В редакционной статье (25 декабря 1906 г.) «Из жизни партии» излагалась большевистская тактика в отношении Думы, но наряду с этим без критических замечаний сообщалось и об итогах Всероссийской конференции РСДРП (ноябрь 1906 г.) в Таммер-

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 30, стр. 321.

форсе. Как известно, на этой конференции было проведено меньшевистское оппортунистическое решение о допустимости избирательных блоков с кадетами.

В конце февраля — начале марта 1906 г. в Оренбурге вышло в свет всего пять номеров газеты «Наш край». Все ее статьи написаны с позиций революционного пролетариата и вполне последовательно отстаивают большевистские взгляды. Газета была запрещена властями.

«Степной пионер», издававшийся в Омске с 21 июня 1906 г., был запрещен полицией 17 октября того же года за призывы к вооруженному восстанию, за стремление «добиться... всенародного Учредительного собрания и провозгласить здравицу демократической республике»[1].

Газета «Прииртышский край» (апрель 1907, Семипалатинск) после выпуска 5 номеров также подверглась запрету степным генерал-губернатором за критику переселенческой политики царизма в Казахстане[2].

В январе—апреле 1907 г. в Оренбурге издавалась на татарском языке легальная большевистская газета «Урал» (всего 31 номер). Ее редактировал профессиональный революционер большевик Х. М. Ямашев. О деятельности газеты и ее редакторе пойдет речь ниже.

Подробнее будет сказано и о другой легальной большевистской газете «Степная жизнь» (июнь, 1907, Петропавловск), закрытой сразу же после напечатания 4-го номера.

Все эти периодические издания революционных лет (1905—1907), отдельные публикации которых анализируются в данной главе, были представлены в большинстве своем сторонниками революционной демократии и отчасти — социал-демократами большевиками, которые составляли «левый» блок, или «левые» силы в условиях буржуазно-демократической революции. В классовом отношении в этот блок входили представители пролетариата, крестьянства, мелкобуржуазных слоев города и демократической части интеллигенции, а по партийно-политическому составу в нем выступали большевики, часть меньшевиков, эсеры и трудовики, а также национальные народнические партии. Как отмечал В. И. Ленин, мелкобуржуазная демократия в лице эсеров и трудовиков «доказала, что эта группа на-

---

[1] «Революционное движение в Казахстане (1905—1907)». Алма-Ата, 1955, стр. 196.

[2] ЦГА КазССР, ф. 64, оп. 7, д. 2429, л. 9.

родничествующих интеллигентов есть крайнее левое крыло чрезвычайно широкого и безусловно массового народнического или трудовического течения, выразившего интересы и точку зрения крестьянства в русской буржуазной революции. Этот факт доказан и крестьянскими восстаниями и Крестьянским союзом и трудовой группой в трех Думах, и свободной печатью эсеров и трудовиков»[1].

Теории и программы «передового революционного мелкобуржуазного демократизма», несмотря на ошибочность воззрений его сторонников о равенстве, их революционную непоследовательность, а впоследствии и реакционность, служили в те годы «знаменем самой решительной борьбы против старой, крепостнической России»[2].

Эти ленинские оценки являются главным критерием в определении значения распространенной в Казахстане в 1905—1907 гг. и последующий период периодической печати, среди которой значительное место занимали революционно-демократические печатные органы. Их выступления имели особый смысл в условиях дореволюционного Казахстана, этого огромного крестьянского края, где еще господствовали патриархально-феодальные отношения. Точки соприкосновения и совпадения социально-экономических и политических требований мелкобуржуазной революционной демократии и революционной социал-демократии по многим пунктам соответствовали буржуазно-демократическому характеру революции и особенностям тех задач, которые ей предстояло разрешить. Поэтому рассматриваемые в данной главе источники имели исключительно важное значение в распространении в Казахстане революционно-демократической и марксистской мысли.

* * *

На страницах казахстанской периодической печати в годы первой русской революции публиковались статьи различной политической направленности, более или менее выпукло выражавшие взгляды той или иной политической партии. Но наряду с этими статьями было, как уже говорилось, немало публикаций, в которых разоблачалась политика самодержавия, выдвигались требования о ликвидации монархического строя и установлении подлинных демократических порядков. Эти требования, отражавшие в условиях

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 17, стр. 349.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 16, стр. 213.

господства царизма борьбу народных масс за свободу и демократию, решительно поддерживала большевистская партия на первом этапе революции.

В. И. Ленин, внимательно следивший за развитием революционных событий в стране, писал: «В общем и целом стачечное и демонстрационное движения, соединяясь одно с другим в различных формах и по различным поводам, росли вширь и вглубь, становясь все революционнее, подходя все ближе и ближе на практике к всенародному восстанию, о котором давно говорила революционная социал-демократия»[1].

Этот ленинский вывод о тенденциях развития революционного движения в России в 1905 г. вполне применим и к Казахстану. Несмотря на отсталость края и малочисленность пролетариата, были и здесь ощутимы признаки вооруженного выступления. Об этом свидетельствуют контрмеры властей. Так, указом царя от 4 января 1906 г. было признано необходимым «объявить на военном положении области Акмолинскую и Семипалатинскую...»[2]. Большое напряжение создалось в Семиреченской области, в связи с чем туркестанский военный губернатор приказал ее штабу войск: «Немедленно принять решительные меры к прекращению пропаганды и агитации всякого рода, для чего положение военное и об охране дают Вам полнейшую возможность, равно в случае забастовок и беспорядков, немедленно подавлять их, если нужно силой»[3].

Царские власти, напуганные вооруженными выступлениями трудящихся России, опасались, как бы пламя восстания не перекинулось и в Казахстан, в ряде областей которого положение вызывало у них тревогу. Поэтому они были вынуждены принимать предупредительные меры в тех местах, где ожидались вспышки восстания.

В период подъема революционного движения народа против царизма большевики во главе с Лениным призывали массы бойкотировать Думу, которую правительство стремилось использовать как средство отвлечения трудящихся от вооруженной борьбы, чтобы выиграть время и потопить революцию в крови.

Большевистские лозунги бойкота Государственной думы, свержения царизма и созыва Учредительного собрания наш-

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 9, стр. 252.

[2] «Революционное движение в Казахстане 1905—1907 гг.». Алма-Ата, 1955, стр. 139.

[3] Там же, стр. 113.

ли отклик в социал-демократических группах Казахстана. Прокламация Семиреченской группы РСДРП от 3 января 1906 г., разоблачая политику царизма — политику кнута и обмана,— указывала, что «народ думает иначе и на все царские посулы отвечает одним грозным криком: «Долой Государственную думу богачей, врагов народа! Да здравствует Учредительное собрание, избранное всем народом на основе всеобщего, прямого, равного и тайного голосования!!..

Только такое Учредительное собрание может положить конец смутам, царящим в России! Пока народ не добьется этого, он не положит оружия. С царским правительством мы мира не заключим!»[1].

С призывом к бойкоту Государственной думы, к созыву Учредительного собрания выступили Семипалатинская, Петропавловская, Кустанайская и другие группы РСДРП.

Воспользовавшись разобщенностью действий революционных сил в стране, отсутствием прочного союза рабочего класса и крестьянства, предательскими действиями кадетов, эсеров, меньшевиков, царизм жестоко подавил народные выступления, и революция пошла на спад. В этих условиях сохранение лозунга бойкота Думы было уже нецелесообразным. «Бойкот Думы был предупреждением народу не верить пустым бумажкам,— писал В. И. Ленин,— был призывом к борьбе за настоящую власть. Бойкот не удался, потому что делу свободы изменила либеральная буржуазия»[2].

В новой, создавшейся обстановке легальная деятельность большевистских организаций, участие революционных социал-демократов в Думе становилось одним из важнейших участков политической работы в массах. В этой связи большое значение имели выступления русской периодической печати Казахстана по вопросам Думы. Конечно, они отражали самые различные точки зрения. Но среди них было немало статей, авторы которых давали правильную политическую ориентацию в оценке Государственной думы, отражали большевистский подход к данному вопросу. Например, в ряде статей «Степного голоса», издававшегося в Омске, дается квалифицированное объяснение новой тактике большевиков, показывается политическое значение использования Государственной думы как одной из форм легальной борьбы и разоблачения царизма в условиях разгула

[1] «Революционное движение в Казахстане...», стр. 132.
[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 14, стр. 107.

реакции, мракобесия, когда партия ушла в глубокое подполье.

«На Думу социал-демократы прежде всего смотрят как на трибуну, к которой теперь приковано внимание народных масс. Отсюда легче говорить с народом, легче указывать ему на несовместимость его желаний с фактом существования современного правительства»[1].

В дискуссии относительно роли Думы в политической жизни страны довольно принципиальную позицию занимал «Оренбургский вестник». Газета, в частности, отмечала, что царизм путем созыва Государственной думы стремится ввести народ в заблуждение, создать видимость народного представительства, изобразить революционерами даже кадетов, представителей русской либеральной буржуазии, она призывала дать отпор реакционным силам, расстроить планы правительства.

«Но не одними выборами, не созданием оппозиционной Думы определяются задачи рабочего класса,— писала она.— Рабочим нужно твердо помнить, что теперь происходит политический, а не экономический переворот. Что окончательное освобождение от всех зол впереди, за политическим переворотом. Даже выбранная на самых демократических основах Дума будет иметь представителей разных классов. «А освобождение рабочих есть дело самих рабочих»,— говорит международный лозунг рабочих»[2].

