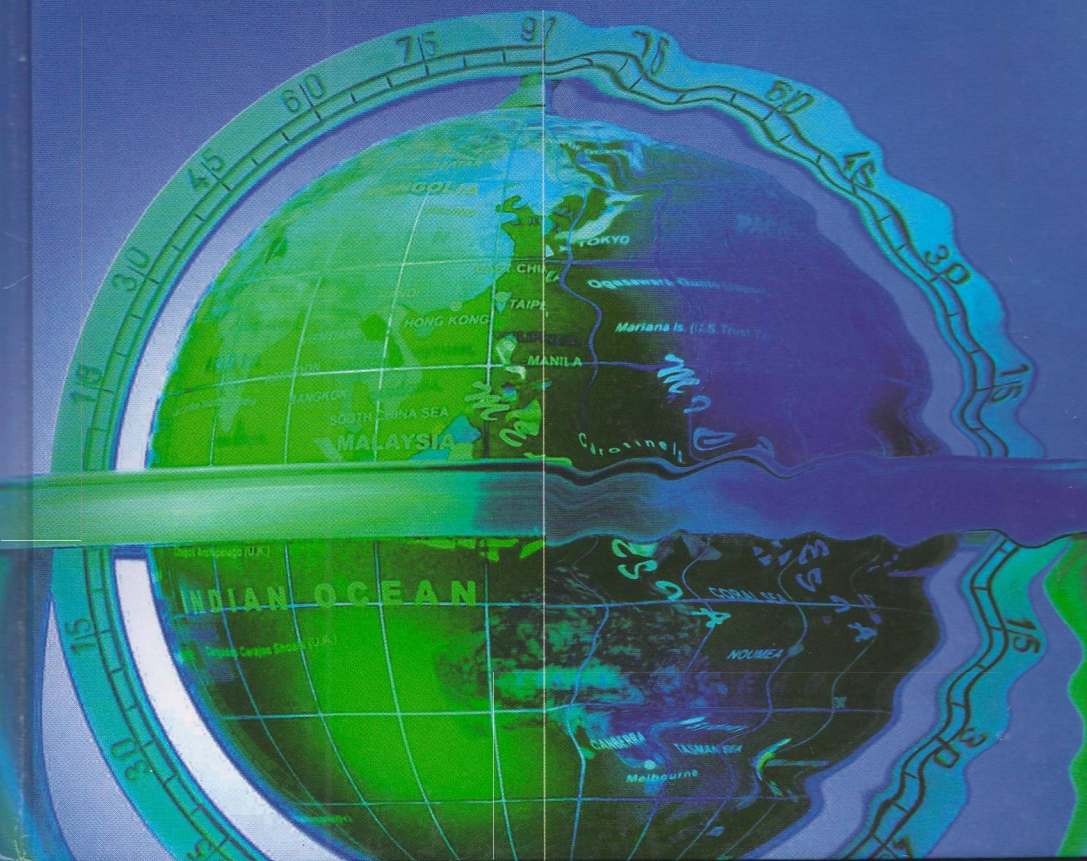






Н. Э. Масанов, Ж.Б. Абылхожин,
И. В. Ерофеева

НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ И МИФОТВОРЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ КАЗАХСТАНА

Алматы 2007  "Дайк-Пресс"

ББК 63.3 (5 Каз)

М 31

*Ответственный редактор
доктор исторических наук Райнхард Крумм*

Масанов Н. Э. и др.

М 31 Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана / Н. Э. Масанов, Ж. Б. Абылхожин, И. В. Ерофеева. — Алматы: Дайк-Пресс, 2007. — 296 с.

ISBN 9965-798-35-4

В монографии на большом фактическом материале предпринята попытка сделать критический анализ новейших тенденций в сфере мифологизации истории Казахстана. На современном научно-теоретическом уровне рассматривается проблема влияния постсоветских мифологических реконструкций далекого и относительно недавнего прошлого на историческое сознание казахстанского общества, выявляются основные социально-экономические, политические, социокультурные и когнитивные факторы, обуславливающие большую живучесть исторических мифов в массовом сознании; характеризуются группы их носителей, анализируется степень проникновения мифологических стереотипов восприятия исторической действительности в учебно-образовательный процесс. На конкретном опыте освещения наиболее актуальных тем истории Казахстана в современных учебных и публицистических изданиях показано принципиальное отличие научного (рационально-аналитического и понятийно-логического) знания от мифологических историографических схем, определены наиболее перспективные направления новых научных исторических исследований.

Книга рассчитана на профессиональных исследователей-историков, преподавателей вузов и школ, работников органов просвещения и культуры, студентов и всех интересующихся историей Казахстана.

М 0503020905
00(05)-07

ISBN 9965-798-35-4

ББК 63.3 (5 Каз)

© Масанов Н. Э., Абылхожин Ж. Б.,
Ерофеева И. В., 2007
© Издательство “Дайк-Пресс”,
оформление, 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ

Однозначного ответа на вопросы, как и кто сегодня может заниматься написанием истории государств — историк, писатель или публицист, и если это один из них, то какое гражданство он должен иметь; имеет ли автор моральное право писать лишь о своем государстве, и, вообще, можно ли компетентно писать о чужой стране, — не существует.

Тем более инструментализация историографии в достижении конъюнктурных целей, в т. ч. политических, использование не всегда достаточно верифицированных, а порой и сомнительных источников способны привести к новым мифам и неправильному истолкованию и написанию истории, манипуляции общественным сознанием. И все это подводит к основной идее и теме публикации под названием *«Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана»*.

Существует расхожее представление, что анализ прошедших в стране процессов в данном случае — задача, если не миссия, граждан только этой страны и этого региона. Разумеется, при этом напрашивается вывод от противного, что данная сверхзадача не под силу или, хуже того, не дозволена представителям нетитульной нации или тем, кто изучает и наблюдает со стороны — иностранцам.

Но, как известно, компетентность и пытливость ума не знают государственных границ и препятствий. Ведь не что иное, как чей-то взгляд со стороны иногда может натолкнуть на интересную мысль или захватывающую идею. Например, в истории Германии есть множество тому примеров, которые часто связаны с фашистским геноцидом. Нередко те или иные немцы не согласны с такими проявлениями инициативы. Но именно благодаря ей в

Германии сегодня развивается конструктивный критический анализ национальной истории новейшего времени.

Неизвестные аспекты исторического прошлого освещены и изучены со всей мыслимой, а зачастую и немыслимой тщательностью. Сдернуть покровы, отыскать неизвестное, чтобы сокрытое стало явным — сверхзадача историков.

Но это одна сторона познания: поиск явного в тайном. «Кто», «когда», «так» и «потому что» приходят не из плоских фраз аналитиков, историков и критиков, а из символов и мифов, благодаря которым были сотворены и создаются новые рукотворные мифы от Истории.

Замысел нашей публикации — не очередные изыски плакатных сенсаций «явного в тайном», а куда более захватывающее путешествие в ремистификацию, в то, что можно емко выразить формулой другого поиска — «тайного в явном». Мы ныряем на дно океана, чтобы сохранить Историю и не навредить историческим поискам.

В наше время взгляд со стороны имеет все шансы на обособление. Иными словами, государство или регион изучают свою историю только по трудам тех деятелей науки, которые в лучшем случае прекрасно ориентируются в тематике, но при этом не являются гражданами государства, о котором они пишут. Такое явление может привести к тому, что критически-объективный взгляд изнутри исчезнет или перспективы увиденного не будут публиковаться достаточным тиражом с переводом на иностранные языки.

В свете вышеизложенного Фонд им. Фридриха Эберта пригласил трех признанных в мировом научном сообществе ученых-историков Казахстана: проф. Нурбулата Масанова (к сожалению, к моменту завершения исследования безвременно ушедшего из жизни), проф. Жулдузбека Абылхожина, д-ра Ирину Ерофееву к проведению исследования и написанию очерков о том, как создаются новые мифы, имеющие мало общего с реальной историей Казахстана. Каждая из четырех глав написана по отдельности, и все они освещают с разных точек зрения историю и историографию.

Эти очерки знакомят читателя и с некоторыми аспектами истории своих стран от истоков возникновения и до наших дней, но также помогут подчеркнуть представление о необходимости бережного отношения к источникам и их интерпретации.

Не все аспекты рассматриваемой темы раскрыты в монографии в равной степени глубоко и убедительно. Кроме того главы трех авторов заметно отличаются друг от друга по объему текстов, степени детализации исторических и историографических фактов и стилю написания. Что же касается уровня объективности освещения изложенных в монографии исторических вопросов, то судить об этом предоставляется возможность самим специалистам по истории Центральной Азии.

Надеемся, что эта публикация внесет свой скромный вклад в то, чтобы, во-первых, ученые тщательнее работали не только на национальном, но и на региональном уровне, а во-вторых, чтобы критический взгляд и голос в стане самих историков звучали отчетливее, заставляя казахстанских и центральноазиатских авторов в будущем учитывать идеи, тезисы и критические моменты как ученых-соотечественников, так и исследователей из других стран.

*Райнхард Крумм, доктор исторических наук,
проект-координатор Фонда им. Фридриха Эберта
по странам Центральной Азии.
Алматы. Апрель, 2007.*

ОТ АВТОРОВ

Всемирная история строительства независимых государств и формирования современных наций показывает, что обращение к историческому прошлому как коллективной социокультурной памяти непременно входило в ряд императивных условий национальной самоидентификации и консолидации. Но из той же истории известно, что очень часто апелляция к прошлому, обретая политически или идеологически заданную целесообразность, сопровождалась игнорированием научного знания и его подменой мифотворческими интерпретациями.

Во все времена это оправдывалось, как правило, «бесприкрытыми» ссылками на патриотическое подвижничество во имя идеи укрепления духа нации, ее высокостатусного самоутверждения. И, по суждениям этих «подвижников», столь благородная задача якобы в принципе не приемлет объективно-критического дискурса, но, напротив, «требует» конструирования исключительно «позитивной истории» народа. Иначе говоря, она должна представлять собой панораму, расписанную сугубо «героико-эпическими тонами», но ни в коем случае не уподобляться сложной мозаике, где насыщенные и яркие краски чередуются с бледными и тусклыми цветами. Дескать, «подлинно народной» достойна быть только та история, которая расцвечена выдающимися политическими и культурными достижениями, сокрушительными походами против врагов, обширнейшими границами как во времени, так и в пространстве; гораздо более древней, чем у современных геополитических соседей, государственностью; уходящими в глубь тысячелетних горизонтов могучими корнями этногенеза и т. д.

Нетрудно догадаться, что такая исключительно комплиментарная историографическая парадигма возможна только посредством

мифологизации прошлого. Вот почему экспансию мифотворчества познали все национальные историографии, включая ее западные школы. Неслучайно именно последние стали теми пенатами, где зародились традиции историографической критики мифологизаторской альтернативы видения прошлого¹.

Нисколько не отрицая пионерного «антимифологизаторского» опыта западных историографий, его непреходящую теоретико-методологическую ценность, необходимо все же отметить, что на постсоветском интеллектуальном пространстве критика мифотенденций обрекает академическую науку (под которой понимается научное, понятийно-рациональное знание) на гораздо более серьезные трудности. В западных социумах, давным-давно модернизированных идеями рынка и либеральной демократии, общественное мнение весьма толерантно реагирует на разворачивающиеся время от времени историографические борения, скупое рефлексирует на группоцентристские спекуляции, недоверчиво внемлет различным фобиям и филиям, навязываемым ультра-патриотами от истории. Постсоветское же общество еще продолжает находиться под определяющим влиянием тех культурно-цивилизационных идеалов, которые характерны для социумов аграрно-традиционного типа. Ведь аграрно-традиционная массовая ментальность отнюдь не испаряется тотчас с переходом к рынку и демократии.

Между тем, как будет рассмотрено в разделах настоящей книги, одной из системных характеристик структуры такого общественного сознания выступает группоцентризм с самыми разными его проекциями (этноцентризм, конфессиональный, региональный, сословно-клановый эгоизм, патриархально-генеалогический нарциссизм и т. д.). Группоцентрическое же сознание уже по природе своей необъективно, оно восприимчиво только лишь к комплиментарности по поводу «своей моральной общности» (группы), но всегда агрессивно к любым, пускай и справедливым, но критическим оценкам. Однако когда критика исходит из-за пределов группы (т. е. внешняя критика), она воспринимается более спокойно (вернее, ожидаемо), поскольку группоцентристское (общинно-традиционное) сознание идентифицирует всех субъектов вне «сво-

¹ См., например: *The Invention of Tradition* / Ed. By E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge, Univ. Press, 1983.

ей группы» как явных или скрытых врагов или, в лучшем случае, недоброжелателей, от которых ничего иного и не следует ожидать (извечная группоцентристская ксенофобия, боязнь всего чужого и отсюда агрессивность на все иногрупповое). Совершенно иную оценку получает критика интровертивного характера, т. е. исходящая изнутри группы. Такого рода критики, какими бы благими помыслами они при этом не руководствовались, подвергаются со стороны группы остракизму и «моральному террору». В среде мифотворцев-ультрапатриотов для такого морального подавления своих оппонентов давно наработан словарь ярлыков (которые одновременно служат для мифотворцев защитными «оберегами»): от «манкурта» до «предателя нации». Вот почему в постсоветских историографиях критика мифотворчества не слишком уверенно пробивает себе дорогу к широкой общественной аудитории, тогда как в сугубо научной среде это имеет место уже достаточно давно (например, критика биологизаторских концепций Л. Н. Гумилева или «открытий» академика М. Фоменко активно разворачивалась в российской академической публицистике, тогда как широкая общественность мало что знает об этом). И тем не менее критическое отношение к различным мифологическим альтернативам, скажем, в российской историографии формируется достаточно интенсивно². Отдельные публикации появляются в рамках это-

² Абдуллаев Е. Миф об «утраянном колене» в исследованиях по истории Средней Азии // Вестник Евразии. 2006. № 1; Батомункуев С. Новые бурятские идентичности: мифологическое и политическое содержание дискурса // Вестник Евразии. 2006. № 2; Горак С. Мифы Великого Туркменбаши // Вестник Евразии. 2005. № 2; Карнаухов Д. Мифологема происхождения восточных славян в интерпретации польской просвещенной элиты XVI века // Вестник Евразии. 2000. № 3; Ларюэль М. Умозрительная Центральная Азия: поиски прародины арийцев в России и на Западе // Вестник Евразии. 2003. № 4; Шнирельман В. Идентичность и образы предков: татары перед выбором // Вестник Евразии. 2002. № 4; Шнирельман В. Интеллектуальные лабиринты: очерки идеологии в современной России / Ин-т этнологии и антропологии РАН — Московское Бюро по правам человека. М.: Academia, 2004; Мифы и мифология в современной России / Под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. Фонд Фридриха Науманна. М., 2000; Национальные истории в советском и постсоветском государствах / Под ред. Аймермахера, Г. Бордюгова. Фонд Фридриха Науманна. М.: АИРО-XX, 1999.

го направления в других постсоветских государствах (например, Украина, Узбекистан, Таджикистан и др.).

В Казахстане критика мифотворческих тенденций в историографии озвучивалась на научных конференциях, различных «круглых столах», вопрос по их поводу поднимался в интервью некоторых ученых-историков средствам массовой информации, в отдельных публикациях (например, в интервью Н. Масанова, книгах Б. Ирмуханова, статьях Ан. Галиева).

Настоящая книга является, как нам представляется, первым специальным монографическим исследованием по проблеме мифотворчества и его критике в отечественной историографии. Думается, что необходимость такого издания давно назрела, ибо мифологическими публикациями книжный рынок не только перенасыщен, но и буквально узурпирован. Мифотворческая экспансия стала настолько агрессивной и обширной, что грозит полностью подмять под себя и дискредитировать научное историческое знание. Поэтому хотелось бы, чтобы эту книгу заинтересованная читательская аудитория восприняла как одну из инициатив по развертыванию научной критики мифологизаторства в казахстанской историографии, которая, как мы надеемся, будет расширяться за счет подключения к ней все большего числа исследователей из академической научной среды. Ведь именно последняя несет ответственность за сохранение и дальнейшее развитие подлинных научных тенденций историографической школы Казахстана, только она способна стать заслоном на пути зарвавшегося дилетантизма и откровенной профанации науки. Мы отдаем себе отчет в том, что данная проблема требует гораздо больших исследовательских усилий и более расширенных познавательных процедур. Но повторяем, настоящей книгой мы отнюдь не хотели «закрыть» решение вопроса. Напротив, нашей целью было актуализировать его, обнажить значимость данной проблемы для современного общества, показать, что спекуляция идеями модернизации с целью протаскивания в их образ консервативных целеполаганий вредит не только и не столько собственно исторической науке, но и прежде всего процессам позитивного преобразования казахстанского социума.

Данное издание, безусловно, не состоялось бы без поддержки (финансовой и моральной) Фонда им. Фридриха Эберта (ФРГ) и прежде всего проект-координатора этого Фонда по странам

Центральной Азии д-ра Райнхарда Крумма и представителя Фонда в Казахстане Эльвиры Пак.

Люди, связавшие свою судьбу с наукой, знают, что ничто не вызывает такого удовлетворения в умах и душах, как момент материализации их творческих замыслов в печатной публикации, будь то научная статья или книга. Но вместе с тем мы безмерно скорбим, что эту книгу уже не увидит наш друг и коллега, выдающийся отечественный ученый Нурбулат Эдигеевич Масанов, она оказалась его последним исследованием. К нашему беспредельно печальному сожалению, его раздел в монографии обернулся завещанием ученого не только своим коллегам по научному сообществу, но и гораздо более широкой общественности. Думается, что мысли и озабоченность Нурбулата Эдигеевича Масанова судьбой исторической науки Казахстана и всего социума будут восприняты ими с большой ответственностью. Главы I и IV написаны д. и. н., профессором Ж. Б. Абылхожиным, глава II — д. и. н., профессором Н. Э. Масановым, глава III — к. и. н., доцентом И. В. Ерофеевой.

В заключение хотелось бы выразить нашу глубокую признательность всем коллегам, ознакомившимся с первичной рукописью книги и высказавшим много ценных и конструктивных замечаний и пожеланий. Особую благодарность выражаем также нашим неформальным рецензентам — заведующему отделом СНГ Института востоковедения РАН, главному редактору международного научного журнала «Вестник Евразии» С. А. Панарину, заведующему отделом историографии и источниковедения Казахстана Института истории и этнологии им. Ч. Ч. Валиханова МОН РК Б. М. Сужикову, а также профессору университета Висконсин (США) А. М. Хазанову, профессору Института восточных языков и цивилизаций (INALCO, Франция) Катрин Пужоль и другим коллегам.

Глава 1. МИФОВОСПРИНИМАЮЩЕЕ СОЗНАНИЕ И ЕГО СУГГЕСТОРЫ

Уже более 15 лет в пределах постсоветского пространства продолжает эволюционировать процесс национального государственного строительства. Несмотря на подчас противоречивые извивы и сложные трансформации, в своем главном векторе он устремлен на достижение характеристик реального суверенитета.

На этом тернистом пути новые независимые государства вынуждены определяться, прежде всего, с выбором экономических и политических приоритетов. Однако при этом вовсе не маргинальными по отношению к государственным интересам выступают социокультурные проекты: им придается актуализация со все более нарастающим общественным звучанием.

И это понятно. Ведь нация, которую формирует государство, должна быть консолидирована не только целями построения общего будущего, но и объединена чувством коллективной идентичности. А важнейшим условием такой солидаризации выступает, как известно, коллективная социокультурная память. Поэтому неслучайно все эти годы задача по ее ревитализации входила в ряд важнейших идеологических функций государства.

Со значительной долей удовлетворения можно констатировать, что решается она достаточно успешно. Свидетельством этого является тот огромный и поистине массовый интерес, который неизменно сопровождает поднимаемую в литературе и средствах массовой информации историко-культурную проблематику.

В процесс социокультурной мобилизации интегрирована и историческая наука, что, возможно, и не нуждается в каком-то особом подчеркивании. Это само собой разумеющееся явление.

Историческая наука не существует в абстрактном пространстве. Как форма самопознания и самосознания общества, она всегда несет в себе отпечаток своего времени — тех экономических, политических, социальных и идеологических проблем, которые волнуют социум на том или ином этапе его развития.