Газета выступала за союз рабочего класса с крестьянством и всеми трудящимися. Она подчеркивала, что рабочие и крестьяне составляют «настоящий многомиллионный народ», что крестьянство, «исстрадавшееся в вековом рабстве», а также ремесленники и другие «забитые труженики» заинтересованы в уничтожении самодержавия и «завоевании самых полных демократических прав». Газета правильно отмечала, что слабость этих масс в их неорганизованности. Только пролетариат как наиболее организованный класс способен «задать тон», вести «последовательную борьбу». Именно он своей революционной активностью может заставить «всех трусливых и не до конца демократических либералов «выдвинуть» ясные и определенные демократические лозунги»[3]. И это, как подчеркивала газета, должны помнить рабочие.

Однако «Оренбургский вестник» был не всегда последо-

[1] «Степной голос», 1906, № 136.
[2] «Оренбургский вестник», 1906, № 15.
[3] Там же.

вателен в проведении революционной линии. В его выступлениях чувствовалось не только большевистское влияние, но и меньшевистское. Газета советовала, например, рабочим быть готовыми «поддержать Думу в ее борьбе» против правительства, допускала мысль, будто Дума способна отстаивать «требования народа».

Осуждая меньшевистский путь парламентаризма, нацеливая народ на подготовку к решительной схватке с царизмом, большевики созвали в декабре 1906 г. в Таммерфорсе конференцию военных и боевых организаций РСДРП, на которой были вскрыты ошибки, допущенные в руководстве вооруженным восстанием рабочих и войсковых частей в 1905 г., и намечены меры по улучшению работы в этих организациях.

Деятельность большевиков в военных организациях РСДРП способствовала распространению революционных идей в войсковых частях, расквартированных в степных областях Казахстана и Туркестанском крае. Революционные прокламации, адресованные солдатам, распространялись в воинских казармах гг. Оренбурга, Ташкента, Верного, Семипалатинска. Нелегальная верненская газета «Обстрел» напечатала немало статей, призывавших войска к революционным выступлениям. К ним, например, можно отнести такие, как «Граждане солдаты и казаки», «Солдатский голос», «Казачья правда», «Солдатская марсельеза» и т. д. В Семипалатинске разбрасывались в войсках прокламации: «Эх, пора бы, братцы», в которых давались советы перейти на сторону восставших: «Нужно стрелять не в восставших, а в посылавших»[1].

Революция 1905—1907 гг. развязала творческую инициативу масс и породила новую, самую массовую и революционную организацию рабочего класса — Советы рабочих, солдатских и крестьянских депутатов, сыгравшие исключительную роль в первой русской революции. В. И. Ленин рассматривал Советы как орган вооруженного восстания и зародыши революционной власти, которые «создавались исключительно **революционными** слоями населения... создавались вне всяких законов и норм всецело революционным путем, как продукт самобытного народного творчества... избавившегося или избавляющегося от старых полицейских пут»[2].

---

[1] «Оренбургский вестник», 1906, № 15.

[2] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 12, стр. 317.

Советы вовлекали в свои ряды сторонников всех революционных партий, включая всех социал-демократов и революционных демократов, выступавших в тот период за свержение царизма, созыв всенародного Учредительного собрания и установление демократической республики.

Разумеется, сказанное отнюдь не означает того, что революционные социал-демократы большевики были растворены в Советах, представлявших различные социально-политические прослойки. Напротив, В. И. Ленин подчеркивал: «Мы считаем по-прежнему воззрения социалистов-революционеров воззрениями не социалистическими, а революционно-демократическими. Но для боевых целей мы обязаны идти вместе **при полной партийной самостоятельности** (подчеркнуто нами.— *К. Б.*), а Совет есть именно боевая организация и должен быть таковой. Выгонять преданных и честных революционеров-демократов в такой момент, когда мы делаем именно демократическую революцию, было бы нелепостью и безумием»[1]. Большевики, участвуя в деятельности Петербургского Совета, сохраняли «полную партийную самостоятельность». Они многое сделали для укрепления состава Совета, для упрочения его авторитета в массах, превращения его в орган вооруженного восстания. Однако в руководстве Советом преобладали меньшевики, было сильно их влияние. Совет, упустив время, не сумел организовать и поднять рабочих на вооруженное выступление против царизма, его руководство было арестовано и предстало перед судом.

В этой связи показательна публикация отчета о судебном процессе над рабочими-депутатами в «Семипалатинском листке» (1906, № 107, 113, 116, 117). Как свидетельствует изложение хода суда на страницах этой газеты, царские власти, стремясь ослабить впечатление от процесса, представили дело таким образом, что подсудимые якобы не призывали рабочих к вооруженному восстанию. В ответ на искажение показаний один из рабочих депутатов заявил: «Мне приписывают уверения, что я никогда будто бы не призывал к вооруженному восстанию, к насильственным действиям. Напротив, моя деятельность в Совете определенно была направлена к насильственному ниспровержению существующего строя»[2].

Уже из этого высказывания видно, что подсудимые не

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 12, стр. 65.
[2] «Семипалатинский листок», 1906, № 107.

только разоблачали беспочвенность выдвинутых против них обвинений, но и гордились своей принадлежностью к Совету, сознавали значение его деятельности для будущей борьбы, старались использовать процесс для мобилизации общественного мнения, для разоблачения политики самодержавия; наконец, для отчета перед петербургскими пролетариями, избравшими их в Совет. Рабочие сообщали на суде об огромной работе, проделанной Советом: о митингах, сплотивших тысячи их участников в единое целое, о стачечной волне, прокатившейся в Петербурге и других городах России. В своих выступлениях они сравнивали Совет с парламентом, причем с «наиболее демократическим из всех парламентов мира».

Сам факт изложения правды о судебном процессе над рабочими-депутатами в легальной газете, издававшейся в захолустном городке далекой национальной окраины России, имел несомненно большое политическое и агитационно-воспитательное значение. Семипалатинские социал-демократы, рассказав в печати о мужественном поведении на суде представителей петербургского пролетариата, стремились показать местным трудящимся не только героизм и самоотверженность русского революционного рабочего класса, но и ту огромную роль, какую могут сыграть в будущей решительной битве с царизмом массовые беспартийные организации пролетариата.

В условиях спада революционного движения социал-демократы Казахстана продолжали разоблачать на страницах прогрессивной печати политику реакционных классов, защитников монархии, которые грубо попрали завоеванные народом демократические свободы.

Немало материалов, опубликованных преимущественно до «третьиюньского переворота» 1907 г., бичевало черносотенцев и других мракобесов, устраивавших в стране дикие погромы. Одна из статей, сообщая факты издевательств над арестованными, высмеивала утверждение, будто в России действует только «кучка революционеров». Но тогда почему же, иронизирует автор, власти «против кучки перевели на военное положение всю страну, мобилизовали последние казачьи полки. Хороша, видно, кучка!»[1] Далее в статье говорится о том, что вся Россия встала на революционный путь, и «надо быть слишком поврежденным, чтобы

[1] «Оренбургский край», 1906, № 14.

этого гигантского революционера уничтожить». Когда этот пробуждающийся гигант осознает свою силу, то он «одним взмахом сбросит с себя всех сумасшедших и полусумасшедших паразитов, которые питаются его плотью и кровью»[1]. Таким образом, даже в обстановке начавшегося разгула реакции передовые представители народа выражали глубокую уверенность в скорой победе трудящихся масс над эксплуататорами.

В годы первой русской революции служители православной церкви раскрыли свою реакционную сущность, показали политическое лицо, выступая ярыми защитниками монархического строя, обливали грязью революционеров и демократов, травили, преследовали их, организовывали еврейские погромы. Например, московский митрополит Владимир называл социал-демократов людьми «с сатанинской хитростью», улавливавшими в свои сети «легковерных», обещая им «земной рай». Они «тщательно укрывают... свои затаенные цели, свои преступные мечты»[2]. В чем же видел церковник «состав преступления» революционеров?

Оказывается, социал-демократы в своих целях заимствовали христово учение путем якобы его извращения. Идеал социалистов об установлении общественной собственности на средства производства рассматривается митрополитом Владимиром как искаженное толкование христовой заповеди: «Не укради, не пожелай себе ничего чужого». Тот же митрополит писал, что религиозную добродетель «Делись с ближним последним куском» социал-демократы будто бы тоже перевернули по-своему, призывая: «Отнимай у богатых все, что тебе надобно». Полное нежелание церковников считаться с истинными интересами верующих масс, всего трудового народа, сознательная фальсификация гуманистической сущности учения революционных социал-демократов, выступления служителей культа в защиту привилегий эксплуататорских классов усиливали недовольство значительной части интеллигенции.

Так, в «Письме духовенству» («Оренбургский край») его автор писал о причинах отхода от религии многих честных интеллигентов. Отталкивает от нее прежде всего лицемерие церковников, которое становится все более очевидным даже для неискушенных людей. Попы, священники не соблюдают канонов религии. Они служат не богу, а угнетателям народа и сами эксплуатируют верующих. «Кругом голод: народ гиб-

[1] «Оренбургский край», 1906, № 14.
[2] «Семипалатинский листок», 1906, № 86.

нет от неурожая, от угнетения, от темноты. Что вы делаете, чтобы поднять народ? Вы, жирно откормленные, сходитесь в дорогостоящие храмы, одеваетесь в парчовые ризы, совершаете служение, часто перед очень дорогими иконами. Это ли нужно богу? Это ли нужно страдающему народу?»[1]

Далее автор конкретно указывает, какие доходы имеют «святые отцы», какой разгульный образ жизни ведут, каким фарисейством занимаются, упрекая и браня интеллигенцию. В действительности неверующие интеллигенты, самоотверженно борющиеся за просвещение и освобождение народа, стоят бесконечно выше проповедников, этих рабов богатства, «наемников фраков», «мундиров, обманывающих и дурачащих простой народ». «Антирелигиозная» интеллигенция «страдает своим сердцем о положении бедных,— пишет газета,— почти половина этой безверной интеллигенции борется против дряхлого старого строя, который довел страну до нищенства, попрошайничества денег, а народ — до ужасного голода; а сколько этой поносимой вами интеллигенции в тюрьмах, сколько перебито! Ведь это мученики, жертвующие положением, свободой, а часто жизнью для народа...»[2] Именно их, а не отцов церкви, можно назвать святыми людьми. Автор статьи считает церковников мракобесами, опасными врагами науки, просвещения и социального прогресса, называя их «тяжелыми, гнусными, но... пока крепкими кандалами».

3 июня 1907 г. царизм перешел к открытому наступлению против последних остатков завоеванных народом свобод, завершившемуся разгоном II Государственной думы. Известно, что этому событию предшествовало предание суду социал-демократических депутатов и арест наиболее активных из них. На противозаконный акт живо откликнулась русская печать и в Казахстане. Редакционная статья газеты «Степная жизнь» (Петропавловск) квалифицировала это контрреволюционное действие царского правительства как «надругательство над идеей народного представительства». Она выражала «чувство негодования и ненависти» к тем, кто совершает открытое и грубое насилие над депутатами рабочих. Ведь преданные суду члены социал-демократической фракции представляют «целый класс, класс рабочих, имеющих такое огромное влияние за всю общественную жизнь России»[3].

[1] «Оренбургский край», 1907, № 88.
[2] Там же.
[3] «Революционное движение в Казахстане...», стр. 310.

Разгон II Государственной думы и переход к открытому подавлению деятельности революционных и демократических организаций, массовые репрессии, с одной стороны, доказали правоту утверждений большевиков о непригодности Думы как законодательного учреждения, о том, что она была «мертворожденным парламентом», а с другой — вызвали возмущение широких слоев населения. В некоторых городах Казахстана, например в Актюбинске, Кустанае, прошли митинги, собрания трудящихся, заявивших протест по поводу политического произвола самодержавия.

В условиях разгула столыпинской реакции большевистская партия видела единственно возможный путь борьбы в умелом сочетании легальных форм революционной работы с нелегальными. В этой связи большевики вели борьбу против левосектантской тактики отзовистов и в то же время решительно осуждали действия правооппортунистических элементов в РСДРП — ликвидаторов, которые требовали ограничить деятельность партии легальными рамками, разрешаемыми царским правительством, т. е. в профсоюзах, кооперативах и пр. Такая политика на практике вела к отказу от революционной пропаганды, к разгрому нелегальных организаций и, следовательно, к ликвидации партии. Деятельность меньшевиков-ликвидаторов была осуждена V (Лондонским) съездом РСДРП.

На страницах казахстанских газет в то время нашла отражение борьба большевиков и меньшевиков по вопросу об отношении партии к профсоюзам. В газете «Степная жизнь» была опубликована большевистская резолюция по вопросу «Рабочий съезд и беспартийные рабочие организации»[1], в которой подчеркивалась необходимость более широкого воздействия партии на беспартийные пролетарские массы, но вместе с тем указывалось и на недопустимость замены партии беспартийными рабочими организациями. Сам факт публикации этой резолюции свидетельствовал о деятельности среди местных социал-демократов опытных большевиков.

В этой связи вызывает большой интерес одна статья казахстанских исследователей[2], в которой сообщаются сведения об истории газеты «Степная жизнь», излагается

---

[1] «Степная жизнь», 1907, № 3.

[2] *П. М. Пахмурный, Ш. Я. Шафиро.* Первая легальная большевистская газета в Казахстане. «Вопросы истории КПСС», 1967, № 2, стр. 98—101.

содержание опубликованных в ней статей (вышло всего 3 номера), выдержанных в духе революционной социал-демократии. Газета выступала защитницей интересов рабочих. Она «информировала читателей о случаях гонений на профсоюзы, в частности железнодорожников, об увеличении рабочего дня и усилении эксплуатации рабочих и служащих». В то же время «Степная жизнь» была хорошо осведомлена и о нуждах коренного населения. Корреспонденция под названием «Заселение урочища Джилымды-куль», помещенная во втором номере газеты, разоблачала столыпинскую переселенческую политику, «коварные приемы натравливания друг на друга русских и казахских трудящихся, формы безудержной эксплуатации тех и других».

Но особенно обличительный характер носит передовая третьего номера, в которой, как уже говорилось, выражен резкий протест против разгона II Государственной думы, против привлечения к суду депутатов-большевиков, в частности, представителя Акмолинской области А. К. Виноградова. «Таким образом,— подчеркивается в передовой,— мы лишены отныне своего представителя в Думе, защищающего наши нужды, выражающего наши мнения и требования».

В этом же номере «Степной жизни» подробно сообщалось о V (Лондонском) съезде РСДРП, на котором большевики одержали победу, был назван состав избранного ЦК, опубликована вышеупомянутая большевистская резолюция.

Анализ материалов газеты позволил авторам статьи заключить, что «Степная жизнь» была большевистским органом и непосредственно редактировалась В. В. Куйбышевым, который в те дни находился в Петропавловске. Убедительно аргументируя эту мысль, авторы подтверждают ее еще тем, что сам В. В. Куйбышев, рассказывая в автобиографии о своей деятельности в Петропавловске, писал: «...поехал в Петропавловск, где работал профессионалом в партии и в то же время по решению организации начал редактировать и издавать легальную газету, которая на 4-м номере была закрыта, типография опечатана, мне пришлось скрыться, и я поехал в Каинск»[1].

Пребывание В. В. Куйбышева в Северном Казахстане в годы первой русской революции, редактирование им ле-

[1] «Вопросы истории КПСС», 1967, № 2, стр. 101.

гальной газеты — факт знаменательный, свидетельствующий о возрастании большевистского влияния в крае. Важно также и то, что вопросы, которые освещались «Степной жизнью», получили отражение на страницах других газет Казахстана. Например, о взаимоотношениях партии и профсоюзов писали «Оренбургский вестник» и «Семипалатинский листок». Отдельные авторы выступали с большевистских позиций, правильно показывали роль партии и легальных рабочих организаций в борьбе за ближайшие и конечные цели рабочего класса, в подготовке масс к новым революционным схваткам, к свержению власти капиталистов и помещиков.

Прогрессивная и революционно-демократическая печать в Казахстане была, по существу, зеркалом русской революции, отражала на своих страницах важнейшие этапы ее развития и поражения. Она внесла также важный вклад в национально-освободительное движение казахского народа. В статьях русских социал-демократов и прогрессивных интеллигентов чувствовалась искренняя тревога за его судьбу в связи с осуществлением в Казахстане колониальной аграрной политики царизма. Авторы этих статей рассказывали русским читателям, что насильственные действия самодержавия на национальных окраинах не только причиняли огромный ущерб, но и ничего не имели общего с интересами русского народа. В декабре 1905 г. большевистская газета «Новая жизнь» писала: «В последние два-три года от киргиз с лихорадочной поспешностью отбираются леса и земли для водворения безземельных крестьян внутренних губерний. Аграрные беспорядки, сопровождавшиеся нападением на помещичьи земли и на земли удельного ведомства, отразились страшно в киргизской степи. Киргиз выгоняют из их домов, из их хуторов (зимовок) и все годное для земледелия отдается переселенцам»[1].

В марте 1906 г. газета «Наш край» неоднократно выступал с критикой переселенческой политики царизма. В одном из номеров был помещен протокольный отчет с собрания представителей русского и казахского населения, обсуждавшего создавшееся положение. На собрании развернулась дискуссия, в процессе которой были отвергнуты «доводы» проколонизаторских элементов, выступивших в защиту цар-

[1] «Новая жизнь», 1905, № 26.

ской переселенческой политики. Ораторы доказывали несостоятельность и противозаконность массового изъятия земель в то время, когда широкие массы казахского народа находятся перед необходимостью перехода к оседлому хозяйству.

Чрезвычайно важным было сообщение газеты о том, что участники собрания говорили о бесполезности надежды на справедливое разрешение земельного вопроса царским правительством, что самодержавие — это в равной мере враг как для казахских трудящихся, так и для русских крестьян, ставших жертвой «не в меньшей степени, чем киргизы», «правительственной политики, направленной на защиту интересов высших классов». Отсюда необходимость совместной борьбы этих масс против господствовавших социальных отношений. В настоящее время «перед киргизами не может быть другой задачи, кроме той, которая объединила вокруг себя огромную часть русского общества. Эта задача — освобождение от непрошеной опеки. Только тогда, когда русский народ вместе с киргизами, вместе со всеми гражданами сбросит с себя эту опеку и явится сам устроителем своей судьбы,— только тогда наступит возможность для разрешения многочисленных и разнообразных вопросов общественно-экономической жизни»[1].

Собрание, как отмечала газета, проходило в духе взаимного понимания совместной борьбы за демократическое разрешение насущных вопросов жизни. «Наш край» писал: «Киргизы и русские — люди различных исторических укладов, не имеющие, казалось, ничего общего,— объединились в одну дружную семью, проникнутую сознанием, что не путем национальных раздоров, а путем общей дружной работы можно добиться обновления русской жизни»[2].

Со смелой критикой колониальной политики царизма в Казахстане выступила газета «Прииртышский край». Она стала выходить весной 1907 г. в период происходившего спада революции. Несмотря на это, газета открыто заявила о цинизме и бесчеловечности действий царских властей в казахстанской степи, о недопустимости и гибельности для казахского народа дальнейшего продолжения этой политики. Редакционная статья первого номера начиналась словами: «Нигде, быть может, самое бесцеремонное игнорирование правительством насущнейших интересов слабых групп

[1] «Наш край», 1906, № 3.
[2] Там же.