Но, пытаясь корреспондировать новым вызовам, историческая наука сама начинает испытывать «импульсы возмущения». Стремительная динамика общественных изменений, породившая как новые надежды и смыслы, так и алармические чувства и дезориентации, прямо сказывается на профессиональном исследовательском сознании историков, а также их научных практиках.

Обилие идей и схем, производство новых и попытки реанимирования старых гипотез, разброс концептуального континуума от откровенного антиисторизма до самонадеянного признания за историческим знанием свойств всепроникающего «рентгена» или своеобразной «машины времени» дали повод заговорить о некоем кризисе исторической науки.

На самом деле этот так называемый кризис представляет собой нормальное состояние науки, поскольку там, где все ясно и вполне устоялось, наступает застой. История — это спор без конца. Новые реалии, обнаружение неизвестных ранее аспектов источникового знания, появление более совершенного теоретического и познавательного инструментария требуют более адекватного приложения исследовательских усилий. И именно в этой неисчерпаемой потребности заложен фундаментальный смысл исторической науки.

Поэтому сегодня правомернее говорить не о стагнации, а тем более кризисе исторической науки, а наоборот, о ее поступательном движении. Более того, не будет слишком смелым утверждение о том, что на современном этапе историография переживает своеобразную теоретико-концептуальную революцию. Ее квинтэссенцией стал решительный отход от монологического объяснения исторического действия (так называемая марксистско-ленинская методология) и выход на траекторию диверсифицированной методологии, по которой движется мировая историческая мысль.

Но, как обнаруживает уже имеющийся опыт, в освоении открывшихся возможностей методологического плюрализма и инновационной концептуализации достаточно зримо позиционировались

две тенденции. Ориентированы они на разное понимание смыслов и способов исторического познания, асимметричные исследовательские процедуры и практики, да и просто контрарные модусы мышления: модернизированный и традиционалистско-маргинализованный.

В основе первой парадигмы лежит стремление к научно-рациональному знанию. Она апеллирует к объективной и верифицированной источниковой информации, выстраивается в лоции строго научного теоретико-концептуального контекста и адекватного ему понятийно-категориального аппарата.

Второй дискурс — это продукт своеобразного манихейства от науки. Здесь обильно присутствует смесь претензий на научность и откровенной мифологизации.

К сожалению, приходится признать, что именно мифотворческая интерпретация истории получает наиболее широкий отклик в массовом сознании. Данная констатация отнюдь не выглядит каким-то паранормальным феноменом, а наоборот, выступает явлением достаточно рациональным. В том случае, конечно, если перестать ограничиваться тривиальными объяснениями (типа «миф неуничтожим», «во все времена миф доминировал над научным знанием» и т. п.) и углубиться в анализ качественного содержания социально-психологической среды, в которую так успешно и глубоко внедряются различного рода мифологемы.

Начнем с того, что мифовосприятие, в гораздо большей степени характерно для ментальной структуры массового «аграрного», «традиционного» сознания, нежели для его «индустриальной» (модернизированной) альтернативы. Если это так, то, по-видимому, есть смысл рассмотреть далее некоторые базовые моменты аграрного, (традиционного) общества, которые, собственно, и воспроизводят соответствующий ему тип сознания, наиболее отзывчивого, повторяем, на мифотворческие сентенции.

В этом месте некоторые читатели могут задаться вопросом: а при чем здесь аграрное общество? Все мы родом из Советского Союза, который являл собой великую индустриальную супердержаву. Неужели за 10—15 лет произошла столь стремительная инволюция, что плоды длительной советской модернизации трансформировались в культурно-цивилизационную деградацию и общество из индустриального превратилось в аграрно-традиционное?

Предвидя подобные вопросы, сделаем небольшое отступление и определимся с культурно-цивилизационной идентификацией советского пространства.

Еще совсем недавно все мы были проникнуты неподдельным чувством пафоса от осознания того, что являемся гражданами одной из величайших в мире индустриальных держав. И это было не так уж далеко от истины. СССР действительно представлял собой страну с гигантской индустриальной инфраструктурой, высоким удельным весом промышленного сектора в производстве валового общественного продукта, солидным научно-техническим и образовательным потенциалом, динамичными процессами урбанизации и вполне индустриальной структурой занятости, достаточно адекватным качеством трудовых ресурсов и населения в целом.

Однако если в контексте технико-экономических характеристик и сложившейся структуры производительных сил вырисовывался образ индустриального гегемона, то в призме культурно-цивилизационных маркеров общество обнаруживало статус, весьма и весьма далекий от этой претензии.

Фанатично уверовав в директивно-распределительную, внерыночную систему как единственно правильную модель общественно-политического устройства, большевистские радикалы провели огосударствление всей структуры отношений собственности, отбросив тем самым общество на обочину всемирно-исторической эволюции, обрекая его прозябать в плену иррационального бытия.

Догоняющая промышленная модернизация и воздействие факторов научно-технической революции динамизировали индустриализационно-технологические процессы в СССР, но в культурно-цивилизационном плане не меняли его статуса как общества аграрного типа, остающегося далеко за пределами ареала индустриального универсума. «Китайская стена», выстроенная государством, поющим гимн «коллективному братству равных», надолго заключила людей в закрытое общество, превратив их в заложников традиционно-аграрного логоса с его приматом невещных (личных) связей и примитивно-групповой идеологии.

«*Homo sovieticus*», гордо нареченный «человеком новой эры», в действительности сохранял ментальность все того же аграрного общества. По-прежнему растворяясь в группе и отождествляя себя лишь с ней, мазохистски и всецело отдаваясь магии авторитета, он

видел в качестве единственно рациональной и надежной субстанции слепое подчинение большому и сильному целому и олицетворявшему это целое — «богу-человеку».

Содержание данной ментальности не менялось от того, что, будучи адаптированной к «социалистической идее», она стала называться «марксистско-ленинской идеологией», референтные группы вычленялись как «партия» или «класс», а авторитет персонифицировался не племенным вождем, а харизмой в лице Генерального секретаря.

Советское государство, если отвлечься от его социально-политических обозначений (тоталитарности) и придерживаться исключительно характеристик социокультурного плана, являло собой типичный образчик аграрного, традиционного общества. Реальная данность этого предопределяла и природу массового общественного сознания. Как мы уже отмечали, идеологическое обрамление изменяло лишь его внешние формы, но не сущностное содержание. Несмотря на пропагандистско-идеологические претензии на «особость» советской ментальности, она, по большому счету, была рефлексией (отражением) пусть превращенного, но все же именно аграрного общества.

Согласно классическому определению, аграрное (традиционное) общество суть социальность, базирующаяся на доиндустриальных, то есть природообусловленных производительных силах. Для него характерны преобладание живого труда (рабочая сила человека) над овеществленным (т. е. трудом, воплощенным в средствах производства и предметах потребления), а также слабая дифференциация (разделение) производителя и естественных предпосылок труда (они оказываются как бы сращенными). В качестве непосредственного контрагента живого труда здесь выступает производительная сила природы.

Отсюда сильнейшая экологическая зависимость аграрного общества, развитие которого лимитировалось природным императивом. Именно последний выполнял роль ограничителя роста. И если до определенного момента факторы торможения роста по линии взаимодействия «человек-природа» еще могли «сниматься» за счет совершенствования навыков труда и наращивания его массы, то далее наступал объективный предел.

Относительная узость потенциала овеществленного труда предопределяла его ограниченные возможности в качестве средства компенсации недостаточно эффективной работы природного фактора как главного условия производства. В ходе длительной эволюции экологического, производственного и социального опыта был выработан своеобразный компенсаторный механизм, позволивший значительно рационализировать и повысить производительность технологических способов воздействия на природу как предмет труда. Им стала трудовая кооперация, в основе которой лежала солидаризация трудящихся индивидов (работников производства) на почве общности хозяйственных интересов.

Как социальная форма организации производства трудовая кооперация получила свое оформление в виде общинных, корпоративных структур. Здесь коллективный характер производства, то есть групповое ведение хозяйства, предполагал отношение к средствам производства (и прежде всего к земле) как к собственности коллектива, когда каждый индивид являлся собственником или владельцем таковых лишь в качестве члена этого коллектива, этой группы и, только через группу, принадлежность к данному коллективу мог получить доступ к средствам и условиям производства, к прибавочному продукту. Следовательно, группа, выступая своеобразным адаптивно-адаптирующим инструментом, позволявшим субъекту приспосабливаться к природной среде и в то же время приспособлять ее к своим потребностям [1], являлась гарантом самого его существования. Именно она обеспечивала «экономику выживания» и сопряженные с ней стабильность, надежность и безопасность.

В условиях неразвитости процесса приватизации, при которых принцип частной собственности не получал безусловного статуса, трудящийся индивид не мог обладать абсолютной (и даже относительной) монополией на условия своего собственного производства и сами средства производства. Отсюда же отсутствие свободы в распоряжении прибавочным продуктом, который в силу вышесказанного оставался за пределами товарного обращения, не опосредовался в полной мере рыночными, товарно-денежными отношениями.

В аморфности, неинституционализированности частной собственности, фатальной групповой зависимости, слабой включеннос-

ти в сферу товарного обращения и рыночных, товарно-денежных отношений большинство исследователей и склонны видеть тот водораздел, который отличает традиционную (аграрную) цивилизацию от современного (индустриального) общества. Отсюда же проистекают специфика духовного производства и особенности «аграрного» (традиционного) массового сознания.

Отсутствие экономической свободы делало личность несвободной в целом: ее энергия поглощалась группой, а сама она «растворялась» в коллективной анонимности. Естественно, что в силу этого индивид становился субъектом личных, но никак не вещных рыночных, товарно-денежных (т. е. деперсонализированных) отношений.

Приступая к краткому рассмотрению структурной модели личных (межличных), вневещных отношений, характерной для традиционной социальности, подчеркнем еще раз, что определяющим для нее была ценностно-нормативная ориентация на группу, коллективное начало.

Одним из важнейших условий осуществления такой ориентации выступал конформизм. Только в случае безусловного восприятия себя как частицы целого и полного подчинения ему, т. е. некритического принятия и следования санкционированным в группе нормам, установлениям и стереотипам индивид мог рассчитывать на личностную идентификацию с ней.

Вместе с тем конформизм инкорпорированных субъектов выступал условием самосохранения и самовоспроизводства группы, являлся своеобразной защитой от потенций ее внутреннего разрушения, так как служил механизмом «снятия» конфликта между личным (частным) и преобладающим мнением и, следовательно, способствовал поддержанию иллюзии или подлинного внутригруппового согласия.

«Инстинкт самосохранения» порождал перманентное давление со стороны группы на ее участников. Девиантное поведение, т. е. отклонение от наработанной системы моральных кодов, групповых норм и санкций, пресекалось жестким социальным контролем. Однако из таких типов неформального социального контроля, как поощрение (одобрение), наказание, убеждение и переоценка норм [2] и т. д., как правило, имеют место лишь первые три. О какой-то переоценке или корректировке групповых норм не могло быть и

речи, поскольку они, закрепляясь в форме традиции, облекались в сакральное табу и воспринимались как «приказ из прошлого».

Что касается наказания, то оно преимущественно выражалось в виде «морального террора» и общественного ostracism в сторону девианта. Но такие прецеденты случались крайне редко, ибо конформизм членов группы носил объективно predetermined, неосознанно внутренний (личный) характер, т. е. являлся результатом не какой-то внешней имитации с целью получения одобрения, а именно внутреннего принятия поведенческих стандартов группы.

Для носителей традиционного массового сознания свойственна сильнейшая приверженность идеологии солидарности. Наряду с конформизмом солидаристские отношения внутри группы обеспечивали ее консолидацию и стабильность.

Но если конформизм предполагал установку на синкретичность (слитность) «Я» и «Мы», то солидаристская мораль, помимо этого, как бы закрепляла фатум извечного противостояния «Мы» — «Они» («свои» — «чужие»). Следовательно, солидарность служила не только «нормативным» инструментом сплочения группы, механизмом «выстраивания» устремлений и воли ее членов в единый вектор, но и формировала ее защитный периметр. Все, что находилось за пределами последнего, подвергалось отторжению и неадекватному восприятию. Так, исходящая с внешней границы группы «добродетель» квалифицировалась как «зло», «справедливость» — как «коварство», «искренность» — как «вероломство» и т. п.

«Солидаристская» социальная перцепция (общественное восприятие) воспроизводила такое явление, как групповой фаворитизм — благосклонность, однозначное и некритическое предпочтение своей группы перед всеми другими. В этом случае групповая самооценка не знает иных вариаций, кроме максимы «Мы — хорошие, мы — умные, мы — лучшие». Понятно, что сознание, деформированное подобными претензиями, предполагает, что все остальные если и не «плохие и глупые», то уж, во всяком случае, хуже.

Коллективистско-солидаристский фанатизм, тенденции иногрупповой дискриминации и группоцентризма (трансформирующегося в том числе, и в этноцентризм или региональное местничество) породили незатухающую агрессивную рефлексию на все внешнее, т. е. запредельное по отношению к данной группе. Не случайно важнейшей характеризующей «коллективной логики» вы-

ступает ксенофобия, т. е. неприятие всего чужого (с уровня пассивного отчуждения ксенофобия может переводиться на уровень активного подавления) [3].

Аграрное общество во множестве своих проявлений демонстрирует достаточно выраженную иррациональность. Последняя характерна и для его понятийного мира, в границах которого любые коллизии, даже те, что обязаны своим возникновением сугубо материальным, объективным, т. е. безличным, предпосылкам, объясняются посредством апелляции к неким персонифицированным, наделяемым волей моральным силам [4].

Так, скажем, причины неурожая усматриваются не в засухе или отсутствии удобрений, а в злом роке, чьем-то коварном умысле, дурном сглазе или наговоре (ворожбе) и т. д. При этом причинный поиск (кто виноват?) чаще всего направляется не «вовнутрь», а за его внешние границы, т. е. в запредельное по отношению к «своей» группе пространство. И это вполне объяснимо, ибо партикуляристско-солидаристское сознание с его психологическим комплексом «Мы» и «Они», помноженное на такие его производные, как антагонизм и ксенофобия, всегда локализует «источник зла» за пределами «Мы», требуя вслед за этим наказания и реванша [5], пусть даже и ценой гипертрофированной мобилизации всех ресурсов общности на реализацию одной лишь этой цели.

Для массового сознания аграрного общества характерно мощное, если не абсолютно доминирующее присутствие консервативной тенденции. В отличие от той тенденции, что «вырастает из сомнения и неудовлетворенности прошлым опытом и ориентируется на изменение существующего социального устройства,.. выражается в более или менее явной оппозиции к окружающей действительности и ее отрицании» [6], консервативная тенденция работает на сохранение существующего порядка в его неизменном виде и поэтому может быть названа еще и «стабилизирующей» [7]. Консервативно-стабилизирующая тенденция оттого и является атрибутом собственно традиционного общества, что основана на некритическом признании и консервации опыта прошлого и унаследованных от него традиций как идеальной и фундаментальной социокультурной нормы.

С психологией отторжения нового как угрозы стабильности и надежности, комплексом почти фатального страха перед риском

во имя непознанного, а потому проблематичного «лучшего» (поэтому представление «лучшего» в аграрном сознании это когда «плохо, но понятно, стабильно и надежно», зафиксированное во множестве поговорок типа «лучше синица в руках, чем журавль в небе» или, например, в казахской пословице «чужой конь потлив, чужая одежда быстро пачкается») связана еще одна весьма видимая проекция, рассматривающаяся ниже.

Поскольку в аграрно-традиционных структурах главной целеполагающей установкой является не производство вещей, а человека (конечно же, не в смысле гуманитарного «человеческого фактора»), то примат получает именно формулу «надежность прежде всего», но никак не принцип «прибыль прежде всего». Последний, хотя и находит локальную реализацию, но интерпретируется социокультурно-кодифицируемой этикой скорее как аномалия.

Под надежностью и безопасностью же подразумевается сама возможность существования, в принципе недостижимая без наличия хотя бы минимального уровня потребностей. Обеспечение этих минимальных потребностей признается моральным, ущемление же их — аморальным [8].

Отсюда представления о справедливости (социальной справедливости) и эксплуатации. Всякие посягательства на физический минимум, т. е. минимальный уровень дохода и потребностей, воспринимаются как несправедливость и эксплуатация. До этого порога действия «покушающегося» не вызывают протеста, и социальное равновесие более или менее сохраняется.

Взаимопроникающие позывы, т. е. стремление индивидов обеспечить необходимый минимум потребностей и, следовательно, свое существование, с одной стороны, и тенденция самой общности к самосохранению, с другой (а глубокое игнорирование социального равновесия прямая тому угроза) — реализовывались через такую важнейшую функцию традиционных социумов, как социальные гарантии в получении части общественного продукта. Причем в качестве морального императива признавалось такое его перераспределение, которое гарантировало бы нишу существования всем, независимо от каких-либо критериев (эгалитаризм).

В этой связи представляется важной небольшая ремарка. Как уже отмечалось, в аграрных общностях хозяйствующий субъект, будучи лишенным легитимного права частной собственности, ско-

ванный коллективистско-корпоративными институтами и установлениями, утрачивает возможность сообразно своей воле и устремлениям распоряжаться прибавочным продуктом, отчуждать его в сферу товарного обращения, т. е. опосредовать рыночными, товарно-денежными отношениями.

Поэтому в аграрных структурах продукт не только и не столько продавался, сколько перераспределялся вне товарно-денежных отношений (игравших по преимуществу вторичную роль) — «менялся» на отношение, различные услуги, распределялся в виде пожалования, подарка, выкупа, всевозможных вспомоществований, особых прерогатив, привилегий, наград и т. д. [9]. Этим объясняется та особая значимость, которую приобретала в традиционном социуме сфера распределения, ставшая «важнейшим субстратом, местом выявления, материализации идеологических императивов и ограничений, общественных законов и господствующих всеобщих определений» [10].

Одним из таких «идеологических императивов и господствующих определений» и являлся традиционный институт социальных гарантий, посредством которого доля общественного продукта, часть общих ресурсов перераспределялась в пользу неимущих, обеспечивая им прожиточный минимум. При этом установка массового сознания работала на «естественное право» равного (справедливого) представительства в распределяемой части общественного продукта (вспомним «каждому по миске с рисом» в маоистском Китае или советскую саркастическую метафору о «равенстве в нищете»).

Распределительское отношение к совокупному продукту питало сильные эгалитаристские настроения в той, абсолютно преобладавшей в традиционной социальной структуре, части населения, существование которой во многом обеспечивалось перераспределительным механизмом.

С традиционной моделью распределения была связана и идеология патернализма («отеческая забота, покровительство»). Гарантия на часть общественного продукта означала возможность разделить риск внутри общности и войти в «полосу безопасности», т. е. надежно и более или менее стабильно решать проблему существования под патронажем (покровительством) данной общности или ее персонификаторов: государства, элиты, чиновников и т. д.

Эгалитаристские и патерналистские тенденции многое объясняют в установках аграрного сознания касательно труда и богатства. В этой связи ограничимся цитатой известного исследователя традиционного массового сознания Б. С. Ерасова. Он, в частности, пишет: «В традиционных обществах имеет ценность конкретный труд, связанный с профессиональным мастерством и рассматриваемый как источник... приобретения и потребления материальных благ. Труд ради накопления и сбережения с целью развития материальных факторов производства осуждается не только потому, что это ведет к росту эксплуатации, но и потому, что усиливает тенденцию к изъятию растущей части «общего достояния» и создает для имущих слоев новый источник социальной обеспеченности, недоступный другим. «Излишние» накопления должны прямо или косвенно перераспределяться между членами коллектива (подарки, пиры, религиозные пожертвования и т. п.)» [11]. Одним словом, труд во благо богатства и роста «нормального благосостояния», как и стремление к самому богатству, не получают в традиционном обществе моральной коллективной санкции.