населения не сказывается с такой откровенностью, как в вопросе о насаждении переселенцев на землях инородцев»[1]. На основе убедительных фактов было показано кризисное положение местного населения, вынужденного арендовать земли у казаков на крайне невыгодных условиях в то время, как у него насильно отнимались зимние и летние пастбища. Между тем правительство Столыпина занимается «успокоением страны» и старается превратить Думу в «декорацию для прикрытия принципа всевластия и безответственности»[2].

Газета вскрыла подлинный замысел господствовавших кругов России, которые, отбирая у коренных жителей лучшие земли, сознательно «обрекают киргизский народ на вымирание». Цель этой политики состояла в том, чтобы «разрядить сгущенную атмосферу крестьянского недовольства». Царские колонизаторы считали, что «им (киргизам.— *К. Б.*) можно бросить обглоданную кость в виде солонцов, где они вольны делать, что им угодно: хотят жить — пусть живут, не угодно жить — пусть вымирают». Апеллируя к общественному мнению, газета писала, что «мертвая петля... все сильнее и сильнее затягивается на киргизской шее», что «заставляет иногда благодушных сынов степи терять всякое терпение и вооружаться против открытого расхищения киргизских земель»[3].

Судя по содержанию статей «Прииртышского края», есть все основания предполагать, что в газете деятельное участие принимали социал-демократы, большевики. Своей резкой критикой колониальной политики царизма в Казахстане «Прииртышский край» не мог, конечно, не привлечь внимания властей. По распоряжению степного генерал-губернатора Надарова от 25 апреля 1907 г. за «возбуждение киргизов против русских» редактору-издателю газеты было воспрещено «пребывание в степном генерал-губернаторстве до окончания усиленной охраны»[4].

Революционные демократы и социал-демократы, прогрессивные русские интеллигенты проводили большую разъяснительную работу среди коренного населения, выступали в защиту интересов казахских трудящихся, доказывали непричастность к мероприятиям официальных властей прогрессивной русской общественности, русского народа,

[1] «Прииртышский край», 1907, № 1.
[2] Там же, № 2.
[3] Там же, 1907, № 5.
[4] Там же, № 1.

призывали трудовые массы казахов и русских к объединению в борьбе против царизма.

Эта работа дала свои плоды. Усилился контакт через печать между местным населением и русскими крестьянами. Авторы, выступая от имени казахских трудящихся, с полным пониманием подчеркивали единство интересов казахского и русского народов и необходимость их общей борьбы с угнетателями.

* * *

Революционная буря 1905 года вызвала значительное оживление пропаганды марксистско-ленинского учения об общественном развитии. Прогрессивная русская печать, особенно такие газеты, как «Наш край», «Оренбургский край», «Степной край», «Степной пионер», «Семипалатинский листок», стали периодически печатать статьи авторов-марксистов. Период их публикации охватывает примерно промежуток времени с января 1906 до первой половины 1907 г. Такие статьи, в частности, те, о которых пойдет речь ниже, были написаны на злобу дня и отвечали на запросы революционно-освободительного движения. Важно подчеркнуть, что авторы этих статей творчески подходили к освещению теоретических вопросов, что ощущается даже при подборе цитат. Например, выдержки из произведений К. Маркса подбирались таким образом, что в своей совокупности представляли, несмотря на краткость, логически последовательный и доказательный текст[1].

В этом плане заслуживает внимания статья «Марксова теория социального развития», напечатанная в газете «Оренбургский край» в марте 1907 г. (№ 60, 64, 84, 86). Большая ее часть, опубликованная в первых двух номерах, излагает экономическое учение Маркса с многочисленными ссылками на «Капитал». Продолжение, хотя и публикуется под тем же заглавием, по содержанию несколько оторвано от первой части да и помещено в газете через 20 ее номеров. Автор здесь пытается проанализировать, как подтверждается марксизм, в частности теория концентрации производства, в различных отраслях хозяйства. Хотя в этой части автор во многих рассуждениях также не отходит от истины, однако в некоторых вопросах допускает противоречия и не вполне ясные толкования. В целом же содержание

[1] Публиковались статьи, как правило, под разными псевдонимами, что затрудняет изучение и выяснение личности авторов.

статьи свидетельствует о ее марксистски подготовленном авторе.

В доступной для широкого читателя форме излагаются важнейшие положения экономической теории марксизма и научного коммунизма, а именно: прогрессивность капитализма по сравнению с феодализмом, революционизирование общественного производства, колоссальные изменения в структуре и составе производительных сил, централизация капитала, осуществляемая посредством узурпации и монополии средств производства капиталистическими магнатами, что привело в огромной степени к его обобществлению и достижению такого предела, когда оно становится несовместимым «со всей капиталистической оболочкой. Она разрывается. Бьет час капиталистической частной собственности. Экспроприаторы экспроприируются»[1]. Приводя эти знаменитые слова К. Маркса, автор статьи показывает, что развитие производительных сил в капиталистическом обществе, вступая в неразрешимый конфликт с капиталистическими производственными отношениями, вызывает экономическую необходимость ликвидации последних.

Капитализм изживает себя не только экономически, но и социально-политически. С ростом производства, совершенствованием техники, орудий труда создается промышленная резервная армия капитала, образовываются огромные массы безработных, обреченных на нищету, бедствия и голодную смерть. «Рабочий становится нищим, и пауперизм развивается скорее, чем население и богатство. Таким образом, становится очевидным, что буржуазия не способна дальше оставаться господствующим классом общества и навязывать обществу жизненные условия своего класса как регулирующий закон. Она не способна обеспечить своему рабу существование даже в пределах его рабства... Общество не может жить под ее господством, т. е. ее жизнь несовместима более с обществом»[2]. Текст этого положения К. Маркса, приведенный в рассматриваемой статье, имел исключительно актуальное значение для России, где рабочий класс поднялся на борьбу против социального гнета. Ведь в своей петиции к царю, с которой рабочие шли к Зимнему дворцу 9 января (22 января по н. с.) 1905 г., они как раз и писали о невыносимых условиях жизни, о невозможности дальше терпеть капиталистическую эксплуатацию.

---

[1] «Оренбургский край», 1907, № 60.
[2] Там же.

Ряд материалов, написанных в духе революционного марксизма, был опубликован в газете «Степной край» (Омск). Например, в статье «Понятие социальной революции» на основе важнейших указаний К. Маркса, данных в «Предисловии «К критике политической экономии», раскрывается содержание реформизма, отрицающего необходимость завоевания рабочим классом политической власти. Вот что пишет автор: «Завоевание государственной власти угнетенным до тех пор классом, т. е. политическая революция, составляет существенный признак социальной революции... Кто принципиально отвергает политическую революцию как средство социального переворота или хочет свести этот переворот к таким только мероприятиям, которых можно добиться от господствующих классов, тот является социал-реформистом»[1]. В отличие от реформиста революционер не ждет милости от эксплуататоров. Он ставит перед обществом задачу устранения революционным путем политической власти, служащей орудием закабаления, подавления масс, чтобы тем самым «вырвать угнетенный класс из рук тирании» и дать в его руки власть для осуществления коренных социально-экономических преобразований.

Хотя в статье прямо и не говорится о меньшевиках, ставших в годы первой русской революции типичными представителями реформизма, но она направлена против них, разоблачает их оппортунистические иллюзии и подтверждает правоту большевистской тактики бойкота Государственной думы. Только большевики до конца отстаивают интересы рабочего класса, как последовательного борца против царизма и капитализма.

Раскрытию роли пролетариата посвящена и другая статья в «Степном крае»—«Последовательный борец». В ней разъясняется сущность большевистской идеи о гегемонии пролетариата в революции 1905 г. Согласно статье, пролетариат является последовательным борцом потому, что он — до конца революционный класс и находится в непримиримом антагонизме с буржуазией. Эта мысль отчетливо выражена автором.

Пролетариат, благодаря своей организованности, сознательности, призван сыграть решающую роль в революционной борьбе, «быть авангардом освободительного движения», быть «главной силой освободительной армии». Такая поста-

[1] «Степной край», 1905, № 239.

новка вопроса и такое понимание роли пролетариата в буржуазно-демократической революции вполне совпадают с положениями книги В. И. Ленина «Две тактики социал-демократии в демократической революции».

Среди газетных публикаций этого периода заслуживает серьезного внимания ряд статей, напечатанных в «Нашем крае» (Оренбург). Как показывает их анализ, газета, надо полагать, умело использовалась местными большевиками, которые, следуя указаниям партии, сочетали легальные и нелегальные формы революционной работы.

Наглядно и с чувством горечи и негодования рассказывает о тяжелой и невыносимой жизни рабочих одна из статей этой газеты под названием «Мысли рабочего», подписанная «рабочим-модельщиком»[1]. Автор проводит яркие параллели, противопоставляя жалкой нищенской жизни рабочего роскошную жизнь богача. Возмущаясь социальной несправедливостью, автор выражает глубокую веру в неизбежность крушения эксплуататорского строя, высказывает убеждение в том, что все попытки реакции сохранить свое привилегированное положение даже с помощью военной диктатуры обречены на провал. Залогом победы трудящихся над эксплуататорами, по мнению автора, является руководство борьбой со стороны рабочего класса. «Злоба бюрократии бессильна,— читаем у автора,— она не может расстроить великого дела, во главе которого стоит пролетариат. Она наносит лишь булавочные уколы пролетариату, но этим она не вызывает немедленного ответа и не отвлекает его от организации и подготовки к недалекому выступлению. Если же бюрократия посмеет осуществить низкие планы кровожадных реакционеров, то она увидит, что не революция, а реакция захлебнется в крови»[2].

Как бы логическим продолжением данной статьи является другая под названием «Буржуа и пролетариат», помещенная в той же газете «Наш край» (подписана «Гикрель»). Она начинается цитатой из «Манифеста Коммунистической партии», взятой из текста, в которой классовая борьба рассматривается как движущая сила исторического развития. Опираясь на это марксистское положение, автор утверждает, что настал тот исторический момент, когда буржуа и пролетарии из борьбы скрытой «готовятся вступить или уже вступили в открытую борьбу между собой,

[1] «Наш край», 1906, № 2.
[2] Там же.

борьбу, которая решит судьбу всего человечества»[1]. Причем, по глубокому убеждению автора, победа пролетариата неизбежна, а поражение буржуазии неминуемо, ибо борьба этих двух сил означает борьбу нового со старым, прогресса и регресса. Победа буржуазии, представляющей реакцию, тунеядство, означала бы движение вспять, следовательно, она «кончилась бы гибелью всего общества». Такой исход невозможен, ибо это противоречило бы законам общественного развития. Должен победить пролетариат, что будет означать «торжество труда над тунеядством, знания над традицией, единения над конкуренцией, короче, культуры над варварством»[2].

По мнению автора, пролетариат пока еще не вступил в решительную схватку со своим смертельным врагом. Он готовится к сражению, организуясь, накапливая революционную энергию, сопоставляя ее с силами врага. Теперь русский пролетариат, составляющий один из отрядов международного рабочего класса, решил выступить против буржуазии с красным знаменем в руках. Этим самым он берет на себя великую миссию, борется не только за свое освобождение, но и за уничтожение эксплуатации всех угнетенных. Именно поэтому «братский ему пролетариат всех стран дружно откликнулся на призыв: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», которыми закончили Маркс и Энгельс свой «Манифест». Слова призыва вошли в сознание рабочих масс и сделались их лозунгом. Мир накануне социальной революции»[3].

В статье характеризуется роль буржуазного государства, стоящего на страже частной собственности, интересов эксплуататоров. В его распоряжении полиция, суд и военные силы для подавления сопротивления трудящихся масс. «Сила буржуазии,— считает автор,— в разъединении пролетариев» с помощью целой системы подкупов, наград изменникам пролетарскому делу. Буржуазия убивает рабочих руками их же детей, т. е. солдат, ибо «солдаты — это кровь от крови, плоть от плоти рабочего народа». Эти строки газета как бы непосредственно адресует солдатским массам, стремясь пробудить у них классовое сознание, понимание общности их интересов с интересами рабочих, чувство классовой и боевой солидарности. Фактически это призыв

[1] «Наш край», 1906, № 4.
[2] Там же.
[3] Там же.

к армии не участвовать в подавлении революционных выступлений рабочего класса, а действовать совместно с ним против самодержавного строя. Вся статья проникнута оптимизмом, глубокой верой в конечную победу пролетариата.

Представляет интерес еще одна весьма содержательная статья, тема которой обозначена в ее названии: «Буржуазная нравственность». Она была опубликована в газете «Наш край» под псевдонимом «Пролетарий». Однако автор смог напечатать только первую часть статьи, потому что, как уже говорилось, газета вскоре была запрещена царскими властями.

Статья отличается исключительной остротой критики, по-видимому, основанной на собственных наблюдениях автора, беспощадным разоблачением лицемерной буржуазной морали. Выводы ее целиком и полностью приложимы и к современному буржуазному обществу, высокопарно именующему себя «свободным миром». Каждое слово здесь глубоко прочувствовано. «Если мы пересмотрим историю всех времен и народов,— пишет автор,— то нигде не увидишь такого ханжества и такого лицемерия, какое наблюдается в современном буржуазном обществе. Это общество считает себя культурным и высоконравственным и так убеждено в своей «христианской» чистоте, что имеет смелость нести свою проповедь о нравственности к дикарям»[1].

Но это только фасад, за которым при ближайшем рассмотрении нетрудно «увидеть всю ту мерзость и запустение, которое в буржуазном обществе именуется нравственностью. Современная нравственность зажиточных слоев общества — это гнойный нарыв, пока еще не вскрытый и потому причиняющий страдания всему обществу. Задача революционного пролетариата вскрыть этот гнойник, и на место пошлой, лицемерной буржуазной нравственности поставить нравственность пролетарскую, основанную на простоте и естественности отношений, где не будет места ни ханжеству, ни лицемерию»[2].

По мнению автора, ханжество буржуазной морали особенно ярко проявляется в сфере брака и семьи. Буржуа пытается показать себя «добропорядочным», «скромным», «культурным», причем, на первый взгляд, как будто соблю-

[1] «Наш край», 1906, № 1.
[2] Там же.

даются все атрибуты святости брака и семейного очага: «искренность», «такт», «внимание», «вежливость». Но все это показное. В действительности «бессердечный чистоган» проявляется в вопросах брака и семьи в неменьшей степени, чем на рынке, где происходит купля-продажа товаров.

Буржуа обвиняют коммунистов в том, что они якобы хотят разрушить их семью, но на самом деле у буржуа нет семьи в подлинном значении этого слова. Ссылаясь на книгу А. Бебеля «Женщина и социализм», автор утверждает, что буржуазный брак — это ширма, маскирующая торговую сделку, денежный расчет, что такой брак, по словам А. Бебеля, «отвратителен и хуже самого скверного разврата».

Автор называет истинным браком тот, что основан на взаимной любви супругов. Он ссылается на немецкого утопического социалиста Вейтлинга, который писал, что «любовь — зерно ореха», «брак — его скорлупа, а капитал подобен червяку, который поедает зерно. Люди, заключившие брак не по любви, а по расчету, всю жизнь гложут эту горькую скорлупу».

Автор убежден в том, что буржуазное общество рано или поздно погибнет и на смену ему придет общество, в котором восторжествуют принципы пролетарской социалистической нравственности, основанные на полном равноправии, товарищеском сотрудничестве, естественности свободы и самом глубоком уважении друг друга. Только такое общество, заключает автор, создаст благоприятные условия для заключения браков по любви и ликвидирует бесправие женщины.

Таким образом, как видно из анализа нескольких концептуальных статей оренбургской газеты «Наш край», в них довольно отчетливо выражены мысли и настроения революционной социал-демократии. Это в известной мере и показатель хорошо налаженной работы оренбургской организации РСДРП, которая в годы первой русской революции многое сделала по пропаганде в крае революционно-демократических и марксистских идей.

Вклад большевиков Оренбурга тем более важно подчеркнуть, что именно здесь в тот период издавалась первая легальная большевистская газета на татарском языке, редактируемая революционером-ленинцем Хусаином Мингазетдиновичем Ямашевым.

---

[1] «Наш край», 1906, № 1.

В 1903 г. Х. Ямашев, выпускник татарской учительской школы, вступил в ряды РСДРП. Его марксистское мировоззрение формировалось в дружбе с профессиональными революционерами Н. А. Семашко, А. С. Кулешей, В. В. Адоратским, И. А. Саммером, под благотворным воздействием ленинской «Искры», крепло в подпольной партийной работе.

Следуя указанию III съезда партии об организации пропаганды среди национальных рабочих, Казанский комитет РСДРП создал татарскую группу под руководством Х. М. Ямашева, которая развернула активную работу среди части татарского, башкирского, чувашского, казахского населения.

Х. Ямашев — непосредственный участник героических событий первой русской революции. Вместе с другими большевиками — членами Казанского комитета РСДРП — он организует стачки солидарности казанского пролетариата с рабочими Петербурга, разоблачает провокационные планы местных царских властей, пытавшихся вызвать в Казани резню между русскими и татарскими рабочими. «Под руководством Я. М. Свердлова, нелегально приехавшего в феврале 1905 г. в Казань по заданию большевистского центра, Х. Ямашев ведет бескомпромиссную борьбу против меньшевиков»[1].

После неудачных попыток организации Казанским комитетом РСДРП вооруженного выступления рабочих города Х. Ямашев как один из видных членов комитета, скрываясь от преследования полиции, ушел в подполье. Некоторое время он работал в Уфимском комитете партии, затем переезжает в Оренбург, где налаживает издание газеты «Урал», первый номер которой вышел 17 января 1907 г. В редакционной статье, определяя политическую программу «Урала», Ямашев заявил о своей солидарности с ленинской «Искрой». Газета знакомила читателей с марксистско-ленинским объяснением общественных явлений, с целями и задачами партии большевиков, с расстановкой политических сил в стране, особо подчеркивая роль рабочего класса, возглавившего великое освободительное движение. Газета изложила целую программу борьбы за победу революции, отражавшую содержание ленинской работы «Две тактики социал-демократии в демократической революции». «Урал последовательно отстаивал интересы крестьянских

[1] *Ф. А. Табеев.* Боец ленинской гвардии. «Советская Татария», 1972, 19 января.

масс национальных окраин, разоблачал антинародную сущность буржуазных либералов и националистических клерикалов, призывал трудящихся различных национальностей к классовому и интернациональному объединению в борьбе за свержение самодержавия и капитализма. Следует особо подчеркнуть, что свою «программную линию газета проводила строго и выдержанно. В одном из номеров редакция поставила в известность, что в случае, «если авторы писем, посылаемых в редакцию «Урала», не разделяют принципиальных позиций газеты, то лучше, чтобы они описывали лишь факты и события. Так как корреспонденции, написанные с иных точек зрения, не будут напечатаны»[1].

Значение газеты тем более весомо, что она распространяла свое влияние, имея подписчиков не только в Татарии и Башкирии, но и во многих городах России, Казахстана и Средней Азии. Для нас представляют интерес материалы, относящиеся к Казахстану. Так, по свидетельству Х. Г. Айдаровой, «Урал» имел собственных корреспондентов-казахов, много внимания уделял земельному вопросу в крае как одному из главных вопросов национально-освободительного движения[2].

Х. Ямашеву не удалось дожить до победы Великой Октябрьской социалистической революции. В марте 1912 г. оборвалась жизнь пламенного революционера-ленинца, о котором большевистская газета «Пролетарий» еще в 1905 г. писала: «Он основательный социал-демократ» «ортодоксального» толка, без малейшей примеси национализма»[3].