Показательно отношение к богатству самих его «носителей». В редких случаях под давлением группового конформизма часть накопленного богатства отчуждается в пользу реальных или мнимых общественных потребностей (благотворительность, религиозные пожертвования и т. д.). В большей же своей части оно, минуя производительные цели, тазаврируется (превращается в драгоценные металлы, предметы роскоши и т. п.) или безудержно растрачивается. Именно поэтому аграрная «экономика выживания» обозначается еще и как «расточительная экономика», «экономика престижа» [12].

Посредством демонстрации «мертвого капитала» (двенадцатикрылые шатры и табуны аргамаков в прошлом или, как в современности, помпезные особняки и шикарные «бентли» нуворишей) и расточительного транжирования (различные, к месту и не к месту, юбилейные кампании, дорогостоящие презентации или Олимпиады при убогой экономике и нищенском уровне жизни) индивид или группа (государство) осуществляют как бы постоянную публичную поверку своего места в рангово-статусной системе. И если в рыночном обществе банкротство состоятельного владельца ввергает его в состояние аффекта, выводя на грань чуть

ли не суицида, то в традиционной ментальности расточительство богатств сопряжено с чувством благодати: «комплекс неполноценности» сменяется осознанием повышения общественного имиджа и «попадания» в «большую» или «маленькую», но якобы позитивную историю. (Не случайно производственное целеполагание в аграрно-традиционных обществах обозначают еще как «экономику демонстрационного эффекта».)

Выше уже упоминалось о понятийном тождестве, согласно которому обозначение любого общества как аграрного одновременно предполагает его рассмотрение еще и в категориях социальности традиционного типа. Отсюда следует, что коль скоро мы констатировали аграрный характер советского строя, то будет правомерным идентифицировать его с уровнем второго совпадающего качества, т. е. локализовать в пределах логики еще и традиционного общества.

Не увлекаясь вхождением в обширное полисемантическое пространство, сформировавшееся в ходе дискуссий о сущности понятия «традиционное общество», отметим только, что в длинном ряду предложенных дефиниций (определений) общим местом является признание исключительной роли традиций в жизни и организации таких социумов. Здесь они обретают столь огромное значение, что вряд ли будет преувеличением говорить о них как об особой функции в воспроизводстве социальной структуры (момент, кстати, артикулируемый множеством исследований).

Можно возразить, что традиция выказывает свое присутствие в любой социальности, будь то ее традиционная или современная модель, что во многом именно ее данностью обуславливаются дифференциация и специфика общественных систем, что традиция выполняет функцию социальной памяти, выступает ретранслятором информации и социального опыта, что без нее, наконец, невозможны коллективная адаптация к окружающей среде и культурная социализация.

Все эти указания представляются совершенно справедливыми, и поэтому, по-видимому, будет правильным последовать примеру тех авторов, которые различают собственно традицию и традиционализм как ее гипертрофированную тенденцию. Если под традицией понимают процесс преемственности и унаследования в самых различных аспектах жизнедеятельности и идеологии — знаниях и

модели мышления, ценностях и стандартах, идеях и культурных символах, социальных отношениях и институтах, то в традиционализме усматривают мировоззренчески оформленную реакцию на попытки выхода из статики, на любое движение, на изменения или перспективу перемен. И в этой идеологии апелляция к прошлому, т. е. традиции, выступает единственным аргументом, альфой и омегой системы доказательности рациональности сохраняющегося порядка вещей.

Известный историк общественной мысли Ежи Шацкий, имея в виду традиционализм, писал, что он «освящает общественное наследие в целом исключительно на той основе, что оно наследие и как таковое не требует никаких дополнительных объяснений», а в другом фрагменте — что «это мировоззрение, если можно так сказать, безальтернативное: в нем нет проблемы выбора принципов поведения, ибо определенные принципы приняты раз и навсегда как естественные и единственно возможные; здесь нет места для различий между «есть» и «быть должно» [13].

Итак, традиционализм — это фанатичная, почти что на уровне бессознательного апология прошлого, догматическая интерпретация его нерасчлененной целостности как единственного мерила степени адекватности мышления и поведения. И если, как пишет Эдвард Шилз, традиция, уменьшая скорость изменений в обществе, все же допускает их умеренное количество, чем обеспечивает возможность свободного развития и его упорядоченность, то традиционализм однозначно выступает депрессантом общественного организма, ибо блокирует проникновение в его поры любых не санкционированных и не освященных прошлым новаций [14].

Советская пропаганда подчас могла поступиться принципами и апеллировать к тем фрагментам «предыстории человечества» (т. е. говоря словами К. Маркса, всей предшествовавшей пролетарской революции истории), которые конъюнктурно вписывались в текущие задачи реализации господствовавшей идеи (например, твердя о реакционной сущности дворянства, могли вспомнить и даже поднять на пропагандистский щит имена Суворова, Кутузова и т. д.). При этом, как правило, находили рационализацию у Ленина, который в известной отповеди революционным нигилистам из Пролеткульта ратовал за «развитие лучших образцов, традиций, результатов существующей культуры», не забывая при

этом, правда, оговориться, что развитие это должно видеться «с точки зрения миросозерцания марксизма и условий жизни и борьбы пролетариата в эпоху его диктатуры» [15].

Но Ленин учил и тому, что при диктатуре пролетариата придется «перевоспитывать миллионы крестьян и мелких хозяйчиков, сотни тысяч служащих, чиновников, буржуазных интеллигентов, подчинять их всех пролетарскому государству и пролетарскому руководству, побеждать в них буржуазные привычки и традиции...» [16]. В качестве идеологического инструмента такого подчинения (опуская вопрос о репрессиях) и выступала новая позитивно-прогрессивная, или, что равно, революционно-пролетарская, традиция. В основе ее должна была лежать унаследованная от революции «подлинно научная марксистско-ленинская теория, боевой авангард трудящихся — Коммунистическая партия, дисциплина и организованность (читай: слепое подчинение. — Ж. А.), высокая сознательность, последовательность в революционной классовой борьбе...» [17].

Таким образом, препарируя прошлое как диалектику прогрессивных и реакционных, буржуазных и пролетарских традиций, государство ориентировало общество на традиционализм, в основе которого лежала «великая революционная социалистическая идея». Все, что не интегрировалось или не вписывалось в нее, а тем более компрометировало (сталинские репрессии, депортации народов, голод и т. д.), подлежало вычеркиванию из социальной памяти общества. Все остальное превращалось в *sakrum*, которому следовало поклоняться без всякого обсуждения, ибо он включался в социальный «генетический код» общества. И в этом смысле общество превращалось в «закодированное общество».

Традиция стабилизирует в статике. Именно поэтому советское общество, будучи традиционным и аграрным, было инертным обществом. Динамические ряды «роста» экономики, перманентные кампании (борьба с «врагами народа», целинные эпопеи, БАМы и т. п.), подаваемые как «непрерывное развитие революционного творчества масс», были призваны имитировать «революционное движение» (как пелось в песне «Революция продолжается»). В действительности же общество оставалось закостенелым и статичным.

Для аграрного общества характерна высокая степень корпоративности. В советском государстве корпоративность аграрного

типа была многогранно помножена на «коэффициент тоталитаризма». Система выпестовала не только «коллективного человека», но и «человека организации», «корпоративную личность».

На протяжении всей своей жизни гражданин страны Советов обязывался быть членом той или иной, но всегда закрытой корпорации. Октябрьская звездочка, пионерский отряд, комсомол, партия, профсоюзы, союз писателей или композиторов, общество охотников и рыболовов, спортивные общества, домовые комитеты, советы по туризму (т. е. охватывалась даже сфера досуга и быта) и т. п. — вот этапы «взлета» его корпоративного духа.

Все эти и другие корпоративные структуры находились под жестким контролем государства, которое через них осуществляло коммунистическую социализацию (аккультурацию) личности, последовательно и систематично ферментировало в их недрах «коммунистический человеческий материал» (Н. Бухарин).

Итак, советское «аграрное» общество, будучи сращенным с тоталитарным по своей природе государством, превращало своего «подданного» не только в «коллективного человека», но еще и в «человека корпорации». Подобно тому, как общинник получал доступ к условиям и средствам жизни, лишь будучи членом общины, homo sovietikus не мог рассчитывать на реализацию маломальских благ вне корпоративных структур, а потому, равно как и для людей аграрной эпохи выход за пределы общины отождествлялся с крахом социального бытия, так и в сознании советского человека исключение из той или иной корпорации ассоциировалось с жизненной трагедией.

С развалом в начале 90-х годов существовавшего общественного строя спонтанные процессы буквально взорвали политическую сферу, вызвав в ней сильнейшие изменения. Однако устои экономической жизни не претерпели столь же радикальной и синхронной по отношению к тенденциям политической трансформации смены качества.

И все-таки тектонический разлом социальных структур произошел: общество изменило алгоритм развития и стало наконец двигаться в заданности нормальной эволюции. Но, отдаляясь от аграрного социокультурного порядка и выстраиваясь в культурно-цивилизационный вектор индустриального универсума, оно становится как бы пограничным. Иначе говоря, социум испытывает

магнитное притяжение как исходной, так и искомой моделей развития.

Разумеется, такая периферийность воспроизводит на массовом уровне структурную маргинализацию общественного сознания: оно начинает выявлять постаграрную рефлексию, но вместе с тем обнаруживает еще куда как более мощное выражение элементов традиционного модуса мышления.

В контексте общественной ментальности сказывались и проявления интерсистемной маргинальности. Если структурная маргинальность, обозначенная нами выше, происходит от одинаково интенсивного излучения традиционного, модернизированно-традиционного и посттрадиционного социокультурных полей, то интерсистемная — продукт воздействия, хотя и производных, но все же качественно несколько иных опосредований. Данность ее обуславливается процессами перемещения общества от тоталитарного режима к отношениям рыночной системы, к демократически-правовому, гражданскому «макрокосму».

В социально-психологическом плане интерсистемная маргинальность находит, в частности, выражение в феноменах «одиночества», «бегства от свободы», тотальной фрустрации.

Хорошо известно, что человек как существо социальное весьма трудно адаптируется к состоянию физического и морального одиночества, даже если оно носит одномерный характер. В постсоветском же обществе люди в одночасье стали являть собой субъектов многомерного одиночества, поскольку произошел разрыв по всем линиям общественных связей, через которые происходила самоактуализация личности.

Советские люди находили свою значимость в принадлежности к группе, усматривая в такой связи гарантию своего настоящего и будущего. В групповой самоидентификации черпалась и надежность личностного статуса: «Пусть я никто, но я все же значим, ибо я гражданин великой советской державы, часть великой общности под названием «советский народ», часть Коммунистической партии, которая есть «ум, честь и совесть нашей эпохи», часть самого «революционного» рабочего класса». С обвалом всех этих идеологизированных субстанций и групповых ориентаций произошел разрыв по всем линиям общественных связей, посредством которых советский человек самоидентифицировал свою личность.

Он стал представлять из себя субъект многомерного одиночества, испытывая в этом состоянии чувства страха, непредсказуемости, тревоги, депрессии и т. д. и т. п. [18].

Рассматривая эту проблему, Э. Фромм писал: «Если он (человек. — Ж. А.) не принадлежит к какой-то общности, если его жизнь не приобретает какого-то смысла и направленности, то он чувствует себя пылинкой, ощущение собственной ничтожности его подавляет. Человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая бы направляла его жизнь и придавала ей смысл, в противном случае его переполняют сомнения, которые в конечном счете парализуют его способность действовать, а значит, и жить» [19].

В своей защитной реакции на подобную негативно-эмоциональную нагрузку личность будет одержима «поисками связей, уз для воссоединения разорванной сети отношений, поисками участия, которое поможет превозмочь отсутствие вовлеченности в групповую деятельность» [20]. Другими словами, индивид будет пытаться выйти на альтернативные групповые компенсаторные связи.

Очень часто в качестве таковых выступает апелляция к религиозным верованиям, когда «бог становится единственно надежным и предельно значимым другом, придавая смысл человеческой жизни, наделяя индивид системой ценностей и гарантируя защиту от ужасов аномии, хаоса и собственной идентичности» [21]. Человеческая жизнь, помещенная в пределах священного космоса, как бы приобретает искомую значимость.

Другими возможными вариантами в этой ситуации могут стать обращение к феноменам каббалистического ряда, воспринимаемым как связь с некими метафизическими началами (вспомним «астрологический бум»), гипертрофированная самоидентификация с этнической общностью, мазохистское преклонение перед неким «сотворенным кумиром» или ореолом харизматического вождя и т. д.

Вероятно, именно из «кризиса самоидентификации» во многом проистекают наблюдающиеся в постсоветском обществе бурный всплеск этнической мобилизации и этноцентристской ориентации (хотя в известной мере здесь сказываются и нормальные процессы роста национального самосознания, десятилетиями подавлявшегося режимом), резкое снижение уровня этнической толерантности.

Тоталитарная советская система являла собой яркий образчик общества закрытого типа, где отсутствовали всякая свобода и воз-

возможности индивидуализации личности. Но в обмен на утрату свободы советский человек получал предсказуемость и уверенность своего бытия, гарантировавшиеся всеобъемлющим государственным патернализмом (последний воспринимался как реализация коммунистической идеи «социальной справедливости», понимаемой, говоря словами Ф. Хайека, не как «равенство в свободе», а «свобода в равенстве»).

Сыны и дочери «социалистического Отечества» верили, что государство без всяких потрясений и непредсказуемостей проведет их через все жизненные циклы, дав вкусить на каждом из них плоды институциональной защищенности. Но для этого они должны были смириться со своим конформизмом, т. е. не бунтовать против утраты свободы, выстраивать все свои помыслы и устремления в рамках заданной идеологической цели («построение светлого коммунистического будущего»).

Рыночная система, напротив, суть открытое общество, где свобода индивида выступает конституирующим началом. Однако здесь нет и не может быть полной предопределенности, изначальной заданности или фатальной предсказуемости. Оказываясь в сложных ситуациях спонтанного «рыночного мира», человек не может точно предугадать, что с ним будет завтра (сегодня работает — завтра безработный, утром богатый — вечером «лопнул» банк или фирма, и он стал банкротом и т. д.).

Вступая в этот мир, где все зависит не от силы группы, а от личности индивида, вчерашний советский человек, комфортно чувствовавший себя в «материнской утробе» государственного патернализма, стал демонстрировать феномен бегства от свободы, столь классически описанный в свое время Э. Фроммом.

Оказавшись как бы никому не нужным, утративший патерналистские связи, испытывающий одиночество, неуверенность, страх перед изменившимся настоящим и неведомым ему будущим, «постсоветский человек» стал выражать иррациональное, на первый взгляд, желание убежать от данной ему свободы и вернуться в «рабство», поскольку, говоря словами одного из литературных персонажей, «там хотя и плохо и убить ни за что могут, но все-таки гарантированно кормили три раза в день». Такая реакция формирует в общественном сознании весьма и весьма широкую тенденцию.

Парадокс «бегства от свободы» во многом усиливается тем, что общественное сознание, пребывая в состоянии интерсистемной маргинальности (уже не тоталитарное, но еще и не рыночное, демократически-правовое общество), воспринимает за образ рынка его периферийные, в значительной степени деформированные или даже квазирыночные формы (последние отчасти есть продукт попыток влить молодое вино в старые меха: например, либерализация цен без приватизации и монополизации отношений собственности).

Сталкиваясь чаще с внешними, негативными, нежели глубинными, позитивными проявлениями рыночной субкультуры, общественное сознание склонно именно их (падение производства и уровня жизни, «шоковую терапию» монетаризма и бурный взлет цен, форсированное расслоение общества и падение его нравов, рост преступности и «пещерной» спекуляции, выдаваемой за предпринимательство, девальвацию прежних социальных статусов и т. д.) отождествлять с рынком.

А поскольку наслаиваются еще и остаточные моменты традиционализма (этногрупповой эгоцентризм, рецидивы квазитрайбализма, кланово-бюрократический протекционизм и т. д.), то имидж рынка начинает выступать в еще более удручающем виде. Отсюда — реакция обывателя: «Если это и есть тот самый рынок, то лучше назад — в золотое сталинско-брежневское время».

Утратив старые ценности и еще не познав подлинного смысла новых (демократия и свобода, возможность свободно волеизменять свои интересы, соучаствовать в принятии политических решений и жизни общества и т. д.), люди утрачивают стержневую ориентацию. На уровне массового сознания они впадают в состояние, которое В. Франкл очень точно назвал «экзистенциальным вакуумом» или «экзистенциальной фрустрацией», состоянием, когда люди начинают переживать острое чувство пустоты и смыслоутраты [22].

Разрушение жизненных экспектаций (ожиданий) и установок, ощущение смыслоутраты, пронизывающие маргинальное общественное настроение, делают глубоко фрустрированного человека наиболее массовым типом личности. Подверженный же фрустрации индивид характеризуется, как известно, высоким уровнем агрессивности, раздражения, гнева, чувства вины и неполноценнос-

ти. Уже сама по себе эта гамма эмоций разрушает созидательные начала в личности, делает ее неспособной участвовать в позитивно-конструктивных процессах, превращая фрустрированного человека в их демоagogического оппонента.

Фрустрированный индивид легче всего воспринимает идеологию традиционализма. А поскольку это мировоззрение есть атрибут прежде всего аграрного массового сознания, то постсоветский фрустрированный человек становится традиционалистом как бы в квадрате.

Освящая прошлую традицию во всей целостности, идеализируя это прошлое, фрустрированная личность воспринимает его в качестве единственно мерил адекватности современной жизни. Всякие попытки выхода из статики, любое движение в сторону изменений или перемен, не санкционированные прошлым наследием, вызывают на уровне фрустрированного традиционалистского массового сознания отторжение и протест, который носители такой ментальности саморационализируют (самооправдывают) своим якобы патриотизмом и высоким чувством этнического (или иного группового) самосознания. (Например, в царской России славянофилы — «почвенники» — рационализировали неспособность империи воспринять европейские либеральные ценности якобы предначертанной «Третьему Риму» вселенской мессианской роли, движимой «особо уникальной евразийской духовностью»).

Не усматривая в новом достойного представления о себе и утрачивая в этой связи самоактуализацию и самоуважение, фрустрированные субъекты пытаются найти их в прошлых славе и величии, бывших достижениях и взлетах духа. Их мечтания обращены не на перспективу, а мыслительно конструируются в прошлом. Именно массовый слой фрустрированных людей является социальной базой и электоратом самых различных возрожденческих движений — от самодержавности до коммунистических [23].

Будучи фрустрированной и испытывая в этой связи комплекс неполноценности, личность одержима стремлением восстановить самоуважение и повысить уровень восприятия группы, к которой она принадлежит [24]. В случае, если такой группой выступает какой-либо этнос, то это оформляется в сильный националистический мотив, если это некая территориально-земляческая локальность, то в квазитрайбализм и региональную клановость. Невозможность

(очень часто кажущаяся) «статусного удовлетворения» в режиме реального времени может компенсироваться выходом в область идеального путем обращения к наиболее привлекательным страницам истории, возводя селективное (выборочное) прошлое в абсолют развития этноса или другой «своей» группы, зримый символ подтверждения их величия.

Лишенный чувства смысла, экзистенциально фрустрированный человек постсоветского общества испытывает страх перед свободой, стремится разыскать дорогу в «утерянный рай», где он вновь обретет смысл своего существования, расстанется с нестерпимым состоянием одиночества и непредсказуемости, воссоединит свое «Я» с нечто сильным и надежным. И любому, кто обещает указать ему путь к этому, пусть и в образах идеального (историческое повествования), он готов вручить свою веру.

Массовое сознание всегда конкретно, ибо формируется под влиянием тех социально-экономических, политических и иных реалий, которые разворачиваются в общественных структурах. В периоды преуспевания общества, его, заметной всем, динамики интерес к идеям традиционализма и консерватизма резко падает. Напротив, преобладающее значение обретают настроения оптимизма, веры в прогресс и его революционизирующие способности. Ведущие мотивы начинают фокусироваться на ценностях новизны, инициативы, пионерного творчества и т. д. Все и вся устремляются вперед, а не во вчерашний день [25].

Но если экспансия изменений застопоривается или сопровождается проявлениями экономического, политического и культурного кризиса, то традиционализм вновь оказывается на пьедестале, а его лозунги — в призме общественных настроений.