Можно с полным основанием сказать о том, что революционная и литературно-публицистическая деятельность Х. Ямашева явилась чрезвычайно интересным и плодотворным явлением в истории революционно-освободительного движения, показателем необычайного взлета татарской общественной мысли, давшей миру в самом начале большевизма убежденного марксиста-пропагандиста, бойца ленинской гвардии, отдавшего свою жизнь великому делу освобождения рабочего класса.

Х. М. Ямашев трудился в Татарии, Башкирии и Казахстане, а издаваемая им в Оренбурге газета имела своих читателей во многих городах европейской и азиатской Рос-

[1] *Х. Р. Айдарова.* «Казахстан на страницах большевистской газеты «Урал». «Вопросы истории Компартии Казахстана». Алма-Ата, 1963, стр. 177—178.

[2] Там же, стр. 183.

[3] «Пролетарий», 1905, № 22.

сии, степных областях Казахстана и Туркестанского края. Это дает нам право считать его творческую работу вершиной общественно-политической мысли всего Советского Востока в годы первой русской революции. Он оказал существенное влияние на дальнейшее развитие революционно-освободительной мысли в азиатских колониях России и на воспитание в них нового поколения революционеров, ставших во главе народного движения в октябре 1917 г.

* * *

Газеты были не единственным источником пропаганды в крае революционно-демократических и марксистских идей. Как свидетельствуют полицейские протоколы, составленные при аресте участников революционного движения в Казахстане, в личных библиотеках местных революционеров и прогрессивно мыслящих интеллигентов имелись произведения классиков марксизма-ленинизма, выдающихся марксистов, партийные документы и т. п. Среди этих произведений называются работы К. Маркса и Ф. Энгельса: «Манифест Коммунистической партии», «Наемный труд и капитал», «Кельнский процесс коммунистов». Часто упоминаются в полицейских протоколах брошюра Ф. Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке» и, конечно, ленинские работы: «К деревенской бедноте», «Пересмотр аграрной программы рабочей партии», «Победа кадетов и задачи рабочей партии», «Доклад на объединительном съезде», «Мертвецы коммуны», «Новая Дума»[1]. Известны были также произведения К. Либкнехта «Карл Маркс», А. Бебеля — «Женщина и социализм», «Профессиональное движение и политические партии»; П. Лафарга — «Закон заработной платы», «Исторический идеализм и материализм», «Американские тресты» и др.

Выше отмечалось, что в дореволюционное время не получила распространения марксистская литература на казахском языке. Это, по-видимому, объясняется не только тем, что среди казахского населения почти не было лиц, имевших достаточную теоретическую подготовку по вопросам марксизма, но и низким процентом читающей публики среди казахов. Сказанное, однако, вовсе не означает, что казахское общество в целом, трудовые массы аула, передовые представители интеллигенции стояли в стороне от

[1] Сб. «Рабочее и аграрное движение в Казахстане (1907—1914)», стр. 51.

общероссийского революционного движения. Революция 1905—1907 гг. оказала огромное воздействие на дальнейшее развитие казахской прогрессивно-демократической мысли, что вызвало появление в Казахстане различных изданий, выдвигавших требования демократических реформ. Именно плодотворным последствием первой русской революции можно считать возникновение в крае казахских прогрессивных печатных органов: журнала «Айкап», газет «Қазахстан», «Алаш», деятельность которых освещалась в главе IX. И, как уже говорилось, М. Сералин, редактор «Айкапа», и К. Тогусов, редактор «Алаша», и Е. Бюйрин, редактор «Қазахстана», формировались как общественные деятели под воздействием революции 1905—1907 гг. Выдающиеся казахские поэты и писатели С. Торайгыров, С. Сейфуллин, поэты-демократы А. Танирбергенов, С. Донентаев и другие сложились как личности и выступили со своими первыми произведениями именно в годы, последовавшие после революции 1905—1907 гг.

Наконец, общеизвестны имена первого казаха-большевика Алиби Джангильдина, революционеров А. Майкутова, С. Арганчеева, Н. Иралина, М. Мурзагалиева, К. Сутюшева, И. Дюсенбаева, С. Шарипова и других, которые уже в те героические годы приобщались к марксистско-ленинским идеям. Многие из этих товарищей вошли в составы социал-демократических групп и организаций, появившихся в канун и особенно в ходе первой русской революции в ряде городов Қазахстана. Например, «в Петропавловскую группу РСДРП входил Карим Сутюшев, в Акмолинскую — Адильбек Майкутов, в Кустанайскую — Нуртас Иралин, в Уральскую социал-демократическую организацию — Мухамед Мурзагалиев»[1]. Пусть в то время имена этих первых революционеров, вышедших из недр коренного населения, были еще единичны, но они положили начало процессу, который уже не могли остановить ни специфические трудности пропагандистской работы в массах казахских трудящихся, ни тюрьмы и каторги, ни травля и преследования со стороны феодалов-баев и их приспешников.

Одним из самых главных итогов первой русской революции явилось пробуждение сознания трудящихся национальных окраин, подъем их на освободительную борьбу. В ходе этого движения еще более обнажились социальные противо-

[1] *П. М. Пахмурный.* Образование Коммунистической партии Қазахстана — боевого отряда КПСС. Сб. «Вопросы истории Компартии Қазахстана», 1963, стр. 39.

речия внутри казахского общества. Под влиянием русских рабочих стали постигать уроки революционной борьбы и казахские пролетарии. Важным событием в их жизни явилось образование в конце 1905 г. на Успенском медном руднике «Русско-киргизского Союза» «для борьбы с капиталом». Организаторы и руководители «Союза» — уральские рабочие П. Н. Топорнин, С. П. Невзоров и представитель казахских рудокопов Алимжан Байчагиров.

На нелегальных сходках горнякам читалась подпольная литература, разъяснялась сущность экономической и политической программы пролетариата, обсуждались насущные вопросы быта, условия труда, его оплата, при этом неизменно подчеркивалось главное — необходимость классового единства, сплоченности рабочих разных национальностей в борьбе против царизма. Знаменательно, что в дни декабрьского (1905 г.) вооруженного восстания в Москве, когда революция достигла своей кульминации, на Успенском руднике началась всеобщая забастовка, которая продолжалась 10—12 дней и «сама стала одной из высших точек революционного рабочего движения в Казахстане»[1]. Забастовка успенских горняков, по меткому определению одного казахстанского исследователя, явилась своеобразной разведкой боем. Она на практике показала местным трудящимся, особенно национальным рабочим кадрам, силу пролетарской, интернациональной солидарности.

Можно привести и другие замечательные примеры революционных выступлений трудящихся Казахстана — свидетельства того, какое мобилизующее влияние оказала первая русская революция на трудовые массы национальных окраин, на местные отряды рабочих, на развитие крестьянской борьбы в крае.

После мрачного периода разгула реакции и политического террора, вызванного поражением революции 1905—1907 гг., вновь оживилось революционное движение в стране. Как отмечал В. И. Ленин, новым «поводом к переходу революционного настроения масс в революционный подъем масс» послужил расстрел рабочих Ленских приисков в ответ на их законные требования.

В газете «Қазахстан» этому событию была посвящена, как отмечалось выше, статья под названием «Ленада болған ұақиға» («Событие на Лене»)[2]. В ней не просто сообщается

[1] «Вопросы истории Компартии Казахстана», 1963, стр. 173.
[2] «Қазахстан», 1912, № 11, 24 апреля.

о ленской трагедии, а рассматривается социально-экономическая обстановка того времени, предпринята попытка показать коренные причины, породившие жестокость властей. В статье акцентируется внимание на особенностях капиталистического производства, которое выросло на развалинах феодально-кустарного и в огромной степени «сконцентрировало рабочих на заводах и фабриках», где беспощадно эксплуатируется наемный труд ради увеличения капиталистической прибыли. Интересы рабочих и интересы буржуазии противоположны и потому непримиримы. Неизбежный конфликт между ними приводит к экономическим и политическим забастовкам пролетариата. Если цель первых, объясняет автор,— увеличение заработной платы и улучшение условий труда, то последние, т. е. политические забастовки рабочих, по мнению газеты, ставят задачу «захватить политическую власть и установить демократический строй».

В статье употребляются политэкономические термины «необходимое рабочее время», «прибавочная стоимость», «политическая забастовка», дается в основном правильное их толкование. Надо полагать, что автор в какой-то мере был знаком с марксистским экономическим учением и стремился популярно разъяснить казахским читателям азы капиталистической эксплуатации, сущность экономической и политической борьбы российского пролетариата.

В том же 1912 г. в газете «Оренбургский край» была опубликована статья М. Горького «О национальных вопросах»[1], в которой великий пролетарский писатель решительно осудил шовинистическую кампанию, организованную русской буржуазной интеллигенцией во главе с П. Струве. Писатель призывал к единению на демократической основе всех народов России, подчеркивал недопустимость «насилия государства над свободным стремлением людей к самоопределению», так как это может «задержать процесс всеобщей организации духовных сил мира». М. Горький высказал чрезвычайно плодотворную для того времени и актуальную в современных условиях мысль о том, что: «Демократия может признать законным и естественным только один вид ассимиляции — ассимиляцию на почве общечеловеческой культуры... Эта ассимиляция неизбежна, она ведет ко всемирному объединению людей».

В годы империалистической войны идея сплочения трудящихся в борьбе против эксплуататорских классов — ви-

[1] «Оренбургский край», 1912, № 213, 26 сентября.