А поскольку любому транзитному обществу объективно свойственны социальные потрясения, то ясно, что здесь позиции традиционализма имеют мощную подпитку. Не случайно, как например, выявляют постоянные мониторинги российских социологических служб, идеи «почвенничества» воспринимаются весьма широкой стратой населения. Причем их привлекательность тем сильнее, чем «дальше от Москвы к глубинке», т. е. от «полюсов роста» к депрессивным территориям. И уж, конечно, поборников традиционализма, а следовательно, противников обновления несоизмеримо больше в деревне, нежели в городе. В значительной мере это объ-

ясняется разнотемными темпами преобразований в городе и на селе, далеко не совпадающими здесь эффектами от них, более глубоким погружением в пучину кризиса сельского хозяйства.

Вместе с тем следует иметь в виду и то, что именно крестьянско-сельское социальное пространство всегда являлось доменом традиционалистских устоев, тогда как урбанизация, формирующая плотные и насыщенные информационные сети, объективно «размывает» их. Тем не менее, становится очевидным, что в последнее время и городская среда превращается в определенный ареал восприятия традиционалистских вызовов. Этому также есть объективное объяснение.

Прежде всего, это, по-видимому, следствие негативной составляющей современного, рыночного общества, в частности, такой его народившейся компоненты, как масс-культура. Подавляемые ею, люди «утрачивают свою индивидуальную идентичность и выступают как анонимные, механические объединения нанимателей, клерков, избирателей, покупателей или зрителей» [26]. В этих обстоятельствах, как считают занимающиеся данной проблемой социологи, «уникальные групповые привязанности и индивидуальные различия затушевываются или исчезают вовсе. Межличностные связи — территориальные, этнические, религиозные или классовые разрываются, индивиды становятся изолированными, лишаются корней» [27]. Утрата же общности приводит к деформации восприятия качества жизни, отчуждению и изоляции, разочарованиям и крушению надежд, росту страданий. Спасаясь от ужасов навалившихся на них дезориентаций, тревог и непонимания новых смыслов и ценностей (подчас ложных или суррогатных), люди стремятся найти убежище, коей и представляется им «тихая заводь традиционализма».

Естественно, что традиционалистские установки популярны в маргинальных пластах городского народонаселения. Как мы знаем, под маргинализацией понимаются некие переходные или пограничные состояния, порождающие разрыв социальных связей. Такая разорванность (диссоциация) наблюдается, когда индивид утрачивает самоидентификацию с родовой (т. е. исходной для него) социальной общностью или социокультурой, демонстрируя в то же время свою неадаптивность (объективно predetermined) в пределах иной социальной и культурной среды, когда размываются стереотипы исходной для него субкультуры, но ценностные императивы, харак-

терные для другого социального и субкультурного пространства, не могут освоиться. Обобщенно говоря, это состояние, когда личность как бы оказывается на периферии пограничных социокультурных миров, обнаруживая объективную неспособность стать органической частью ни того, ни другого поля.

Миграция по направлению «село — город» порождает именно такую социокультурную маргинализацию, при которой начинают ослабевать и подрываться нормы сельской субкультуры, но урбанизированная субкультура еще не освоена [28]. Мигранты из села в город становятся городскими жителями, но еще не горожанами. Во многом они отличаются от последних, т. е. тех, кто родился и вырос в городе. Пройдя первичную социализацию в сельской субкультуре, они привносят в город присущие им системы ценностей, психологию, поведенческие установки, особые потребности и интересы, отличающие их от горожан. Все это затрудняет интеграцию сельско-городских мигрантов в урбанизированную субкультуру, вызывает в их «разорванном» сознании чувство одиночества, отчуждения и целый комплекс иных деструктивных психологических эмоций и мотивов. Разумеется, что в сознании, подверженном «кризису самоидентификации», уготована достаточно широкая ниша для самых разных проекций традиционалистского символизма.

С начала 1990-х годов начали выявляться новые процессы. Потоки сельских жителей, устремившихся в города в поисках лучшей доли, становились столь обширными, что начинали «затапливать» города. В результате урбанизация все чаще походила по своим последствиям на процессы рурализации или кантрификации. Уже не столько сельские мигранты в целях адаптации осваивали урбанизированную субкультуру и этос, а города, будучи еще недостаточно рыночными и неспособными растворить всю миграцию, становились объектами интродукции традиционной сельской культуры, когда они вопреки своей «родовой» функции начинали жить по правилам, стереотипам и логике сельской жизни, подчиняясь нормам и установкам неформальных институциональных отношений, выпестованных общинно-крестьянской субкультурой. Другими словами, рурализация проявлялась в ситуации, когда черты аграрного традиционализма, закрепленные в образе жизни и представлениях о витальных ценностях, начинали теснить ниши урбанизированной субкультуры.

Выражением этой тенденции становились и учащавшиеся случаи, мы бы сказали, обратной маргинализации горожан, то есть реверсии их сознания из урбанизированной субстанции в аграрно-традиционалистскую. В целом ряде фрагментов городской жизни уже они были вынуждены адаптироваться и осваивать или, по крайней мере, принимать к сведению ментальность, характерную для стереотипов аграрного, общинно-крестьянского мира, ибо последние не только не размывались в городе, но, имея широкую маргинально-пауперизованную базу, обретали тенденцию к своему расширенному воспроизводству.

Процессы рурализации городов способствовали расширению здесь слоя, если и не явных адептов традиционалистского популизма и неистового группоцентризма, то, во всяком случае, сочувствующих (или, используя термин Ханны Арендт, симпатайзеров) этим позывам, которыми проникнуто и мифотворчество.

Помимо маргинальных групп, мифотворческое паблисити традиционализму и социоцентристским ориентациям (этнический, конфессиональный, региональный, клановый и прочий эгоизм) оказывает магнетическое воздействие на пауперизированные (а также люмпенизированные) слои, сознание которых деструктивно в еще большей степени, чем у различных маргинальных фракций.

Паупер — это индивид, дезинтегрированный относительно системы производственных отношений, а потому испытывающий разъедающее личное чувство изоляции и острого дефицита нормальных социальных взаимоотношений. Вследствие этого для пауперизированного сознания присущи такие дисфункциональные характеристики, как, скажем, агрессивность и ксенофобия, реагирование исключительно на, пусть и не адекватное, но простое или даже примитивное объяснение любых проблемных коллизий.

При относительно не широком пока еще мейнстриме, т. е. невеликом удельном весе в социальной структуре среднего класса (класс собственников, являющийся продуктом экономической и политической модернизации и, следовательно, ее главный востребователь), слой пауперизированных индивидов остается достаточно объемным. Источником городского пауперизма явился в начале реформ кризис фрагментов промышленных, организационно-управленческих, сервисных и прочих структур, не сумевших интегрироваться в жесткое конкурентное поле рынка. С развалом в

начале 1990-х годов колхозно-совхозной системы пауперизм стал нарастать в сельской местности, откуда его волны перекачивались в города. Но и здесь, исключенные из системы производственных отношений, сельчане не меняли своего социального статуса и лишь пополняли пласт городских пауперов и люмпенов.

Очень часто сельские мигранты в силу ряда причин (корни которых еще в прежней советской системе) оказывались неспособными интегрироваться ни в одну из стабильных ниш городской занятости. Не располагая достаточной квалификацией, выходцы из села были не в состоянии включиться в современный сектор, который предъявлял повышенные, порой довольно жесткие требования к образовательному уровню и профессиональной подготовке работников. Неразвитость и неотлаженность оперативной (в соответствии с быстро меняющимися требованиями рынка труда) системы переквалификации рабочей силы и ее трудоустройства приводили к тому, что сельские мигранты были заняты преимущественно на малоквалифицированных, низкооплачиваемых работах. Очень часто они «проходили школу» неформальной занятости, находя работу в сферах мелких услуг, «штучной» розничной и лоточной торговли, примитивного предпринимательства, каких-то спонтанно разовых задействований или общественных работ, в качестве лиц «свободных» профессий и т. п.

Подобная занятость (в последнее время статистика вводит весьма специфический термин — «самозанятость»), обеспечиваемая не за счет деловых качеств и квалификации, но прошлых связей (земляческих, родственных, дружеских и т. д.), конечно, не могла служить стабильным и достаточным источником дохода и давала жизненный уровень, лишь с большими натяжками и напряжением обеспечивавший прожиточный минимум и сколько-нибудь приемлемый образ жизни.

Итак, в дорыночных или переходных к рыночным социумах, т. е. обществах, где частнособственнические отношения еще не выполняют системообразующей функции, характерно подавление индивидуалистского «Я-сознания» коммунитарным «Мы-сознанием». Говоря другими словами, личность здесь актуализирует себя только в группе, исключительно в контексте коллективной солидарности под названием «Мы». В качестве таковой коалиции могут выступать, например, этнические, конфессиональные, региональные, клановые или элитарные общности.

Понятно, что сознание, ориентированное на такие способы самоидентификации, более всего отзывчиво на идеи группоцентризма. Поэтому именно последние чаще всего и выступают объектом мифотворческих приложений.

Группоцентристское сознание, подобно анемическим или тотемическим представлениям глубокой архаики, подвижно стремлением «маркировать» своими групповыми символами все и вся, пускай даже и ценой вопиющего конфликта с реальной действительностью. Группа воинственно претендует, например, на более широкую территорию (с начала только в своей прошлой истории, но затем может находить в этом рационализацию современным притязаниям) и все, что так или иначе связано с ней. Именно из редукции такого, характерного для аграрно-традиционалистской культуры группоцентристского сознания проистекает стремление «приватизировать», т. е. включить в границы исключительно своей группы тех или иных выдающихся историко-культурных героев. В своих эгоцентристских позовах такое сознание стремится «присвоить» через соответствующие метафорические образы тех или иных их субъектов (в этой связи можно вспомнить такие привычные для героико- или лирико-былинной культуры традиционного общества уподобляющие переносы, как, скажем, «русский лес», «половецкое поле» и т. п.)

Группоцентристски выстроенные мифы достаточно разнообразны, но наиболее популярны упражнения на темы гиперэтноцентризма, когда все многообразие истории общества сводится исключительно к этногенезу, т.е. буквально отождествляется с ним. При этом увлечения «этническим романтизмом» (а точнее, этницизмом) настолько сильно возбуждают фантазии отдельных авторов, что они напрочь утрачивают чувство меры. Как будто соревнуясь друг с другом, они выводят этногенетические проекции на столь глубокие хронологические горизонты и такие экзотические ареалы древней ойкумены, включая сюда чуть ли не легендарные Атлантиду или Гиперборею, что у массового обывателя буквально перехватывает дух.

На протяжении жизни нескольких поколений массовое сознание формировалось под прямым воздействием тоталитаризма. Примат государства над личностью, но не наоборот — вот кредо его идеологии. Отсюда тот, почти сакральный пиетет перед го-

сударством. Советский человек был обязан находить удовлетворение не в личностном самовыражении, не в достижении материальных и духовных потребностей своего личностного «Я». Такую мотивацию пропаганда и общественное мнение табуировали как порочное проявление буржуазной потребительской масс-культуры. Удовлетворение должно было исходить исключительно из гордыни за свое государство как глобального лидера. Из растворения индивидуального «Я» в коллективном тоталитарно-милитарном духе черпались единственно значимый смысл жизни и ценностные установки.

Итак, в сознании, сформированном на ценностях тоталитарной, имперско-милитарной субкультуры, величие нации отождествляется только с величием государства. В свою очередь, последнее понимается как величина границ его территории и военной мощи.

Ранее такое сознание находило упоение в чувстве принадлежности к советской сверхдержаве и ее военной гегемонии. Посредством апелляции к современным геоэкономическим и геополитическим реалиям эти амбиции уже не могут быть удовлетворены. И вот тут на помощь приходят творцы так называемой альтернативной истории, которые в своих публикациях разворачивают грандиозную панораму древних и средневековых государств-континентов, а также их правящих династий, агрессивно подчеркивая при этом тезис, что все это — «именно наше и ничье больше наследие». Тем самым подобные публицисты, возможно, сами того не замечая, превращаются в адептов и пропагандистов чисто тоталитарной идеологии, ибо навязывают мифовоспринимающему сознанию сентенцию, что только тот народ достоин исторического величия, который сумел оформить свою территорию в государство, и, конечно, по их мнению, принципиально значимо, чтобы это государство было как можно более обширным и мощным, воинственным и экспансионистским. И мифические образы тут как нельзя кстати, ибо они буквально «закипают» от стремления к «огосударствлению» всего и вся.

Травмированное сознание, в которое советская система десятилетиями внедряла тоталитарные и милитарные традиции, воспринимает такие мифы как живительный бальзам, поскольку они компенсируют психологический дискомфорт, вызванный разочарованиями настоящего времени, снимают как реальные, так и, по

большей части, мнимые комплексы неполноценности, разъедающие конфликтное сознание.

Последние, как уже говорилось, многое объясняют в понимании феномена легкой «усвояемости» мифов широкими пластами массового сознания. Все мы являемся свидетелями того, как наше общество за исторически короткий срок, по меньшей мере, дважды испытало шок сильнейшей фрустрации, когда цели, к которым оно стремилось, оказались или фантомом, или не такими легкодостижимыми. В первом случае речь идет о «строительстве коммунистического общества», во втором — о рынке и демократии.

Оказавшись в состоянии фрустрации, т. е. расстройства планов, стресса, комплекса неполноценности, снижения уровня личностного и общественного самоуважения, утраты прежнего социального статуса (известно, что индивид огорчается больше не тогда, когда он хотел чего-то достигнуть, но не сумел сделать этого, а в случае, если он уже имел что-то, но утратил), многие люди начинают испытывать дезориентацию в настоящем, не говоря уже о будущем. Поэтому для них остается как бы одно — бегство в прошлое, т. е. прошлое начинает «колонизировать» настоящее.

Но вновь отметим здесь, что в фрустрированном сознании обращение к прошлому всегда строго избирательно. Оно воспринимает только те эпизоды истории судьбы своей группы, которые фиксируют величие ее духа, славу и достижение. Такой селективный подход способен, как неосознанно надеются носители такого сознания, заблокировать комплекс неполноценности.

Как говорится, спрос рождает предложение, а потому мифотворения не заставляют себя долго ждать, переиначивая на потребу закомплексованному сознанию исторические реалии или вообще «выбраковывая» их в случае, когда они «не вписываются» в ложные схемы и инсинуации. Однако, как это ни странно для «бегущих в мифологизированное прошлое», чувство комплекса неполноценности становится уже не только тайной состояния их души, но и начинает демонстрироваться всем.

В самом деле, не становится ли очевидным, что своего рода внутреннюю закомплексованность испытывают те авторы и их почитатели, которые усматривают «казахские параллели» с такими персонажами всемирной истории, как Чингисхан или наполеоновский маршал, неополитанский король Мюрат, родословную

которого связывают не с конюхом из Гаскони, а с кыпчакским субстратом (по-видимому, «догадка» мифотворцев «вызрела» на простом созвучии: Мюрат — Мурат). Неужели казахская степь не выдвинула свой пантеон выдающихся героико-эпических личностей? Конечно же, да! Но вероятно, некоторых авторов не удовлетворяет их «исторический масштаб». В противном случае для чего бы им вторгаться в историю других народов, «уводя в плен» своих мифов их великих кумиров.

Или взять, скажем, «новоявленный» тезис о том, что казахи и их предки вовсе не были преимущественно кочевым скотоводческим народом, а являлись носителями развитой земледельческой культуры. Отдельные авторы буквально горой стоят за этот миф. По-видимому, им невдомек, что тем самым они отказывают номадизму в статусе столь же великой цивилизации, как и все остальные, сомневаются в его выдающейся роли во всемирно-исторической эволюции. Иначе зачем бы они стеснялись номадической идентификации, стремясь всеми правдами, а больше, конечно, неправдами приобщиться именно и только к оседло-земледельческой городской цивилизации, с коей связывают и обширные аридные ареалы (об этом более подробно говорится в следующих разделах настоящей книги). В некоторых изданиях навязываемые мифы по своему содержанию граничат чуть ли не с жанром исторических анекдотов. Так, один из авторов делится с читателями «мыслью», что название страны Италия произошло от реки Итиль, Рим — это тюркское Ырым, а Ватикан — связывает с именем Батыя (Батикан), здесь же можно узнать, кстати, что Дмитрий Донской — это тот же хан Тахтамыш или, что Папа Римский, Бенедикт XII — князь Иван Калита и хан Тахтамыш — одно и то же лицо, т. е. «триедины». Можно было бы привести здесь множество других примеров, когда под видом ультрапатристических позывов прикрывается надуманная болезненная стыдливость, явно порожденная комплексом неполноценности.

Пиковая мифотворческая активность почти всегда выпадает на период транзитивного, т. е. переходного состояния обществ. И это вовсе не случайная синхроническая, а строго обусловленная зависимость. Именно в стадии перехода массовое сознание, о чем уже писалось выше, как бы разрывается: субъект, ощущая себя органической частью «старого», еще не усматривает достойного

представления о себе в «новом». «Провалившись» в такую ситуацию, личность становится одержимой стремлением восстановить самоуважение, в том числе посредством неадекватного завышения уровня восприятия группы, к которой она принадлежит.

Однако такое желание, этот всепоглощающий позыв блокируется радикально изменившимися обстоятельствами. И тогда невозможность «статусного удовлетворения» в режиме реального времени компенсируется выходом в область идеального — путем «наслаждения» наиболее привлекательными эпизодами и частными сюжетами истории. Причем последние мифологизируются таким образом, что возводятся в абсолют, некий знаковый символ развития и опыта данной группы, будь то какая-то социально-политическая общность, конфессия или этнос.

Погружаясь в мифы, индивид обращает свои мечтания не на перспективу, а мысленно конструирует их в былом. А это уже означает, что история в своей мифологической интерпретации перестает выполнять позитивную функцию по трансляции такого мыслительного материала, без которого трудно понимание настоящего и невозможно прогнозирование будущего. В этом случае прошлое одерживает сокрушительную победу над будущим в том смысле, что оно с помощью мифов начинает восприниматься как нечто более привлекательное и искомое. Мифическая идеализация социальных моделей былых времен рисует образ некоего «Золотого века», который не только манит, но и отворачивает от горизонтов грядущего, выдавая их за конец света, неизбежно грядущий Армагедон. Так, незаметно мифотворчество трансформируется в фундаментализм, если под последним понимать, а именно так оно и есть, оппозицию любой модернизации, реакцию на неспособность или нежелание интегрироваться в ее реалии.

Любые реформы, как бы хорошо задуманы и адекватно исполнены они ни были, не в состоянии быстро и безболезненно изменить общество, тяготеющее к сохранению социокультурной архаики, привычных стереотипов жизни и соответствующих им представлений и ценностей. Поэтому массовое общество противится реформе, противопоставляя ей в том числе и коллективную память о «светлом прошлом». И функция мифов здесь огромна.

Давно признано, что миф устойчив и является вечным сателлитом исторической науки, успешно мимикрируя под научное

знание, ибо его структура сходна с научной теорией (многие изящные «социобиологизаторские» сентенции Л. Гумилева яркое тому подтверждение). Поэтому естественно, что исторические мифы исподволь разворачивались и в советское время. С известной условностью, можно даже сказать, что советская историография, касавшаяся, по крайней мере, послеоктябрьского периода, имела во многом мифологизированную природу. Но это было мифотворчество, официально санкционированное идеологией режима, т. е. которое исходило сверху. Застойное общество, впавшее в социально-политическую апатию, принимало эти мифы подобно сомнамбуле, без внутреннего энтузиазма, а порой и с неявной оппозицией к ним (масса анекдотов про Чапаева, Ленина, Хрущева, Брежнева и т. д. выступала реакцией обыденного сознания на официальные историко-мифологические максимы).

Иное дело, восприятие исторических мифов в современных реалиях. Массовое общество по названным и другим причинам буквально жаждет их. Миф становится выражением почти что коллективных желаний, а потому обретает особую силу влияния на умы.

В советское время профессионально подготовленные историки не могли противостоять давлению идеологической машины. Но историографическое инакомыслие, гонимое государством, имело морально значимую поддержку на неформальном уровне («кухонные» дискуссии, «самиздат» и т. д.).