новников войны — приобрела особую политическую остроту. Несмотря на участившиеся репрессии со стороны царских властей, на то, что в ряде городов края прекратили свое существование группы РСДРП, на условия строжайшей конспирации, в которых приходилось вести революционную работу, большевики Казахстана распространяли в массах ленинскую правду о войне. Сошлемся на один лишь факт из многих. В Кустанайском уезде осенью 1914 г. распространялась на казахском языке прокламация, адресованная русскими рабочими казахской бедноте. В ней, в частности, говорилось: «Эта война ведется ради выгоды помещиков и капиталистов... Мы, русские рабочие, против этой войны. Киргизские бедняки, и вы выступайте против войны и не оказывайте никакой помощи военным мероприятиям царского правительства»[1].

Огромная разъяснительная работа большевиков среди коренного населения обостряла его ненависть к самодержавию, нежелание мириться более с колониальным гнетом, с феодально-байской эксплуатацией. Пробужденные первой русской революцией, подготовленные дальнейшим развитием революционных событий в стране, а у себя на родине к тому же массовым обезземеливанием и разорением, казахские трудящиеся все сознательнее и активнее втягивались в водоворот нараставшего нового общероссийского рабочего движения. Неумолимая логика истории вела казахский народ к национально-освободительному восстанию.

Как известно, поводом к нему послужил царский указ от 25 июня 1916 г. о мобилизации на тыловые работы трудящихся национальных окраин. Феодально-байские идеологи на страницах газеты «Казах» выступили с призывом поддержать указ. Но народ не пожелал подчиниться этому требованию. Восстание охватило степь. Особенно мощный и организованный характер оно приняло в Тургайской области, где повстанцев возглавил Амангельды Иманов и где большую революционно-пропагандистскую работу вел большевик Алиби Джангильдин. Напрасны были попытки националистов направить ход восстания в реакционное русло. Идеи Ленина, большевистской партии, проникавшие в степь, как видно из вышесказанного, задолго до восстания, оказались ближе, понятнее народу и, следовательно, сильнее. Несмотря на то, что восстание на большей части территории края потерпело поражение, оно явилось как бы репе-

[1] *С. Кобеев.* Орындалған арман. Алма-Ата, 1954, стр. 121.

тицией, проверкой боеспособности, классовой активности казахских трудящихся накануне двух революций.

Свержение царизма в феврале 1917 г. развязало революционную энергию масс, вызвало подъем их политической активности. Повсеместно стали создаваться Советы рабочих и солдатских депутатов — органы диктатуры пролетариата, но одновременно возникали и комитеты Временного правительства, представлявшего диктатуру буржуазии. В стране образовалось двоевластие. Большевики, выйдя из глубокого подполья, используя в новых условиях широкие возможности легальной работы, на митингах и собраниях разъясняли трудящимся массам смысл происходящих в Центре и на местах событий, говорили о свержении самодержавия только как о решении ближайшей задачи партии.

После февральской революции в Казахстане стали действовать так называемые киргизские комитеты Временного правительства, в которых ключевые позиции заняли местные националисты, феодально-байская верхушка. Они ревностно проводили в крае реакционно-националистическую политику буржуазного правительства. Но наряду с этим в Казахстане были созданы предпосылки и для возникновения союзов и организаций трудящихся коренного населения. В главе IX данной книги уже характеризовался «Трудовой казахский союз», или совет «Қазах ураны», образованный в Зайсане летом 1917 г. Союз, как уже отмечалось, не имел четкой программы политической борьбы. Однако одно из его требований «войти в самое тесное дружеское общение с трудящимися классами всех народностей»[1] свидетельствует уже об известной степени осознания казахскими трудящимися единства классовых интересов угнетенных масс различных национальностей.

Летом того же 1917 г. в Аулиеатинском уезде Южного Казахстана возник «Союз революционной киргизской молодежи» со своей программой и уставом, текст которых приводится в книге Т. Рыскулова «Революция и коренное население Туркестана»[2]. В программе и этого Союза также нет четко сформулированной цели. Однако из нее видно, что члены этой организации представляли себе характер февральской революции и ее социальные последствия. Так, разоблачая антинародные действия царских колонизато-

[1] «Революционная мысль», 1917, № 51, 18 ноября (1 декабря).

[2] *Т. Рыскулов.* Революция и коренное население Туркестана. Ташкент, 1925, стр. 3.

ров и казахских феодалов, выступая в защиту интересов трудового народа, Союз считал своей задачей «вести борьбу с местными комитетами Временного правительства и засилием русского кулачества». В одном из пунктов программы Союза отмечается, что февральская революция оставила нетронутым классовое господство местных феодалов и их подручных, поэтому «прихвостни царской администрации — волостные управители, старшины, бии и переводчики уездных начальников и приставов совместно с крупными живодерами — баями также начали еще больше угнетать народ, беря направо и налево взятки и способствуя русским кулакам угнетать своих же киргиз-бедняков». Как видим, пробужденное революцией классовое самосознание позволило членам Союза распознать истинную природу казахского байства, отстаивавшего только собственные интересы.

В тот же период в Акмолинске действовал союз казахской молодежи «Жас казак» («Молодой казах»), одним из организаторов которого был Сакен Сейфуллин. Эта организация также вела борьбу с засильем баев в местном киргизском комитете.

Союзы и кружки казахской молодежи возникали и в других городах края: Урде, Семипалатинске, Оренбурге, Петропавловске[1]. Несомненно, что их появление было вызвано подъемом в стране революционно-освободительного движения. Но возникали они стихийно, без направляющего руководства со стороны политической партии. Отсюда неоднородность составов этих союзов, незрелость их программных документов, ограниченность и узость их сферы действий.

Вместе с тем важно подчеркнуть другое: эти организации, особенно «Союз революционной киргизской молодежи» и «Жас казак», выражали настроения тех слоев казахских трудящихся, которые уже не желали мириться с режимом буржуазного Временного правительства и сознавали необходимость сплочения сил для борьбы с ним. Деятельность этих союзов сыграла положительную роль в подготовке казахского трудового населения к восприятию идей подлинного демократизма, идей Советской власти.

Под влиянием быстро развивавшихся в стране революционных событий происходило дальнейшее размежевание классовых сил в крае. Интересное явление представлял собой верненский «Союз чернорабочих», возникший в авгус-

[1] «Под знаменем ленинских идей», стр. 126.

те 1917 г. Это была уже более или менее однородная классовая организация, в составе которой насчитывалось свыше 1000 казахских рабочих и батраков. Ее деятельность направляли местные большевики, под руководством которых Союз разъяснял идеи ленинской партии в массах коренного населения Семиречья, способствовал его революционизированию.

Как видим, пробужденное в годы первой русской революции классовое и национальное самосознание казахских трудящихся развивалось, испытывая на себе определенное влияние распространявшихся в Казахстане революционно-демократических и марксистских идей, крепло в ходе общероссийского рабочего и национально-освободительного движения. Убедительные подтверждения этому — идейно-политические течения казахской общественной мысли, особенно четко обозначившиеся в годы после первой буржуазно-демократической революции и отразившие борьбу реакционных и прогрессивных идей, столкновение интересов различных общественных классов и социальных групп.

Ярчайшие свидетельства роста классового сознания казахских трудящихся — это восстание 1916 г., «во время которого выявились огромные потенциальные революционные возможности национального крестьянства»[1]; это примеры активного участия казахских рабочих в интернациональном единстве с русским пролетариатом; это факты возникновения в крае в канун Октября Советов казахских депутатов; это, наконец, повсеместные выступления аульной бедноты против феодальной и колониальной эксплуатации.

В преддверии Октября представители Временного правительства на местах не без основания сообщали вышестоящим властям о том, что «в случае непринятия теперь же безотлагательных мер... вся Тургайская киргизская степь в скором будущем будет охвачена всеобщим волнением, подобным прошлогоднему». В октябре 1917 г. уездный комиссар Временного правительства на совещании в Верном сделал тревожное заявление о том, что «положение уездной администрации крайне неопределенно, что нет гарантии, что ее распоряжения будут выполняться. Туземное население обнаруживает попытку к самообороне, приобретает оружие нелегальным путем»[2].

После февральской революции в Казахстане начали

---

[1] «К социализму, минуя капитализм». М., 1974, стр. 23.

[2] «История Казахской ССР», т. II. Алма-Ата, 1959, стр. 30—31.

издаваться на казахском языке газеты и журналы, выступавшие с революционно-демократических позиций, с позиций защиты классовых интересов казахской бедноты. Упомянутый выше молодежный союз «Жас казак» выпускает в Акмолинске в 1917 г. один номер журнала «Айна» («Зеркало») и газету «Тршилик» («Жизнь»), которая с перерывами выходила с апреля 1917 по июль 1918 г.[1] Вдохновителем и организатором этих изданий был Сакен Сейфуллин. На их страницах выступали также большевики Б. Серикбаев и А. Асылбеков.

Возникший накануне Октября в г. Верном «Объединенный союз мусульманских рабочих» в декабре 1917 г. издает на татарском языке журнал «Садак» («Стрела»), который разоблачал националистов и призывал рабочих и солдат «сплотиться вокруг Советов и добиться передачи им власти»[2].

В апреле 1918 г. в Оренбурге начала выходить газета «Қазах мұны» в качестве органа Тургайского областного Совета, к середине того же года в г. Верном —«Мунбр» и другие, явившиеся первыми вестниками и пропагандистами идей Советской власти среди казахских трудящихся.