Сегодня государственный контроль над историографией утратил характер жесткой цензуры. Но возымел невероятную роль контроль группы. Она подвергает сильнейшему моральному ostracismu и агрессивной ксенофобии своих «внутренних врагов». Этим клише наделяются все те, профессионально осваивающие культуру научно-рационального знания, историки, которые своими воззрениями не интегрируются в установку на конструирование мозаики «героико-эпической» панорамы истории группы, эскизами для которой служат мифические артефакты.

Суггесторами (внушителями) подобного восприятия представителей научно-критического (т. е. непредвзятого, объективного) осмысления исторического процесса и их исследований выступают отдельные «популяризаторы» истории. В своем агрессивном оппонировании академической науке мысленно они, вероятно, видят

перед собой «предателей национальной идеи», «манкуртов», «духовных маргиналов», «евроцентристов» и т. п. И в этих надуманных обвинениях с ними истово солидаризируются маргинально-традиционалистские слои общества.

Иного не могло и быть, поскольку историки-мифотворцы есть органическая часть этой социальной страты, а потому их сознание симметрично ее настроениям и позовам. Такое «созвучие», думается, еще больше воодушевляет иных авторов, подвигает их к энтузиазму очередного «творческого порыва».

«Приватизировав» идею патриотизма, самоуверенно присвоив себе право выступать единственными и настоящими радетьелями «подлинно народной истории», отдельные любители исторической словесности отказывают в этом своим критикам. А вот «Мы — патриоты», — как бы говорят архитекторы новых мифов. И, следуя логике группоцентристского антагонизма («Мы — хорошие» — «Они плохие»), это надо понимать так, что все те, кто публично не «стриптизирует» свои интимно-личные патриотические чувства, являются «непатриотами». И только лишь потому, что так решили за них добровольные активисты-пропагандисты, самонадеянно уверовавшие, что исключительно они способны выполнить ответственную роль по восстановлению коллективной памяти народа, реконструкции его истории.

При этом их нимало не смущает, что подчас для этого они не обладают не только фундаментальной, но и просто элементарной профессиональной подготовкой или, говоря словами выдающегося ученого Марка Блока, навыками «ремесла историка». Наверное, в их голову просто ударила искра Божья или же в минуты глубоких раздумий они слышали внутренний голос, что именно им уготована миссия развенчания «стереотипов и фальсификаций академической науки» и написания настоящей и правдивой летописи исторического прошлого народа.

Новым в этих амбициях является то, что становятся обычными случаи, когда такую задачу самовозлагают на себя не историки, а представители других (даже не общегуманитарных) научных дисциплин. Почему-то они не пытаются предлагать новые трактовки и видения в области своих, изначально «родных» (по полученному профессиональному образованию) сферах научных интересов (технике, математике, информатике и т. д.), а устремляются в стихию

музы Клио. Тогда как трудно даже предположить, чтобы историк-профессионал стал писать труд, допустим, по физике, где претендовал бы на переосмысление теории относительности или выступил с претензией на свою способность дать человечеству вождеденный *perpetum mobile*. Немыслимо представить словосочетание «историк-математик» или «историк-горнорудный инженер», но уже мало кого удивляет, что с обложек книг по истории, заявленных как специальная научная литература, на читателя смотрят портреты авторов — математиков, программистов, инженеров и т. д.

Профессионалу-историку и в голову не придет мысль полемизировать с научными авторитетами в области точных или естественных наук, да его бы в этом случае просто высмеяли. Историческая же наука в последнее время превратилась в своеобразный проходной двор, через который браво маршируют дилетанты. Она зачислена в разряд хобби или сферу досуга различного рода «специалистов», не стяжавших славы и признания в своих областях знания и пытающихся наверстать упущенное на поприще исторических штудий. По-видимому, последние полагают, что научная специализация осталась на уровне средневековья, времен этак аль-Фараби, когда просвещенные мужи могли писать трактаты по истории и философии и тут же заниматься решением проблем математики, астрономии или медицины.

Сказанное надо понимать так, что самодеятельные публицисты не наделяют историческую отрасль знания статусом специальной и самостоятельной научной дисциплины. Со «святой простотой» они уверовали, что ею можно не только увлекаться (скажем, на уровне краеведения), но и профессионально заниматься всем, кому не лень, хотя бы и «человеку с улицы», лишь бы у него было для этого желание, вера в свою способность к этому и уж, конечно, «патриотическое сподвижничество».

Известный историк и теоретик культурантропологии А. Я. Гуревич писал: «Было бы наивным воображать, будто историческое знание сумеет когда-то полностью избавиться от мифотворчества или влияния от мифов, возникших помимо него. Единственная панацея от этого бедствия видится... в неустанной саморефлексии историка, критически проверяющего те из них (мифов. — Ж. А.), которые не выдерживают критики. Поэтому эпистемологический

самоконтроль представляет собой важную и неотъемлемую сторону исторического исследования на всех его этапах — от постановки проблем и отбора источников до формулировки гипотез и окончательных выводов» [29]. Иначе говоря, быть историком-профессионалом, да еще в революционную эпоху смены тысячелетий, является далеко не простой задачей. И главным образом потому, что непомерно возрастает степень необходимости непрерывного обращения к такому научному поиску, который выстраивается в дискурсе эпистемологических конфигураций, все более углубляющихся теоретико-концептуальных версий и понятийно-категориальной семантики, таких способов познания, которые основываются не только на методах исторической диахронии, но и возможностях синхронного анализа. Только при таком подходе к исследовательской практике она будет продуктивна и рентабельна в эвристическом (научно-познавательном) отношении, лишь в этом случае она не окажется пустоцветом и обретет способность включиться в интеллектуальный арсенал современности.

Но, как выявляет наработанный в последнее время историографический массив, публикаторы-дилетанты и отдельные историки-профессионалы (правда, больше по диплому или ученым степеням) не смогли овладеть «вскрышенными» пластами материала и новыми подходами к его изучению, и прежде всего, в силу их неготовности обсуждать проблемы теории и методологии, природы познания, отношения знания к реальности, рассматривать предпосылки познавательного процесса, выявлять условия его истинности.

Какая уж здесь эпистемология, если ориентация на установки традиционалистско-группоцентристского фундаментализма уже изначально конструирует логику отдельных исследователей, определяет структуру их анализа, а мышление постоянно сверяется с их камертоном. В этом случае трудно ожидать подлинного научного творчества. Здесь будет править бал простой, но порочный, еще из инструментального арсенала советской исторической школы, так называемый нормативный метод, когда излагаемый материал интерпретировался в строгом соответствии с жестко предписанной «нормой», коей выступали, например, резолюции и решения очередного пленума ЦК КПСС или съезда Коммунистической партии. Нормативный метод весьма успешно освоили и некоторые

современные публицисты. Когда они еще только подходят к своему письменному столу, в их сознании уже априори задана схема, под которую погоняются или (по большей части) фальсифицируются факты и нарабатываются мифологемы.

Но историки, работающие таким образом у своего «верстака», нисколько не смущаются подобной процедурой, определяющей их творчество. Более того, они рационализируют (оправдывают) ее как свое стремление к выполнению «патриотической миссии». В действительности же это есть ни что иное, как демонстрация профессиональной некомпетентности, замешанной на примитивной профанации задач текущей практики общественно-политического развития.

При этом, предвосхищая возможную критику, авторы из среды неакадемической науки, т. е. взращенные на дрожжах доморощенного «интеллектуального самообразования», руководствуются принципом «лучшая защита — нападение». Поэтому они, наряду с привычным для них спекулятивным ресурсом — объявлять всех несогласных «предателями народа», «манкуртами» и «непатриотами», агрессивно бравируют своей «альтернативностью» научно-рациональному историческому знанию. Не случайно в аннотациях и самих названиях некоторых изданий прямо указывается, что труд такого-то автора представляет собой альтернативную историю.

Важно подчеркнуть, что мифологизаторы никогда не сподобляются научной верификации своих «открытий» посредством общепринятой исследовательской процедуры, например, указания на источники, не говоря уже о их источниковедческой экспертизе (генезис источника, степень его субъективизации и т. д.). Именно поэтому разворачиваемые мифы всегда антикаузальны.

Это более всего и привлекает маргинальное сознание, которое, как отмечалось выше, отзывчиво именно на примитивное объяснение порядка вещей, но не на его структуризацию и сколько-нибудь сложные дефиниции. От него не требуют разбираться в познавательной рутине, всяких хитросплетениях, структурно скрытой информации и подчас противоречивой диалектике причинно-следственных связей природы того или иного исторического явления и процесса. Оно удовлетворяется простой констатацией: это так, потому что именно так (а кто не согласен, тот «не патриот», т. е. почти по сталинской формуле «кто не с нами — тот враг»).

Отсюда проистекает легкий путь генезиса мифа. Запускается он, как правило, в печатных СМИ, которые нередко весьма не обременительны в своей ответственности, главное, с пылу-жару вылить на читателя пикантный материалчик. Но очень скоро созданные «папарацци от истории» мифы, перекочевывают в сферу образования. И с этой стадии они обретают статус уже якобы научного знания. А здесь искаженная информация канализируется уже не в какую-то, относительно узкую аудиторию того или иного печатного издания, но в умы и сердца сотен тысяч студентов и школьников.

Научная монография или серьезная учебная литература требует работы мысли, определенной подготовки и эрудиции. Мифическое же произведение читается как сказка, а потому легко- и быстроусвояемо. Пытаясь заморозить ученическую или студенческую аудиторию, а чаще движимые собственной маргинально-традиционалистской ментальностью, отдельные учителя школ и преподаватели вузов с превеликим удовольствием (мы бы даже сказали, с экстазом) отходят от научно-апробированных программ. Они выплескивают на доверчиво отдавшуюся им аудиторию эмоционально-восторженные фантазии на темы группоцентризма, упоенно «развешивают клюкву» мифосотворенной героики или антигероики, которую якобы замалчивают «твердолобые академические историки».

Так в аудиторной среде невольно рекрутируются новые адепты мифов, их стойкие носители (ибо миф, единожды войдя в сознание, уже трудно покидает его). Уверовав в них, они превращаются в источник дальнейшего распространения недостоверного знания. Другими словами, мифы в своем вербальном (устном, словесном) виде начинают обретать широкую обыденную жизнь.

И в этой фазе мифологические измышления по своей форме сходны уже со слухами. И в самом деле, у них единый интеграл. Подобно тому, как слухи имеют отношение к реальности, структура мифа сходна со структурой научной теории, в мифах, как и в слухах, эмоциональное доминирует над логическим.

Общее у них и то, что наиболее благоприятной функциональной средой для распространения как слухов, так и мифов является состояние социального беспокойства (а в транзитных, а потому кризисных обществах оно, как уже подчеркивалось, выступает

своеобразной константой). Для последнего же характерны экзальтация, непомерное возбуждение чувств, которые переполняются смутными предчувствиями, тревогой, страхами, неуверенностью, повышенной агрессивностью и т. п. [30] Социальное беспокойство более всего способствует распространению слухов и преувеличений. Причем распространению масштабному и волнообразному, поскольку этот процесс мультиплицируется через массовый межличностный информационный обмен.

Миф уподобляется такому типу слухов, как «слух-желание». Такая их разновидность содержит «достаточно сильное эмоциональное желание, отражающее некоторые актуальные потребности и ожидания аудитории, в которой они (слухи. — Ж. А.) возникают и распространяются» [31]. Характер же желаний и потребностей в маргинализированно-традиционалистском массовом сознании нам уже известен.

Слухи искажают информацию и «компенсируют дефицит достоверности, стимулируя сильное эмоциональное отношение» [32]. Поэтому в слухах обязательно присутствие мощной их эмоциональной составляющей. Равно и мифы, буквально перенасыщены яркими красками гипербол и возбуждающих эмоций. Это делает их настолько «фотогеничными», что они буквально «впечатываются» в матрицу массового сознания.

Так энергия мифотворчества, высвобожденная лозунгами превратно толкуемого методологического плюрализма и альтернативности академизму, одерживает верх в борьбе за умы с подлинно научными знаниями. А противостояние это более, чем общественно значимо. Доминирование мифов будет означать ориентацию общества на понимание национальной идеи не как целеполагания всей гражданской нации, всего консолидированного общества, а сепаратной идеи той или иной самообособляющейся группы, цель которой вся та же тоталитаристская претензия на производство ее величия, если не в настоящем, то хотя бы в прошлом.

А это уже порождает определенные риски для демократического развития, общегражданского консенсуса на основе общественного договора. Ведь подмена объективно-критического и конструктивного осмысления истории ее мифической интерпретацией способствует, в том числе, и негативной социализации личности, результирующая которой, в числе прочего, может вылиться в мас-

совую апологию культуры отчуждения и насилия, а не культуры толерантности. Это уже само по себе создает предпосылки для формирования не приверженцев тенденций общественной модернизации, но легионеров и новобранцев контрмодернизационной «пятой колонны», зомбированных на консервативно-традиционалистские установки и иллюзии «совковой реконкисты».

Бациллы мифологизаторской «историографической агрессии», исподволь инфицирующиеся в обывательское сознание, способны легко и незаметно подвинуть его к требованиям реального реванша. А потому, помня сегодня Карабах и Грузию, бывшую Югославию, Руанду или Кашмир, а также многие другие трагические прецеденты современного течения истории, как никогда важно сознавать ответственность исторической науки и всех, кто так или иначе ассоциирует себя с ней. Пора наконец понять, что крылатая фраза «войну начинают историки» утратила свой отвлеченно-метафорический смысл, ибо человечество уже множество раз являлось свидетелем того, как написанное пером потом «озвучивалось топором». Задумываются ли об этом публицисты — «ультрапатриоты», которые, самовожделенно заявляя о своей «страстной» любви к Родине, могут спровоцировать своими действиями необратимые для нее потрясения и конфликты? Неужели их ничему не учат трагические примеры истории, которых, к сожалению, не счесть?

История есть одно из мощнейших средств мобилизации чувства коллективной идентичности, которое способно в равной степени выступать орудием как интеграции и созидания, так и раскола общества (особенно полиэтнического и социокультурно-гетерогенного). Самопризыв медиков «не навреди» в еще большей степени актуальное кредо для историков, ибо они апеллируют не к отдельному больному, а к прислушивающемуся к ним обществу. И поэтому всем нам надо проникнуться чувством понимания этой социально значимой функции.

Литература

1. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983. С. 143–159.
2. Смелзер Н. Социология. М., 1994. С. 228–229.

3. Ерасов Б. С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982. С. 33–38.
4. Бейли Ф. Дж. Представления крестьян о плохой жизни // Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире. М., 1992. С. 224–285.
5. Там же. Вопросы типологии крестьянских обществ Азии. М., 1980. С. 80; Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978. С. 124–128.
6. Добровольский К. Традиционная крестьянская культура // Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире. С. 196.
7. Там же.
8. Проблемы социальной истории крестьянства Азии // «Моральный крестьянин» или «рациональный крестьянин». Вып. 2. М., 1988. С. 110–135.
9. Ерасов Б. С. Указ. соч. С. 18, 20.
10. Жуков Е. М., Барз М. А., Черняк Е. Б. и др. Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса М., 1979. С. 199–200.
11. Ерасов Б. С. Указ. соч. С. 41.
12. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986. С. 218; Маретина С. А. Эволюция общественного строя у горных народов Северо-Восточной Индии. М., 1960 и др.
13. Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1998. С. 377.
14. Там же. С. 401.
15. Ленин В. И. ПСС. Т. 42. С. 462
16. Там же. С. 102.
17. Плахов В. Д. Традиция и общество. М., 1982. С. 137–138
18. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 142–146.
19. Там же.
20. Садлер У., Джонсон Т. Что такое одиночество // Лабиринты одиночества. М., 1989. С. 27.
21. Зарубежные исследователи социальных функций религии. М., 1988. С. 92.
22. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
23. Блумер Г. Коллективное поведение // Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 211–212.
24. Там же.
25. Ольшанский Д. В. Психология масс. СПб., 2001.
26. Там же. С. 149–150.

27. Там же.

28. Стариков Е. Маргиналы // В человеческом измерении. М., 1989;
На изломах социальной структуры. М., 1987.

29. Гуревич А. Я. Историческая наука и мифотворчество // Исторические записки. М., 1995. Вып. 1(119). С. 96.

30. Ольшанский Д. В. Психология масс. С. 275–280.

31. Там же. С. 276.

32. Там же.

Глава 2. МИФОЛОГИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМ ЭТНОГЕНЕЗА КАЗАХСКОГО НАРОДА И КАЗАХСКОЙ НОМАДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Мифологизацию можно рассматривать как своеобразный способ интерпретации исторических процессов массовым обыденным сознанием, как правило, не способным подняться до научно-обоснованного понимания истории. С другой стороны, мифологизация является для части интеллигенции естественным способом обоснования, часто ложной исключительности и историчности своего этноса, уникальности его истории и культуры. Для них мифологизация предстает единственно возможным способом познания и идеологизации, осмысления и позиционирования социокультурного пространства. Вместе с тем сегодня она представляет собой своеобразный способ отрицания советского догматизма, марксистских штампов и стереотипов в исторической науке, а также естественный и неизбежный процесс становления общественного сознания и формирования исторических взглядов этноса-нации в условиях этноцентризма. Мифологизация — подготовительный этап, предшествующий научному познанию, потому что она заостряет внимание общества на проблемах его истории, привлекает к ним познавательный интерес, актуализирует историческое прошлое. Чем ее больше в познании и освещении истории, тем больше усталость от нее и потребность в истинном знании. Мифологизация — детство нашего общественного сознания. Она, как правило, предвосхищает и во многом сопутствует развитию полновесного исторического знания. Однако когда историографическая школа уже имеет развитую предшествующую и современную научно-академическую традицию, мифотворчество не столько будирует исследователь-

ские усилия и провоцирует активизацию научного поиска, сколько пытается дезориентировать их. Движимое какими-то внутренними интересами и мотивами, оно деформирует массовое обывательское сознание, отворачивая его от противоречащего этим интересам научного знания.

Проблема этногенеза всегда была объектом многочисленных спекуляций как со стороны отдельных недобросовестных представителей научного сообщества, так и представителей псевдонаучной интеллигенции. Причем очень часто имеют место преувеличение значения проблемы этногенеза и непонимание закономерностей ее актуализации в современном обществе. Так, Е. Абиль пишет, что «история человечества в конечном счете является суммой историй народов, его составляющих, суммой процессов развития этносов, суммой этногенезов» [1]. На самом же деле история этногенезов далеко не исчерпывает историю человечества, поскольку этносы никогда не являлись основными субъектами всемирно-исторического процесса, некими ее константами, базовыми архетипами исторического бытия.

Еще в советское время с подачи «отца всех народов» И. Сталина и концептуально-идеологических схем Ю. В. Бромлея [2] закрепилась ошибочная точка зрения о том, что именно этносы всегда были основными социальными структурами человеческого сообщества, и человечество всегда существовало в форме этносов. Будто бы в первобытном обществе этносы функционировали в виде племен, при рабовладении и феодализме — в виде народности, а при капитализме и социализме — в виде нации. Сам же этнос объявлялся панойкуменным феноменом.

Свою лепту в сталинскую концепцию этноса внес, как это не представляется парадоксальным, жертва сталинского террора известный географ и историк Л. Н. Гумилев. В соответствии с биологизаторскими схемами Л. Н. Гумилева, этнос — единственно возможная форма коллективного бытия *Homo Sapiens* [3]. Он представляет этнос не в качестве продукта историко-культурного или политического развития, а как «феномен биосферы, или системную целостность дискретного типа, работающую на геобиохимической энергии живого вещества, в сочетании с принципом второго начала термодинамики», если проще, то в качестве живого организма. И Гумилев якобы открыл «закон развития, относящий-

ся к этносам, как к любым явлениям природы» [4]. По Гумилеву, объект истории не индивид, а этнос, который наделен приматом относительно первого. Индивид — только частица высшей по отношению к нему субстанции — этносу. Этносы представляют собой закрытые целостности с особым мировоззрением и стереотипами поведения». Инвазии (проникновения) в эти должны быть закрытыми или замкнутыми целостности иных мировоззрений и стереотипов поведения или даже их неких элементов ведет к разрушению «этнического организма», т. е. смешение культур равнозначно для этноса смерти [5].

Научная несостоятельность и дилетантизм этих и других надуманных на вольных «естественнонаучных» параллелях интерпретаций Л. Н. Гумилева давно вскрыты академической критикой [6]. Однако его прозелиты, заблудившиеся как и их Учитель в потемках фундаментального научного знания, продолжают апеллировать к его концепциям.

Труды Л. Н. Гумилева массово востребованы непросвещенным и ставшим до предела наивным и доверчивым обывателем. Последний, в отличие от сознательных «фанатов» Гумилева из среды ультра-патриотов вряд ли понимает, что очаровываясь экзотическими формулами типа «суперэтнос» или «пассионарность», «этнопаразитизм», «культурная несовместимость», подпадает под идеи нового (культурного) расизма, приходит к мысли «о реальном неравенстве, фатальной неустойчивости полиэтнических государств и даже «конflikте» цивилизаций» [7], становится невольным адептом идей ксенофобии. Ведь никто иной, как Л. Н. Гумилев ратует за «культурную несовместимость», чтобы этносы оставались взаимно непроницаемыми [8]. «Оптимальным вариантом этнического контакта, — пишет он, — является симбиоз, когда этносы живут бок о бок друг с другом, но отдельно, сохраняя мирные отношения, но не вмешиваясь в дела друг друга» [9]. А как же в таком случае с идеей консолидации всех, например, казахстанцев в единую политико-гражданскую нацию, интегрированную общностью сопереживаний как в прошлом, так и в настоящем, объединенную совместными интересами и идеями, ведь Л. Н. Гумилев призывает их замкнуться в своих «этнических целостностях», отвернуть взоры от любых привносимых извне культурных ценностей и поведенческих стереотипов?

Один из компетентных критиков умозрительных схем Л. Н. Гумилева совершенно точно раскрыл феномен их популярности: «В конце 1980-х годов из маргинала Гумилев, умело разговаривающий с человеком с улицы понятным ему языком, превратился во «властителя дум». Его книги стали выпускаться огромными тиражами, его идеи были подхвачены деятелями, связанными с системой образования, и начали входить в школьные учебники, а его «теория этногенеза» постоянно цитируется как политиками, так и лидерами этнонациональных движений. Объясняется это просто: объявляя этносы органическими биологическими целостностями, его теория идеально вписывается в парадигму этнического национализма, не только легитимизируя его, но и снабжая паранаучной аргументацией. Поэтому «этническое возрождение» рубежа 1980—1990-х годов с энтузиазмом восприняло многие идеи Гумилева, благо крайняя противоречивость и непоследовательность его построений позволяла любому национализму интерпретировать их в свою пользу. ...Популярная, общеобразовательная и даже научная литература заполнилась столь же малосодержательными, как и привлекательными терминами «суперэтнос», «цивилизация», «пассионарность», «фазы этногенеза», позволявшими любому автору трактовать их так или иначе, заполняя информационное пространство все новыми псевдонаучными аргументами» [10].

Миф по своей природе стремится имитировать исследовательскую практику и пытается апеллировать к тем же самым категориям, которые постоянно используются в исторической науке. Но в противоположность последней он обыгрывает их в извращенной, превратной форме. Нужно признать, что когда создателю мифов удастся утвердиться под покровом научности, — это всегда очень тонкая работа. Л. Н. Гумилев по своему интеллектуальному уровню был, безусловно, намного выше всех современных мифологизаторов. Он — отец мифологии не с точки зрения методов, а содержания. Этот человек, если судить по его переписке, которая уже исследована, очень жаждал успеха, хотел публичности. Это желание нередко провоцировало его к игнорированию элементарных законов исторического исследования. Л. Н. Гумилев вторгся в сферу объектов многих наук, но когда это касается истории, имеет смысл посмотреть хотя бы его сноски на использованную литературу. И здесь обнаруживается, что он почти никогда не

использовал первоисточники (аутентичные источники), зато часто ссылаясь на случайные популярные работы, в частности, на журналистские публикации. Но поскольку Л. Н. Гумилев к тому времени сам стал уже незыблемым авторитетом, то он как бы всем дал понять, что каждый может делать с историей все, что ему заблагорассудится. И с тех пор стало модным заниматься созданием этнических мифов. В последующем значительный вклад в процесс мифологизации истории этносов внесли О. О. Сулейменов и академик Д. С. Лихачев, которые объектом для своих интерпретаций сделали «Слово о полку Игореве».

Гумилевская идея биологизации природы этноса нашла своих адептов среди почвенников всех мастей и стала идеологической основой суверенного национализма и этноцентризма. Она стала «теоретической» основой пересмотра истории этничности многих постсоветских народов, удревления их истории и широкомасштабной автохтонизации их этногенеза. Как следствие, Л. Н. Гумилев был возведен на пьедестал и фактически был объявлен «богом от науки». Он стал буквально иконой для всех почвенников, его именем называли университеты и улицы.

Общеизвестно, что уровень осмысления и понимания прошлого во многом отражает состояние общества. Каковы мы, таковы и наши исторические знания, культура, искусство, наука и т. п. Историческая наука долгое время была лишена права на поиск истины. Монополия была у государства. А наука лишь приспосабливалась так или иначе трактовать исторические события в угоду текущему моменту. В советской науке вся система отношений была расписана снизу доверху, и так во многом остается до сих пор. Эта «табель о рангах» приводит к заостренности научного знания, подавлению творческой личности общественным статусом.

Но главная проблема современной исторической науки заключается в том, что у нас в стране не сформировалось ко времени обретения ею суверенитета, как минимум, трех поколений специалистов по истории дореволюционного Казахстана. К середине прошлого века в Казахстане сложилось первое поколение ученых, профессиональных историков, к которым, конечно же, следует отнести таких выдающихся исследователей, как А. Х. Маргулан, П. Г. Галузо, Е. Бекмаханов, Х. Аргынбаев, М. С. Муканов, В. Ф. Шахматов и некоторых других. Но ученые первого поко-

ления, как правило, еще не являются профессионалами в полном смысле этого слова, потому что им самим еще нужно учиться у кого-то. Причем учиться постоянно, все время находясь рядом со своими учителями, в общении с ними постигать их интеллектуальный алгоритм мышления, быть в неустанном поиске. Для того чтобы этот поиск был оптимальным, необходимо, чтобы тебе подсказывали, корректировали твои гипотезы и мысли, чтобы было с кем дискутировать и обсуждать свои идеи. Вполне закономерно, что у первого поколения никогда нет таких учителей, а, значит, и точных ориентиров. Никто не может ему сказать, например, что его статья слабовата, что в ней чего-то не хватает, что он чего-то не учел или не понял и т. д. Поэтому для развития научного знания очень важно старшее поколение, которое может передавать свой опыт и на ошибках которого можно учиться. Ни в коем случае не умаляя заслуг наших выдающихся ученых первой генерации, которые, безусловно, внесли огромный вклад в развитие исторической науки в Казахстане, надо все же отметить, что они в то же время представляют собой в этом процессе только начало, они выстраивали фундамент, тогда как самого здания науки еще нет.

Второе поколение ученых начало формироваться примерно с середины 1970-х гг. Оно, естественно, было значительно сильнее первого поколения. Это уже были люди, которые проходили сито профессионального отбора, осваивали школу научных дискуссий, отстаивали свое мнение в спорах с первым поколением и между собой. И поэтому уровень их профессиональной подготовки был, конечно, заметно выше. Но его тоже было недостаточно. Для того чтобы научное знание стало устойчивой системой, обязательно нужно третье поколение ученых, которое вбирает в себя все лучшее от предшествующих поколений, и в первую очередь процедурную технику и технологию исследовательского поиска. Именно когда формируется третья генерация ученых, можно сказать, что наука становится на путь самовоспроизводства, самодостаточности, устойчивости и стабильного развития. Этого у нас, к сожалению, не произошло. У нас как бы на втором поколении все и остановилось.

Почему это случилось? Главным образом потому, что в советское время историей этноса, номадизма и номадной культуры занимались единицы ученых. Это была слишком сложная, непре-

стижная, а подчас и опасная, с точки зрения идеологии советского государства, научная проблема. Историки писали диссертации в основном по истории КПСС и советскому периоду. В 1984 г. в Институте истории, археологии и этнографии им. Ч. Ч. Валиханова АН КазССР сложилась парадоксальная ситуация, когда по дореволюционной истории Казахстана остался лишь один специалист. Некогда это был самый сильный отдел Института. Там работали такие маститые «зубры» исторической науки, как Е. Бекмаханов, П. Г. Галузо, В. Ф. Шахматов, Б. Сулейменов, В. Я. Басин, Ф. Маликов, А. Сабырханов и другие. Все они были представителями первого поколения профессиональных историков. Немного позже там же создавали свои труды выдающиеся исследователи своего времени В. П. Юдин и Ю. А. Зуев. Но эта плеяда не успела или не смогла подготовить себе на смену достаточный минимум высококвалифицированных специалистов. Аналогичная ситуация сложилась и в области средневековой истории и этнографии Казахстана. К началу 90-х гг. в этих отделах Института осталось по одному-два специалиста. Получилось как-то так, что ученые первого и второго поколений почти одновременно либо ушли из этого мира, либо покинули Институт. В результате всех этих событий и процессов возник острый дефицит высококлассных профессионалов по истории и культуре номадного общества казахов, и столь необходимая процедура преемственности поколений специалистов оказалась здесь практически прерванной.

Это печальное обстоятельство в немалой степени негативно сказалось на развитии в нашей стране процесса изучения истории номадных этносов и самой исторической науки в целом. Кроме того, к этому времени произошла сильная девальвация исторического знания. В отличие от других наук поставленная на службу идеологической конъюнктуре, этноцентристским проявлениям, историческая наука стала игрушкой в руках политиков-популистов, да и просто отдельных шарлатанов, «выскочивших» вдруг из «портмоне» богатых спонсоров, что в значительной степени подорвало ее авторитет. История перестала быть уважаемой и приобрела мифологический, фантазийный, мистификационный либо сенсационный характер. Отбрасывая исторические факты в угоду субъективным желаниям и пристрастиям, современные псев-

доученные и лжеисторики стали с небывалым доселе энтузиазмом придумывать и фальсифицировать факты.

Эта негативная тенденция привела также к снижению авторитета научных советов по защите кандидатских и докторских диссертаций. Они потеряли свою былую значимость. Сейчас почти каждый вуз, имеющий свою кафедру истории Казахстана, пытается «обзавестись» «собственным» научным советом. Поэтому закономерно, что за эти годы по истории Казахстана защищено почти столько же диссертаций, сколько, пожалуй, за весь советский период по истории КПСС. На дореволюционную историю Казахстана «навалились» все те, кто до этого писал историю компартии; пошел поток халтуры. Расхожей стала истина — «те, кто писали вчера о КПСС, сегодня пишут о казахах; те, кто еще совсем недавно обличали национализм, в одночасье стали неистовыми национал-патриотами».

В советскую эпоху тема дореволюционного Казахстана привлекала немногих — она была непрестижной и бесперспективной для карьеры, в то время как специалисты по истории Компартии Советского Союза быстро продвигались вверх по служебной лестнице.

Данные статистики свидетельствуют: за семьдесят лет Советской власти в Казахстане по этнографии и этнологии было защищено всего три докторских диссертации (Х. Аргынбаев, М. С. Муканов, Н. Э. Масанов), а за последние 12 лет — втрое больше, среди которых по негласному, а потому искреннему, мнению специалистов только 1–2 (!) глубокие и серьезные. Аналогичная ситуация сложилась и в истории дореволюционного Казахстана и археологии. Все эти факты способствовали утрате понятия профессионализма в исторической науке и нивелировке истинных научных ценностей. Происходит дальнейшая девальвация научных знаний, снижение научных стандартов, уровня исторического образования. Раньше защита докторской диссертации означала создание нового научно-концептуального направления и, соответственно, формирование какой-то научной школы. Современные же докторские диссертации в основном далеки от этого уровня — о каких-либо новых научных направлениях пока еще говорить, к сожалению, не приходится.

Суверенизация Казахстана на основе постсоветского культурно-исторического наследия привела к мистификации объектов куль-

турно-образовательного процесса, субъективизации в восприятии прошлого. И здесь история в ее деформированной интерпретации нередко играет негативную, дезориентирующую и дифференцирующую роль, подпитывая этноцентризм и ксенофобию с их противопоставлением этнических групп друг другу.

Общим «методом» многих исследователей стала тенденция к экстраполяции стереотипов современного общества на прошлые исторические процессы без должного знания их логики, понимания синхронных им политических и экономических интересов и мотиваций. Вследствие этого очень часто модернизированные представления накладываются на историю вне ее реального временного контекста и исторического содержания.

Можно понять и объяснить все заблуждения и ошибки в интерпретации исторических фактов, однако вопиющие проявления их конъюнктурной фальсификации, назойливое навязывание общественному мнению лживых и несостоятельных положений должны получать отпор от интеллектуальной части общества. Пришло время поставить на место невежд и малообразованных лиц, авторов всяких «альтернативных», тайных и явных историй, а попросту говоря, профанов, возомнивших себя историками.

Всем им свойственны незнание самой истории, непонимание природы исторических источников и исторических фактов, логических категорий и фундаментальных теоретико-методологических основ, профанация методов научного анализа, переоценка отдельных данных, их произвольная абсолютизация и гиперболизация.

Зато тщеславия и амбиций им не занимать. Вот, например, какой панегирик сочинил в честь своих книг, о которых речь пойдет ниже, К. Данияров: «Казахское происхождение Чингисхана в написанных и изданных мною книгах доказано полностью, **что открывает новую эру в написании истории Казахстана и казахского народа.** Все изданные мною книги будут дополняться, но основной костяк их, **бесспорно, останется в веках и всегда будет служить главной основой при обновлении учебников по истории Казахстана** (выделено мною. — Н. М.)... Недалек тот день, когда подлинная историческая наука в Казахстане будет праздновать победу и написанная мною история Казахстана и казахского народа от периода гуннов до XXI века войдет в качестве учебников во все университеты, колледжи, школы Казахстана. Другой

истории у казахов нет и написать историю по-другому является невозможным и немыслимым. Единственная просьба к читателям моих книг — не допустить плагиата» [11]. Вот так, ни больше, ни меньше, прямо какой-то новоявленный Абай Кунанбаев. Уж не пора ли поставить ему при жизни памятник или назвать в его честь какую-нибудь улицу, желательно параллельную или хотя бы пересекающуюся с «будущим» проспектом Чингисхана, имя которого, благодаря К. Даниярову, «возвращено наконец» казахскому народу.

А вот еще одна ода славы, прозвучавшая и, естественно, опубликованная на так называемой международной научной конференции «Цивилизация человечества — история и современность» (Алматы, июль 2005 г.), организованной университетом «Кайнар». Основной доклад на ней сделал ректор этого университета, кандидат физико-математических наук Е. Омаров, и назывался он так: «Казахская цивилизация как новое научное направление». Здесь же был озвучен доклад профессора из Москвы Г. Югая, в котором, как следует из опубликованных материалов конференции, он сказал буквально следующее: «Докладчик — проф. Е. С. Омаров продуктивно занят многолетним благим делом ученого пионера-инициатора — утверждения правомочности национальной казахской цивилизации как научной проблемы. В этой связи предлагаю уточнить название настоящего форума — «2-й Форум казахской цивилизации». Предлагаю также записать в решение нашего Форума: «Форум отдает должное проф. Е. С. Омарову как **первооткрывателю** (выделено мною. — Н. М.) национальной казахской цивилизации и основателю «нового научного направления по изучению проблем этой цивилизации» [12]. Не правда ли, впечатляющий ангажемент? Но если «первооткрыватель» — Е. Омаров, то кто же тогда патриархи нашей исторической науки? Правда, в отличие от Е. Омарова, они говорили всегда о кочевой цивилизации, подчеркивая историческую уникальность номадизма, тогда как кандидат физико-математических наук усиленно привносит сюда, мягко говоря, акцент этницизма, «нашпиговывая» его начинкой все и вся, в чем мы убедимся далее. Но, как говорит пословица, «скромность — удел великих, но отнюдь не карликов».

От непомерных амбиций процитированных здесь представителей технических и точных наук, вдруг возомнивших себя под-

линными знатоками далекого прошлого, мало чем отличаются беспочвенные притязания на роль первооткрывателей «истинной» истории Казахстана и некоторых, впавших в дилетантство, профессиональных историков. Показательным в этом смысле является следующее заявление этнографа Ж. О. Артыкбаева о своем, как ему хотелось бы думать, «бесценном» вкладе в изучение истории казахской государственности: «Если бы десять лет назад кто-нибудь осмелился сказать, что **история Казахского государства начинается с III тыс. до н. э. и имеет не менее чем пятидесятилетнюю временную протяженность** (выделено нами. — Н. М.), это выглядело бы, по крайней мере, неудачной шуткой или еще хуже — политической ошибкой. ...Национальные историки постепенно научились обходить такую сложную и опасную тему, как государственное прошлое казахского народа, заменяя ее бесконечной казуистикой фактологического материала. При этом наши ученые умудрялись писать историю казахского народа без привлечения собственных национальных источников (атрибутировать источники на «национальные» и «не национальные» — тоже «вклад» Ж. Артыкбаева, но уже в источниковедение. — Н. М.). Такое чудовищное «творчество» давало соответствующие плоды — читатель получал химерическую, бесцветную историю казахского народа. К шежире — основному хранилищу материалов по национальной истории — относились вообще с опаской или с презрением. Великое знание до сих пор остается непонятным и недоступным для ученых. ...Такая ситуация подтолкнула (этнографа Ж. Артыкбаева. — Н. М.) к попытке дать развернутую картину исторического прошлого казахов, **найти в нем стержень, пронизывающий дебри тысячелетий**. Задача номер один — систематизация сведений о правителях на протяжении последних пяти тысячелетий. **Само вхождение в научный оборот собранных и систематизированных нами** (читай, «мною». — Н. М.) **материалов позволит коренным образом изменить отношение к национальной истории**» [13] и т. д. Итак, автор обещает, надо понимать, «историографическую революцию».

Однако вопреки щедрым авансам создателя этого исторического опуса его довольно объемный текст не содержит ни малейших намеков на присутствие здесь хоть какого-нибудь более или менее внятного идейного «стержня, пронизывающего тысячелетние дебри

казахской истории», и вместе с тем однозначно свидетельствует о научной некомпетентности, а к тому же еще и недобросовестности вышеупомянутого автора. Ведь утверждение Ж. Артыкбаева о его личном приоритете в разработке произведений устной народной памяти носит совершенно недостоверный характер, так как история изучения и практического использования казахских шежире как источника по проблеме казахской государственности насчитывает почти двухвековую научную традицию. В XIX — начале XX в. казахские генеалогические предания тщательно собирали и широко использовали в своих трудах такие авторитетные дореволюционные исследователи, как Я. П. Гавердовский, А. И. Левшин, Ч. Ч. Валиханов, В. В. Радлов, Н. А. Аристов, Н. И. Гродеков, А. Н. Букейханов, А. А. Диваев, О. Альжанов, В. В. Бартольд, Г. Н. Потанин, И. И. Смирнов, А. Е. Алекторов и некоторые другие историки. В советский период и первые годы независимости те же и другие однотипные им фольклорные материалы многократно привлекали при написании своих фундаментальных работ по истории казахских ханств видные казахстанские ученые В. П. Юдин, Ю. А. Зуев, Х. Аргынбаев, М. С. Муканов, Т. И. Султанов и другие авторитетные историки и этнографы.

В изложенной Ж. О. Артыкбаевым серии кратких биографий ряда мифических и вполне реальных деятелей так называемой пяти-тысячелетней истории Казахского государства, созданного, как следует из априорного мифологического постулата автора, «не позже III тыс. до н. э.», не содержится ни новых историографических фактов, ни оригинальных фольклорных сведений о дореволюционном прошлом казахов, ни, тем более, даже слабого подобия научного анализа казахских шежире как исторического источника. При этом хрестоматийные народные (у автора — «национальные») версии истории правления всех рассмотренных им титулованных персоналий средневековья и нового времени поданы в книге лишь в качестве иллюстрации либо несущественного дополнения к биографическим и генеалогическим данным письменных нарративных (восточных) и документальных (русскоязычных) источников. Иными словами, «гора родила мышь», а главный тезис Ж. Артыкбаева о том, что «шежире — основное хранилище материалов по национальной истории», оказался фактически опровергнутым самим конкретным содержанием авторского повествования.