Таким образом, развитие прогрессивной общественной мысли Казахстана, распространение в крае революционно-демократических и марксистских идей, обострение социальных и политических противоречий, нарастание освободительного движения создали предпосылки для победы Октябрьской социалистической революции. Подготовленная всем ходом развития революционного движения в стране, она была встречена трудящимися Казахстана, как и других окраин Российской империи, с огромным энтузиазмом, вызвала у них небывалый подъем революционной энергии. Победа Октября в Казахстане не была отделена от России в пространстве и времени. Она явилась одним из звеньев единого всероссийского революционного процесса, составной частью триумфального шествия Советской власти по всей стране. Основное содержание революционного движения здесь определялось тем, что борьба за социальное освобождение трудящихся всех национальностей края сливалась с борьбой коренного населения за национальное освобождение; что это движение возглавлялось партией

---

[1] *Х. Бекхожин.* Пути развития казахской печати (на каз. яз.). Алма-Ата, 1964, стр. 117—118.

[2] Там же, стр. 116.

В. И. Ленина, отстаивавшей до конца революционные и интернационалистические принципы. Окончательное установление Советской власти и ее упрочение в результате разгрома белогвардейской и алашордынской контрреволюции вывели казахский народ на магистральный путь исторического развития, открыли перед ним широкие перспективы национального возрождения, экономического и культурного прогресса. «И ничто не собьет нас с ленинского курса,— говорил в своей речи на XXV съезде Коммунистической партии Советского Союза член Политбюро ЦК КПСС первый секретарь ЦК КП Казахстана Д. А. Кунаев,— с верного пути, открытого человечеству Великим Октябрем, с пути, доказавшего на практике жизнеспособность и великие преимущества реального социализма, его колоссально растущий авторитет»[1]. Сегодня казахский народ, как и другие братские народы Советского Востока, являет собой наглядный пример свободного и счастливого развития для стран Азии, Африки, Латинской Америки. Этот пример вновь и вновь подтверждает всему миру плодотворность и убедительную правоту марксистско-ленинских идей.

[1] «Правда», 1976, 26 февраля.

ВЫВОДЫ

История общественно-политической и философской мысли Казахстана в дореволюционную эпоху показывает, что казахский народ на протяжении веков создал богатое культурное наследие. Не имея письменности и книгопечатания, он сберег его, передавая из уст в уста, из поколения в поколение, и из глубин веков донес его до наших дней. Появление письменной литературы неизмеримо обогатило духовную культуру казахов.

Присоединение Казахстана к России имело исключительное значение в исторических судьбах казахского народа и оказало громадное влияние на формирование и развитие прогрессивно-демократической общественной мысли. Разумеется, это не могло отменить того, что в дореволюционном Казахстане доминировали идеи господствовавшего класса— казахских феодалов, заинтересованных в распространении, сохранении и укреплении религиозно-идеалистических воззрений и различных предрассудков, искажавших представления о мире и оправдывавших существующие социально-экономические отношения. Но наряду с преобладавшим мировоззрением казахская духовная культура содержала в себе реалистические взгляды на предметы и явления, свободомыслие, стихийно-диалектическую тенденцию, выражающие, в конечном счете, интересы трудящихся. Материалистические тенденции проявляются в почитании и воспевании природы и реальной жизни в стихах акынов XV—XVIII веков, в критике суеверий, религиозных предрассудков в фольклоре и произведениях акынов-импровизаторов, писателей-демократов, в пропаганде просветителями и их по-

следователями научных и практических знаний. Не говоря уже об отдельных казахских мыслителях, твердо отстаивавших материализм и атеизм (Валиханов и Торайгыров), даже певцы ранних периодов при всей архаичности их взглядов в основном признавали объективность мира, объясняли его явления так, как они им представлялись, т. е. стояли на реалистических позициях. При этом следует указать, что такое позитивное понимание и объяснение мира имело тенденцию восходящего развития по линии: *наивного реализма, признания полезности положительных знаний, свободомыслия, деистических и пантеистических воззрений и сознательного отстаивания материализма и атеизма.*

Реалистические взгляды на явления и предметы окружающего мира своим острием были направлены против косности, консерватизма, отсталости и невежества, служивших преградой на пути прогрессивного развития казахского общества. Они составляли одну из важных предпосылок зарождения и развития просветительской мысли в Казахстане, выдающимися представителями которого были великие сыны казахского народа — Чокан Валиханов, Ибрай Алтынсарин и Абай Кунанбаев. Своими успехами эти мыслители главным образом обязаны деятелям русского освободительного движения, передовой общественно-философской мысли России, а также, безусловно, народному творчеству и прогрессивным устремлениям казахских певцов и акынов предшествовавших эпох, мечтавших о светлом будущем своего народа.

Отсюда одна из важнейших черт прогрессивной казахской общественной мысли — ее патриотичность, любовь к народу, готовность бороться за его интересы, благополучие, процветание и счастье. Этот патриотизм неотъемлем от борьбы за прогрессивное развитие края, за просвещение казахского народа и приобщение его к передовой русской культуре.

Усиление экономических и культурных связей между казахским и русским народами создали объективные и субъективные предпосылки установления и развития дружественных отношений между ними. Передовые представители казахского народа сознавали отсталость жизни казахов и понимали превосходство перед ними социально-экономического уклада, быта и культуры русского народа, призывали соотечественников к активной борьбе за возрождение родного края по примеру России. Сочувственное

отношение передовой части русского общества к угнетенному казахскому народу вызывало у лучших представителей последнего соответствующую реакцию, порождало взаимную симпатию и дружеские чувства. Поэтому идея дружбы казахского с русским народом, идея борьбы за приобщение Казахстана к экономическим и культурным достижениям России занимает важное место в истории казахской общественно-политической и философской мысли. Она подтверждает наличие глубоких исторических корней дружбы народов СССР, дружбы казахского и русского народов.

История казахской общественной мысли есть история борьбы прогрессивных и реакционных идей, отражавшей в той или иной степени борьбу классов. Если консервативные акыны и деятели восхваляли казахский феодализм, оправдывали его пороки, старались сохранить дедовские обычаи и порядки, увековечить господство баев, феодалов и угнетенное положение трудового народа, встречая в штыки все новое и прогрессивное, то передовые казахские мыслители выступали против отживших устоев и взглядов, осуждали бесправие, беззаконие, произвол, *отстаивали идеи социальной справедливости, свободы, равенства, братства, счастья народа, боролись за создание такого общественного строя, в котором восторжествовали бы эти идеалы.* Нельзя не отметить и тот факт, что по мере прогрессивного развития казахского общества, роста классовой дифференциации и обострения социальных противоречий и втягивания Казахстана в водоворот демократического и революционного движения России усиливалась *поляризация идейно-политических сил и борьба между реакционными и прогрессивными течениями.* Одновременно происходил процесс созревания и роста теоретической мысли, поступательного развития освободительных идей.

В наиболее ранний период борьба взглядов, идей нашла отражение (правда, нечеткое) в устно-поэтическом творчестве, в состязаниях акынов-импровизаторов, в их произведениях. Однако социально-политическое, классовое содержание их выражено не четко. С появлением письменной литературы, книгопечатания и периодической печати эти моменты обнажились и переросли в идейно-политические и теоретические схватки идеологов определенных классов и социальных групп, особенно в период, предшествовавший социалистической революции. А в годы гражданской войны идейно-теоретическая борьба уже сопровождалась во-

оруженными схватками противодействующих классовых сил.

Таким образом, развитие общественно-политической и философской мысли Казахстана дореволюционной эпохи теоретически подвело к необходимости социалистической революции и установления власти народа.

Победа советского строя, образование Казахской ССР, коренные социально-экономические преобразования, революция в области культуры и сознания, расцвет социалистического Казахстана во всех сферах практически воплотили и продолжают воплощать в жизнь светлые идеи, о чем мечтали до революции лучшие представители казахского народа.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ		3
РАЗДЕЛ I.	Казахская мысль в фольклоре и литературных памятниках (XV — середина XIX в.)	**7**
Глава I.	Зачатки философской мысли в казахском фольклоре	9
Глава II.	Мировоззренческая сущность произведений акынов XV—XVIII веков	29
Глава III.	Присоединение Казахстана к России и возникновение двух течений казахской общественной мысли (середина XIX в.)	60
РАЗДЕЛ II.	Формирование и развитие просветительской мысли (вторая половина XIX в.)	85
Введение		87
Глава IV.	Мировоззрение Чокана Валиханова	89
Глава V.	Просветительские идеи и общественно-политические взгляды Ибрая Алтынсарина	135
Глава VI.	Мировоззрение Абая Кунанбаева	171
РАЗДЕЛ III.	Общественно-политическая и философская мысль Казахстана конца XIX — начала XX в.	225
	Введение	227
Глава VII.	Распространение в Казахстане религиозной литературы. Клерикализм, мистицизм и их разновидности	237
Глава VIII.	Консервативно-буржуазное течение и его идейно-политическое поражение	264
Глава IX.	Буржуазно-прогрессивное течение	303
Глава X.	Народно-демократическое направление	344
Глава XI.	Революционно-демократическая и марксистская мысль в Казахстане в начале XX в.	385
ВЫВОДЫ		423

Қасым Бейсембиевич БЕЙСЕМБИЕВ

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КАЗАХСТАНА

(дореволюционный период)

Редактор *Э. А. Бычкова.*
Мл. редактор *Л. И. Гусева.*
Худож. редактор *М. Т. Палаткин.*
Художник *Ю. Г. Кожевников.*
Техн. редактор *Ф. Г. Илизова.*
Корректор *Л. М. Кравцова.*

Сдано в набор 15/III 1976 г. Подписано к печати 17/IX 1976 г.
Формат 84×108 1/32—13,325=22,5 усл. п. л. (24,25 уч.-изд. л.)
Бумага тип. № 1. УГ22715. Тираж 6000 экз. Цена 1 р. 77 к.

Ордена Дружбы народов издательство «Казахстан», г. Алма-Ата, ул. Советская, 50.

Заказ № 680. Фабрика книги производственного объединения полиграфических предприятий «Кітап» Государственного комитета Совета Министров Казахской ССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 480046, г. Алма-Ата, пр. Гагарина, 93.