Необходимо отметить также, что все приведенные Ж. Артыкбаевым факты биографического характера были уже задолго до появления его книги выявлены и введены в научный оборот историками В. П. Юдиным, К. А. Пищулиной, Т. И. Султановым, В. Я. Басиным, В. А. Моисеевым, М. Х. Абусеитовой, И. В. Ерофеевой и другими известными казахстанскими исследователями. Но самонадеянный «первооткрыватель истории правящего дома казахов», движимый, по-видимому, непомерным тщеславием, предпочел никоим образом не упоминать на страницах своего труда имена и названия публикаций этих историков и в нарушение общепринятых норм научной этики представил все чужие, более или менее значимые эвристические находки и предположения как свое собственное «научное открытие»; во всяком случае у непосвященного читателя может сложиться именно такое впечатление.

В другом своем сочинении под многозначительным названием «История Казахстана (двенадцать лекций)» (Караганда, 1997. 153 с.) — именно так или, почти так назывался один из фундаментальных трудов В. В. Бартольда по истории и культуре тюркоязычных народов Центральной Азии («Двенадцать лекций по истории Туркестана») — Ж. Артыкбаев «скромно» дал понять казахстанской общественности, что в его лице отечественная историческая наука имеет по меньшей мере второго такого же по значимости выдающегося ученого-востоковеда и специалиста в области дореволюционной истории казахского народа и Казахстана, как В. В. Бартольд. Но уже самое беглое знакомство с содержанием этой книги обнаруживает, что здесь отсутствуют не только сколько-нибудь новые научные представления и гипотезы, ранее неизвестные исторические факты и оригинальные суждения, но даже всякие упоминания о действительно серьезных научных трудах и новых точках зрения современных казахстанских и зарубежных историков, имеющих прямое отношение к истории нашего региона. Это в очередной раз убеждает в том, что ее автор слишком переоценил свои дефицитные ресурсы и возможности в профессиональном состязании с именитым классиком. Его исторический опус — это очередной механический набор различных устаревших историографических догм и мифологических штампов о дореволюционном прошлом казахов, не имеющий никакой практической пользы для специалистов-историков. И с этой точки зрения не-

соразмерные (с его действительными «научными заслугами») пути Ж.Артыкбаева презентовать себя перед потенциальной читательской аудиторией как «второго Бартольда» выглядят не иначе как карикатурными.

Традиционная историческая наука — наука о развитии общества во времени. Поэтому основой конкретно-исторических исследований являются свидетельства, добытые главным образом из письменных памятников различных эпох. По сути, ученые занимаются толкованием текстов. Но насколько последние достоверны? Каждый письменный источник субъективен, поскольку отражает мысли, сознание своего автора, очевидца. А где же историческая действительность, реальная эпоха?

Необходимо пространственно-временное развертывание всемирно-исторического процесса, совершенствование исторического знания посредством новых приемов и методов исследования. Поиски источников, их изучение, накопление знаний — это экстенсивный путь. Такой путь установления истины, конечно, необходим, но этого недостаточно. Необходимо приращение знаний за счет принципиально новых подходов.

При обращении к свидетельствам однотипных источников всегда возникает проблема, насколько данные этой группы источников репрезентативны, т. е. закономерны для большого многообразия культурно-исторических памятников определенного времени? Можно ли по свидетельствам одного типа источников судить о культуре целого исторического времени или региона? Так, многие археологи автоматически распространяют выводы по поводу какого-то одного исследованного ими памятника материальной культуры на весь регион и всю эпоху. Этнографы же, знающие, что культура чрезвычайно многообразна, скептически воспринимают такой подход археологов и критично относятся к суждениям и выводам археологов. В свою очередь, последние считают, что этнологи излишне усложняют проблему культурных модификаций. Источниковеды, ориентирующиеся в письменных нарративных источниках, обычно бывают очень увлечены данными своих текстов и, по мнению, например, историков, слепо верят информации этих исторических памятников и некритично ее воспринимают. Так что необходим комплексный подход, основанный на знании всех типов источников и умении извлекать из них достоверные исторические факты.

Именно владение такой научной процедурой, профессиональная способность абсорбировать структурную информацию из любого типа источников отличают подлинного ученого, историка-профессионала от дилетанта. К тому же основой каждого исторического исследования являются не сами источники, а извлекаемые из них данные — исторические факты. Так, если мы возьмем за основу исторического исследования советские письменные источники 70-х гг. XX столетия, то едва ли сможем объективно познать ту историческую эпоху, поскольку в этих источниках имела место тотальная фальсификация исторических фактов. Поэтому помимо самих источников важное значение имеет методика исследовательских операций и приемов, которая позволяет сопоставлять различные источники.

Одним из наиболее продуктивных методологических способов исследования является синхронный метод, под которым понимается изучение, например, феномена кочевничества как вневременной проблемы. В этом случае ученый исследует его вне зависимости от конкретно-исторических привязок. Он изучает биологию, экологию, этологию домашних животных, способы выпаса, морфологию биоценозов и т. д., которые функционировали вне временных факторов. Ему необходимо глубокое понимание характера и содержания функционировавших тогда доиндустриальных производительных сил и всей системы производственных отношений, общинной организации производства и ее внутренних социальных связей, отношений по поводу необходимого и прибавочного продуктов, действовавших институтов редистрибуции и реципрокации и многого другого. И только после этого он берется за анализ исторических источников, что позволяет ему извлекать качественно более насыщенную информацию.

Между тем так называемые историки-любители, будучи профессионально не способными обсуждать столь сложные аспекты (для них это подобно «китайской грамматике»), ограничиваются исключительно внешне обнаженными, нередко обманчивыми срезами событийной канвы. Но и здесь их «поиск» уже изначально запрограммирован на выискивание схожих созвучий в ономастике или топонимике, в различных этнонимах, каких-то чисто случайных совпадений, внешних аналогий и т. д. Вся эта эклектика и выступает «фундаментом» мифов, творимых подобного рода поборниками «подлинно народной истории».

При этом фантазии их не знают границ. Вот, например, что пишет К.Данияров: «Исследования, проведенные в последние годы (кто их проводил и как, в тексте не говорится. — Н. М.), дают полное основание считать, что слово «найман» происходит от немецкого слова «нойман». В период гуннского вторжения в Европу найманы, как и татары у Чингисхана и Батый-хана, были передовым отрядом у предводителя гуннов Аттилы. Не видевшие до этого людей **азиатской национальности** (выделено нами. — Н. М.) германцы, которые первыми приняли удар гуннов, дали вторгнувшимся в Европу кочевникам из Азии название «нойман» — «новый человек». Ной — «новый», манн — «человек» [14].

Еще легче понять, откуда взялся этноним «кыпчак». Это, оказывается, не более как производное от сложения двух других этнонимов — «скиф» и «сак». Автор этого «открытия» Е. Омаров так и назвал свою статью «Скиф+сак=кыпчак» [15]. Не правда ли, очень простое и оригинальное уравнение, не зря Е. Омаров является кандидатом физико-математических наук. У него же, но уже в другом опусе читаем: «Да, казахи считают Аттилу своим предком (это общая черта для всех мифотворцев — самоуверенно говорить и додумывать не менее, как от имени народа. — Н. М.). Волга по-казахски называется Едил в честь Аттилы (Едил). Этого, конечно, недостаточно. Аттила заслуживает большего» [16]. Зная, что «казахская версия Аттилы» является буквально *idee fixe* Е. Омарова, можно только удивляться, почему он, будучи ректором частного университета «Кайнар», до сих пор не решился присвоить ему имя Аттилы, ведь, как он пишет, в Венгрии уже есть университет имени этого «потрясателя Рима», а так будет еще и в Казахстане, чем мы уж точно снимем всякие сомнения в этнической атрибуции вождя гуннов.

С методикой Е. Омарова перекликаются далеко идущие построения Асана Бахти, который издал богато оформленную иллюстративным материалом объемную книгу «Шумеры, скифы, казахи. Древняя история происхождения тюрков» (Алматы, 2002, 2004). Все ее сюжеты проецируются на один генеральный вывод: История казахов... корнями уходит в древний Шумер..., «...слово «казах» имеет свою древнюю историю, корнями уходящую в XX век до н. э., а именно в древний Шумер. Ведь шумеры называли себя «саг-гиг», а казахи — «кас-сак», и в этом отношении можно увидеть родственную связь» [17].

В книге «Альтернативная история Казахстана», изданной тиражом 4000 экземпляров, ее автор, уже цитированный выше К. Данияров пишет: «Версия о том, что Чингисхан был монголом, является одним из мифов мировой истории», а потому он (К. Данияров) попытается «на основании проведенных научных исследований установить **истину**. Это следует понимать так, что все, кто писали по этому поводу о Казахском государстве и происхождении Чингисхана [18], давали ложную картину». О том, что в данном случае подразумевается под «научными исследованиями», надо только догадываться. Но сразу же и уверенно можно исключить из «познавательного арсенала», задействованного инженером-«историком», анализ аутентичных источников нарративного характера, современных или близких к тому периоду исторических текстов на тюркских, персидском, китайском, европейских и других языках. Ведь, насколько нам известно, да это видно и из ссылок на литературу, приводимых в этой и других книгах К. Даниярова, он кроме казахского и русского не владеет какими-то иными языками. Между тем, даже для специалистов прочтение структурной информации, закодированной в иноязыковой идиоматической архаике средневековых авторов, представляется подчас трудноразрешимой задачей.

Однако это несколько не смущает К. Даниярова, и он настойчиво подвигает своих читателей к действительно «революционным выводам», которые, правда, больше похожи на умозрительные схемы по типу «шиворот навыворот». Историческая истина в представлении новоявленного соискателя сенсаций такова: «...Все **казахские** (выделено нами. — Н. М.) роды участвовали в походах Чингисхана и хана Батые, и сам Чингисхан — казах, поскольку его отец Есукей был ханом казахского рода кият... Признавая это, казахский народ (для К. Даниярова неважно, признают ли это другие народы. — Н. М.), вернет себе подлинную историю, которая полностью фальсифицирована и потеряна. Интересно, откуда же в таком случае «альтернативный исследователь» получил элементарные представления о прошлом народа, если его изучение находилось до К. Даниярова на нулевой отметке, наверное, исключительно «по наследству от своих предков» [19]. «Научные» аргументы в пользу этой «правды» следующие: «Имена людей позволяют достаточно точно установить принадлежность человека к той или

иной нации... В казахском языке есть слово «қиял» — «косогор»... «қиял» — «вымысел» ...«қиялы» — «фантазер»... Қият — это, бесспорно, слово казахское...» [20]. Столь «глубокие» лингвистические познания укрепляют автора в мысли, что «...Кият — это один из казахских родов... Имя отца Чингисхана Есукей является также казахским. Отцом Есукея был Ембакай **типично** (выделено нами. — Н. М.) казахское имя. Самого Чингисхана при рождении называли Темиршином, от слова темирши — «кузнец»... Мать Чингисхана Оян происходила из казахского рода Меркит. Первая жена Чингисхана Борте — из казахского рода Конырат. Исследования родословной Чингисхана до седьмого колена не обнаруживают никаких монгольских имен (здесь К. Данияров предстает еще и «специалистом» в области монгольской ономастики. — Н. М.)» [21].

Вот и все, что требовалось доказать. Кандидат технических наук К. Данияров продемонстрировал «блестящую» логику, до которой уже столько веков не могли додуматься профессионалы-историки, исследователи Монгольской империи. Всего-то навсего следует освоить его «революционную методику», и тогда, будьте уверены, перед человечеством откроется еще далеко не одна тайна. В частности, мы узнаем, что многие венгры, носящие фамилию Алмаши — это вовсе не мадьяры, а казахи, ибо «алма» по-казахски «яблоко», что Аргентину основали казахи рода аргын, японский остров Окинава связан с известной инвективой из казахской ненормативной лексики и т. д. К счастью, пока все это только из области анекдотов. Но не навеяны ли они опусами, подобными книгам К. Даниярова? Не пропишутся ли эти анекдоты в учебниках? Ведь в аннотации «Альтернативной истории Казахстана» отмечается, что ее «автор надеется, что данная книга будет использована в учебных программах высших и средних учебных заведений».

Оправдывая свои фантазии, К. Данияров апеллирует и к таким «высоким материям» как политические смыслы. Во введении рассматриваемой здесь книги он пишет: «Чингисхан также объявлен китайцем, и Чингисхану установлен памятник в Пекине. При этом китайцы исходят из того, что китайский род Кият лишь в силу исторических причин стал одним из казахских родов и перешел на казахский язык...» [22]. В этой связи, делает он глу-

бокомысленный вывод, «принадлежность Чингисхана к тому или иному народу, в том числе и к китайскому, имеет огромное геополитическое значение и в будущем может стать даже частью большой политики... [23]. При этом К. Данияров нисколько не замечает, что сам выступает в роли своеобразного «реваншиста» на поле исторического познания, ведь он выражает агрессивное неприятие того, что «...кочевой род Кият, из которого происходит Чингисхан, объявлен монгольским, и Чингисхану установлен памятник в Улан-Баторе — столице современной Монголии», что «монгольская версия о происхождении Чингисхана широко разошлась в мире» [24]. Задумывался ли этот новоявленный мифотворец «от технических наук», что ознакомившись с его сентенциями, монгольские коллеги также могут усмотреть здесь «геополитические смыслы» или «будущие территориальные претензии»? Благо что монгольские историки с иронией воспринимают подобные «сказки о Чингисхане» и уже привыкли к многочисленным попыткам этнически атрибутировать его то как «китайца», то как «казаха», «кыргыза», «узбека», «туркмена», а в последнее время даже «русского» или «украинца».

В еще более глубокие пласты истории «врезается» своим «научным поиском» А. Байбатша, по-видимому, в этом ему помогает долгая практика специалиста-геолога. Это тоже «революционер», ибо пытается совершить «переворот» в антропологии и этногенезе казахов.

Широко известно, что в 2000 г. в Кении нашли останки гоминида, получившего имя *Orrorin tugenensis*, датированного возрастом около 6 млн лет, а в 2001 г. в Чаде обнаружены останки *Sahelanthropus tchadensis*, которые датируются возрастом 6–7 млн лет. Эти находки вошли в историю антропологии как «революция 2001 г.» и позволили сделать вывод, что формирование гоминидной линии происходило не только в восточной и южной, но и в центральной и, возможно, даже в северной части Африки.

«К сожалению», мировая антропологическая наука не заметила еще одной «революции» в области ее познания, а именно — «антропологической революции 2003 г.». Именно в этот год вышла книга доктора геолого-минералогических наук А. Байбатши «Антропогеновая история Казахстана». Из нее мы и знакомимся с сенсационным «открытием». Оказывается, «... люди (гоминны)

возникли в одинаковое геологическое время в трех независимых друг от друга очагах — на востоке Африки, на юге Индокитая и в **Казахской степи** (выделено нами. — Н. М.)» [25]. Далее следуют еще более «революционные» открытия, которым в постсоветском мифотворческом пространстве наверняка позавидуют многие: «Степные племена, т. е. выходцы Казахской степи — возможные **казахантропы** (выделено нами. — Н. М.)... пустились в разное время на путь миграции различной продолжительности, переселившись на территории разных регионов и континентов... Из этих первобытных людей, их последователей — цивилизованных степных, протосахских и сахских племен, около 2500 лет назад выкристаллизовался самобытный казахский народ» [26]. Здесь А. Байбатша совершает «революцию» уже не только в антропологии (он дал миру еще одну, новую праматерь человечества — Казахскую степь), но и в казахском этногенезе. Ведь он увидел гораздо глубже (как и полагается настоящему геологу — искателю недр) своих собратьев по «мифотворческому разуму». Те усматривают казахскую этничность «всего лишь» в эпохе раннего железа, тогда как А. Байбатша видит казахов в уже древних насельниках эпохи поздней бронзы и раннего железа. Это ли не «этногенетическая революция»?

Абсолютизируя версии некоторых археологов (публикации Х. Алпысбаева и Н. Костенко 1960-х годов), А. Байбатша пишет, что «первые люди возникли на территории Казахстана около 2 млн лет назад» [27]. По-видимому, он незнаком с новейшими и уточненными исследованиями специалистов по эпохе камня. В противном случае автор «Антропогеновой истории Казахстана» знал бы, что самые ранние и достоверные, т. е. имеющие абсолютную датировку, палеолитические памятники выявлены в 1993–1998 гг. совместной казахстанско-российской экспедицией (руководители — акад. РАН А. Деревянко и д. и. н., профессор Ж. Таймагамбетов). Они относятся к Кушкургано-Шоктасскому комплексу (Южный Казахстан) и датированы методом электронно-парамагнитного резонанса (ЭПР) возрастом 510 тыс. лет. Палеолитические же памятники Кзылтау (Южный Казахстан) и Новый Узень (Мангистау) определяются на основе типологии артефактов и имеют относительную датировку около 1 млн лет.

Таким образом, до тех пор, пока не обнаружены более ранние свидетельства (мы допускаем, что, возможно, когда-нибудь они будут найдены), писать о «казахантропе» и двухмиллионной истории человека на территории Казахстана не более чем вымысел.

Не останавливаясь на описании естественно-исторической эволюции, где оперируют геологическим временем, в начальных разделах своей книги А. Байбатша все более и более вторгается в область общественно-исторической эволюции. Его «новации» простираются и в проблему расогенеза. Здесь мы узнаем, что, оказывается, «сахские племена заселяли Восточную Европу и края Севера... Они основали европеоидную расу... Сахские населения восточного Семиречья, Турфана и Алтая переселились в просторы Восточной степи до побережий, полуостровов и островов Тихого океана. Эти люди ...заложили основу монголоидной расы... Народы Восточной Европы являются потомками сахских племен — наших соотечественников...» [28]. Вот так фантазиями геолога А. Байбатши Казахстан оказывается не только одной из «праматерей человечества», но и исходной территорией его расогенеза.

Его работа по праву может быть признана «энциклопедией» на тему «Казахстан — эпицентр всемирно-исторического процесса». Она насыщена таким обилием мифологических перлов, что не успеваешь перевести дыхание. Что ни страница, то «сенсация». Вот лишь некоторые откровения из их множества: «Анализ исторических фактов показывает, что Рим строили народы, считавшие себя потомками волчицы (или собаки) — этруски (ит ру сах — этрусах — этруск) из племени Невр. У казахского народа до сих пор сохранилось поверие почитания собаки как одного из семи тотемных сокровищ» [29]. Вот и думай после этого читатель, кто есть итальянцы и что есть «первый», «второй», а также «третий» Рим? Дальше — больше: «...Коалиция сахских племен, все жители Казахской степи, около 2500 лет назад объединились в единую конфедерацию сахских (захских) племен — в самобытный казахский народ» [30]. Не правда ли, как просто, и как это раньше историки не додумались: «сахи»=«захи», добавляем слог «ка» и получаем искомый в эпоху поздней бронзы и раннего железа «казахский народ». Думается, что любой разгадыватель шарад и ребусов позавидует столь виртуозной словесной экви-

либристике. А вот еще ее примеры: «В исторических сведениях Китая, записанных во II веке, отмечено, что в странах Приаралья и Прикаспия проживают народы хаса, каса — казахи» [31]. Или: «Один из родов сахского племени Арыс (по Геродоту — аргипей, а у других западных авторов — аорсы), жившего в нынешнем Туркестанском крае... перекочевал в южную часть Индии и известен среди местных жителей под названием дравид (драу ит — благородная собака). Английский естествоиспытатель Р. Киплинг из рассказов жителей дравиды и записал ставшее известным всему миру свое произведение «Маугли». Коренные жители Индии эту легенду не знают» [32]. Ну и пусть не знают, главное, знаем мы, что и дравиды «родом отсюда». Наверняка читатель уже утомлен «сенсационными прорывами» А. Байбатши в доселе неведомые лабиринты всемирной истории. Более чем насыщен подобной манихейской казуистикой и наш рассудок. Но позвольте, тем не менее, закончить экскурс в «мифы от А. Байбатши» еще двумя его умопомрачительными сенсациями. Оказывается, «выходцы из Казахской степи распространились почти повсеместно, стали основным населением Восточной Европы, Ближнего Востока, северной половины Азии и континентов Америки», а «жители Казахской степи и переселившиеся из нее около 20—25 тыс. лет люди разговаривали на языке близком к современному (уж не к казахскому ли?! — Н. М.)» [33]. Нельзя не заметить, что многие «версии» А. Байбатши во многом лишь перефраз других мифотворцев. Можно было бы, конечно, только сожалеть, что, будучи не специалистом-историком, он доверился их «компетентности». Однако вряд ли это нужно делать, поскольку он не только с упованием пропагандирует уже известные мифы, но и обильно расцветчивает их новыми фальшивыми гранями, т. е. в этом отношении мало чем отличается от «пионеров-мифотворцев», которые уже давно пытаются подменить «алмазы научного знания» их дешевыми стразами.

В аннотации рассмотренной выше книги А. Байбатши и изданной, как это ни странно, научно-издательским центром «Гылым», отмечается, что она предназначена «для специалистов, аспирантов и магистрантов, студентов и учащихся организаций образования, а также для широкого круга читателей». Можно было бы, конечно, сказать спасибо А. Байбатше, что он своим опусом предоста-

вил специалистам-историкам в наше далеко «неулыбчивое» время редкую возможность от души посмеяться. Ведь первоначально его «труд» можно было даже принять за некую юмористическую пародию на тему мифотворчества в истории. Однако все гораздо серьезнее. Такие «искатели», к сожалению, отнюдь не полезных ископаемых, а фонетических совпадений, усматривающие в них исключительно «казахизмы» (как те же Е. Омаров, К. Данияров и все им вторящие), вольно или невольно калечат сознание неподготовленной читательской аудитории, ибо являются «производителями» многотиражных образчиков донаучного знания. Своими непрошеными вторжениями в отечественную историографию и ее профанацией они создают в глазах нашей и зарубежной научной общественности такой имидж казахстанской истории, который, мягко говоря, не делает ей чести.

Сходная по сути тенденция к этнизации всемирно-исторического процесса и социального пространства Казахстана в далеком и относительно недавнем прошлом отчетливо прослеживается также в изданиях ряда современных дипломированных историков, большая часть которых получили свои ученые степени и звания за определенный «вклад» в дело изучения истории деяний коммунистической партии и советского государства. Не случайно одним из «пионерных» сочинений в сфере мифологического творчества, написанных в приоритетах этницистского дискурса, является учебное пособие по истории Казахстана для студентов вузов и средних специальных учебных заведений историка А. К. Кузембайулы совместно с сыном Е. Абилем, которое уже семь раз (!) переиздавалось на территории нашей республики [34], чему может позавидовать иной бестселлер.

Нетрудно заметить, что главная цель этого сочинения состоит в том, чтобы как можно дальше в глубь тысячелетий удревнить историю казахского общества, казахскую государственность и этногенез, а также вне всякой меры запредельно расширить пространственно-временной ареал культуры казахского народа за счет этнической приватизации всего того, что в древности имело какое-либо отношение к истории всех тюркских и монгольских народов (территория, племена, имена собственные, факты, события и т. д.). Исходя из уже знакомой нам «методы» констатации случайных созвучий различных названий, авторы настаивают, например, на

ошибочной идентификации древних усуней и казахских уйсуней, приписывая уйсуням памятники материальной культуры, которые датируются концом I тысячелетия до н. э. [35]. Между тем совершенно очевидно, что неверно обозначать курганные погребения «книжным» термином априори без доказательства их реального соответствия, особенно с учетом того, что саки и усуни относились к одному кругу восточно-иранских племен. Тем не менее дипломированные историки с умыслом ли или по невежеству все же это делают. Наряду с усунями А. Кузембайулы и Е. Абилом произвольно отождествляется так называемая «история гуннов» с историей неких «протоказахских племен», все средневековые кипчаки от Дуная до Иртыша, найманы и кераиты — со сходными им по звучанию названиями составных частей современного казахского этноса и т.д. Эти авторы, а вслед за ними и автор другого учебного пособия по истории Казахстана для студентов вузов и учащихся специальных средних учебных заведений — М. Д. Шаймерденова необоснованно утверждают, что именно в период XI—XIII вв. все перечисленные и другие социально-культурные группы кочевников «вошли в состав казахской народности» [36], хотя казахи как этническая общность в то время еще не сложились. При этом такие племена, как юэчжи, действительно игравшие важную роль в этногенезе казахского народа, всеми тремя авторами совсем не упоминаются. По-видимому, их смущает слишком «китаизированное» звучание данного этнонима.

Метод механической экстраполяции фонетически созвучных ономастических наименований различных тюркских и монгольских племен и занимаемых ими территорий на собственно казахстанский ареал исторической реальности эпохи позднего средневековья и нового времени, по существу, составляет смысловой стержень рассматриваемых творений. Это ярко демонстрируют следующие выразительные пассажи из учебного пособия А. Кузембайулы и Е. Абила. Так, они пишут: «Кыпчаки, непосредственные предки казахов, смогли создать на огромной территории от Дуная до Иртыша несколько крупных государственных образований и активно влиять на политическую жизнь не только сопредельных стран (Византия, Хорезм, Русь, Закавказье, Булгар), но и отдаленных (Египет, Индия), где долгое время правили кыпчакские династии». Далее в развитие данного многообещающего тезиса говорится:

«В этот период (XI в.) вся казахская степь называется Кыпчакской Степью или Дашт-и Кыпчак» [37]. Авторам этих строк следовало бы ниже непременно уточнить, что Казахская степь ассоциируется только с Восточным Дашт-и Кыпчаком, а отнюдь не со всей «огромной территорией от Дуная до Иртыша» и что кыпчакские племена, населявшие земли к западу от р. Урал, в силу своей инотерриториальной локализации никакого отношения к этногенезу казахского народа и истории Казахского государства не имели. Но, будучи одержимыми «патриотическими» порывами и эмоциями, создатели рассматриваемого учебного пособия вполне сознательно уходят от такого рода уточняющего комментария и тем самым фактически фальсифицируют средневековую историю Казахстана.

Дальше на страницах того же издания совсем уже в духе даниаровско-омаровской гротескной мистификации утверждается, что «Улуг Улус (т. е. Золотая орда. — Н. М.) — первое централизованное древнеказахское государство», что «Улуг Улус занимает особое место в истории Казахстана. Объединив кыпчакские племена, кочевавшие от Дуная до Ертиса, он превращается в первое централизованное древнеказахское государство, получившее в восточных источниках название «Ак (Белой) орды», что «большую часть кочевого населения улуса составляли казахские племена» и т. п. [38]. В этом же контексте в разных местах книги при описании самых известных, хрестоматийных военно-политических событий как в восточных, так и западных частях континента непременно сообщается о «причастности» к ним, а то и даже решающем участии в них легендарных «казахских» воинов и полководцев [39].

Одним словом, этнические и социально-политические процессы, происходившие в XIII—XVI вв. в различных частях евразийского континента, здесь хаотично смешиваются между собой и механически экстраполируются на все обширное внутриконтинентальное пространство, а их освещение А. Кузембайулы и Е. Абилем носит абсолютно надуманный фантазийно-мистификационный характер и, по существу, грубо фальсифицирует это историческое прошлое.

Наряду с искусственным гипостазированием явлений и процессов этничности, создатели рассматриваемого учебного пособия постоянно манипулируют малодостоверными историческими фак-

тами либо же прибегают к откровенным выдумкам, не имеющим никакого подтверждения в исторических источниках. Так, например, говоря о правотворческой деятельности казахских ханов Касыма и Есима, которым устная народная традиция приписывает создание сводов степных законов, авторы данного учебника подробно повествуют и о якобы имевших место на рубеже XVI–XVII вв. «политических реформах» биев в сфере управления кочевым населением Казахстана, волевым «существенном урезании» ими «полномочий ханов» и «изменении принципа выбора хана», о чуть ли не одномоментном административно-принудительном «введении в начале XVII в. жузовой организации» в степи, когда «все казахские земли разделялись между тремя хозяйственно-территориальными объединениями — жузами», о том, что «во главе жузов стояли бии», и т. п. явлениях. При этом А. Кузембайулы и Е. Абиль легковесно оперируют такими априорными многозначительными формулами, как «коренное реформирование политической системы Казахского государства», «бийская революция» и т. п. [40].

Не вдаваясь в подробный анализ представленной в учебном пособии мифологической канвы самой исторической версии формирования социально-политической системы Казахского ханства и ее типологических особенностей, можно, тем не менее, констатировать некомпетентный и попросту мистифицированный характер почти всех исторических утверждений по данной проблеме, приведенных А. Кузембайулы и Е. Абилем. Ведь известно, что за исключением отдельных лаконичных упоминаний в народных преданиях казахов о причастности ханов Касыма и Есима к кодификации каких-то неизвестных нам норм обычного права, каких-либо других сведений о так называемых административных реформах и прочих нововведениях в традиционную социально-политическую организацию кочевого общества казахов в эпоху XVI — первой четверти XVII в. в аутентичных исторических источниках того периода не имеется. Поэтому все постулаты и рассуждения авторов учебного пособия на тему «бийской революции» и т. п. являются ни чем иным, как плодом их собственной неумейной фантазии, которые не имеют ничего общего с реальной исторической действительностью, по крайней мере, той, что достоверно фундируется имеющимся источниковым знанием.

Что же касается совершенно надуманной версии вышеназванных авторов об искусственном образовании трех жузов, время которого они датируют первой четвертью XVII в., то в этом случае можно говорить всего лишь об их полной некомпетентности в научной историографии казахских жузов. Здесь, кстати, можно заметить, что по уровню специальных знаний и логике интерпретаций сложных социально-исторических процессов, происходивших в средневековую эпоху на территории Казахстана, представления А. Кузембайулы и Е. Абиля о происхождении жузовой триады во многом совпадают еще с одним мифологическим прецедентом понимания сути этой проблемы. Здесь имеется в виду учебник «Истории древнего мира» для 5 класса общеобразовательной школы, подготовленный другим псевдонимом от науки — историком Т. А. Тулебаевым, который получил рекомендацию республиканского Министерства образования и науки. Так, исторический факт долговременного бытования у казахов трехчленной генеалогической организации и развития в казахском обществе структур трайбалистского массового сознания этот автор связывает исключительно с «колониальной политикой, которую проводила Россия в Казахстане». По его утверждению, царские колонизаторы «просто разделили казахский народ на три части по признаку «жуза». И тонко проводили политику противопоставления их друг другу. ...Это не только сохранило родоплеменное деление, но и еще больше усугубило положение» [41] Комментарии в данном случае, как говорится, излишни. Остается только добавить, что если бы авторы новоявленных учебных пособий и учебников для студентов вузов и учащихся средних школ постарались побольше читать специальную научную литературу и хотя бы изредка консультироваться с квалифицированными специалистами по истории дореволюционного Казахстана (в том числе и по истории российской политики в сфере административно-территориального устройства Казахской степи), то наше подрастающее поколение было бы надолго избавлено от подобных сенсационных, но абсолютно научно некомпетентных умозаключений и «открытий».

Существование родоплеменной системы кочевников стало следствием функционирования особой системы передачи информации и собственности. Именно потому, что информация, знания, соб-

ственность, власть и ресурсы передавались по генеалогическим каналам родства — от отца к сыну и от сына к внуку — среди кочевников существовала родоплеменная система социальной организации общества. В зависимости от происхождения по вертикальной патрилинейной филиации человек включался в определенную родоплеменную группу. От родоплеменной принадлежности кочевника зависели его социальный статус, отношение других людей, престиж и авторитет, место за столом, очередность тоста, подарок, имидж жениха/невесты, мужа/жены и т. д. Поэтому второй вопрос, который задавали друг другу два кочевника в пустыне, был таков — какого Вы рода, племени, кто Ваши предки? В этом случае два индивида сразу же точно определяли свое отношение друг к другу и взаиморасположение на едином древе казахской системы генеалогического родства. Если мой род был старше в системе генеалогического родства, чем Ваш, то мне полагалось более почетное место за столом, лучший кусок мяса, первый тост, лучший подарок и т.д. Старший в системе родства мог позволить себе менторство и шутовское отношение, а нередко спесь и позерство, младший же был вынужден сносить свою неполноценность. Нередко на этой почве возникали обиды и неприязнь, приводившие к конфликтам и столкновениям.

Так, например, среди казахов Старшего жуза старшими в системе генеалогического родства считались казахи рода **жалаир**, за ними следовали **дулаты**, затем **ошакты**, а самыми младшими считались казахи рода **исты**. В Младшем жузе старшими считались казахи родоплеменной группы **алимулы**, за ними следовали **байулы** и только потом **жетыру**. В Среднем жузе **аргыны** преобладали над **таракты**, а **найманы** и **керей** доминировали над **уаками**. Нередко у каждого рода был свой хан. Так, например, **аргыны** признавали своим ханом Аблай-хана, тогда как **кипчаки** всегда были его оппонентами и никогда не считали Аблая своим ханом. Для **найманов** ханом был Барак, тогда как другие казахи считали его всего лишь султаном и не признавали его.

Летние пастбища (джайлау) принадлежали не одному человеку или аулу, а целому роду. Внутри же самого рода существовала система свободного перемещения по пастбищному пространству, но при этом существовал принцип первого захвата. Тот, кто пришел на данное пастбище первым, тот его и занимал, все остальные

не могли приближаться к уже занятой стоянке. Представителей чужого рода сюда не допускали.

Казахи подразделялись на три жуза — Старший, Средний и Младший, которые по генеалогическому принципу родства сегментировались на широко разветвленную родоплеменную систему. Это только западные и российские авторы, имея смутное представление о культуре казахского народа, интерпретировали Старший жуз, как Большой или Великий, а Младший, как Маленький. Кстати, Средний жуз был самым многочисленным (1500 тыс.) и до революции в два с половиной раза был больше Старшего жуза (600 тыс.), а Младший жуз (1200 тыс.) был в два раза больше Старшего жуза.

Существуют разные точки зрения на проблему разделения казахов на жузы. Так, известный казахстанский ученый Юрий Алексеевич Зуев полагал, что у всех кочевников существовала так называемая военная триальная организация — центр, правое и левое крылья. На этой военной основе он и интерпретировал казахские жузы, т. е. центр — Средний жуз, левое крыло — Старший жуз, а правое — Младший. Есть другая, с моей точки зрения, более обоснованная точка зрения. Принадлежит она известному казахстанскому исследователю Санджару Джапаровичу Асфендиярову, который говорил, что Казахстан в естественно-географическом отношении делится на три зоны. Специфика культурно-исторического процесса в этих трех географических зонах привела к возникновению трех жузов.

Это Юго-Восточный Казахстан, имеющий естественные границы: на севере — южная оконечность озера Балхаш и пустыня Бетпакдала, на юге и на востоке — гигантские горы, на западе — река Сырдарья. На этом пространстве локализовался Старший жуз. Остальная часть Казахстана разделяется на две части — по водоразделу Мугоджарские горы. На запад от них располагался Младший жуз, на восток — Средний.

Старший жуз занимал половину территории Алматинской области, всю Жамбылскую область и большую часть территории Южно-Казахстанской области; Младший жуз — территорию Западно-Казахстанской, Атырауской, Мангыстауской, Актюбинской и часть Кызылординской области. Всю остальную часть территории Казахстана — Восточно-Казахстанскую, Павлодарскую, Северо-

Казахстанскую, Акмолинскую, Кустанайскую, Карагандинскую, половину Алматинской, половину Кызылординской и часть Южно-Казахстанской области — занимали казахи Среднего жуза.

Внутри каждого жуза существует своя родоплеменная система деления. Казахи Старшего жуза делились на 11 племен. На востоке Семиречья по направлению с севера на юг располагались в северо-западных предгорьях Джунгарского Алатау **джалаиры** (110 тыс.), южнее их на южных и восточных склонах Джунгарского Алатау — **суаны** (30 тыс.) и еще южнее на северных склонах и в предгорьях Заилийского Алатау в районе Кегеня и Нарынкола — **албаны** (100 тыс.). В низовьях Или локализуется группа **исты** (40—45 тыс.), а южнее — в районе Алматы располагались **сары-уйсуни** (10 тыс.), **канлы** и **шапрашты** (50—60 тыс.). Западнее их локализуется самая многочисленная в Старшем жузе родовая группа **дулаты** — 250 тыс. чел. Если двигаться еще дальше на запад, то там локализуются часть сары-уйсуней, **ошакты** (20 тыс.), **шанышкылы** вместе с канлы (их общая численность немного превышала 50 тыс.) и **сргели** (40 тыс.).

Если анализировать названия родов Старшего жуза, то выявляется одна интересная особенность. Среди 11 этнонимов казахов Старшего жуза шесть заканчиваются аффиксом '-ты' и '-лы' — ошакты, шапрашты, шанышкылы, канлы, сргели и ысты — большинство из них чисто казахского происхождения. Другие названия казахов Старшего жуза — монгольского происхождения — дулаты, джалаиры и уйсун. Албан и канлы — древнетюркского происхождения, сргели — узбекского.

Казахи Среднего жуза делятся на семь родоплеменных групп. На крайнем востоке — широкой полосой с севера на юг — располагались **найманы** (более 400 тыс.), на севере узкой полосой — **керен** (около 100 тыс.), а между ними **уаки** (около 60 тыс.). С востока на запад — широкой полосой в Центральном Казахстане — **аргыны** — самая многочисленная до революции родоплеменная группа численностью в 500 тыс. человек. С севера на юг в Центральном Казахстане меридианально в Костанайской, бывших Тургайской и Джезказганской областях, а также в Кызылординской области — располагались **кыпчаки** (150 тыс.). На юг региона — в Южно-Казахстанскую область — отходил клин в лице группы **конрад** (40—45 тыс.). На территории Ташкентской области численность

конрадов превышала 100 тыс. чел. Самой малочисленной группой были **таракты** (не больше 20 тыс.).

Казахи Младшего жуза подразделялись на три группы: алимулы, байулы и жетыру. В состав алимулы входили **шекты** (около 80 тыс.), **шомекей** (более 100 тыс.), **торткара** (60 тыс.), **кете** (60 тыс.), **каракесек** (25 тыс.) и **карасакал** (15 тыс.). В байулы — **адай** (80 — 90 тыс.), **байбакты** (40 тыс.), **берш** (40 тыс.), **тазлар** (20 тыс.), **серкеш** (45 тыс.), **маскар** (20 тыс.), **тана** (25 тыс.), **кызылкурт** (40 тыс.), **жаппас** (50 тыс.), которых часто объединяют с группой **алтын** (30 тыс.), **исык** (20 тыс.), **есентемир** (20 тыс.) и **алаша** (40 тыс.чел.). В состав жетыру входили **табын** (80 тыс.), **жагалбайлы** (70 тыс.), **керент** (30—35 тыс.), **тама** (40—45 тыс.), **толеу** (20 тыс.), **кердери** (20 тыс.) и **рамадан** (5 тыс. чел.) [42].

Над казахами всех трех жузов стояла так называемая «белая кость», к которой относились казахи **торе** — потомки Чингис-хана, точнее одного из сыновей Джучи-хана, а также казахи **кожа** — потомки пророка Мухаммеда и разного рода святых лиц.

При этом «жузы — рода — племена» в Казахстане никогда не являлись функциональными организационными структурами, как это было, например, в Африке или в некоторых азиатских странах, или в средневековой Шотландии. Жузы — рода — племена в Казахстане — это, прежде всего, способ мышления и интерпретации происходящих в пространстве процессов и явлений сквозь призму генеалогического происхождения того или иного индивида, или группы индивидов. Это способ объяснения и аргументации, регламентации и регулирования процессов социальной мобилизации и консолидации общества.

Этницистские конструкции, выстроенные в учебном пособии А. Кузембайулы и Е. Абиля, получили свое дальнейшее развитие и были доведены до полного алогизма в учебном пособии «История Казахстана (с древнейших времен до наших дней)» другого автора — А. Абдакимова, рекомендованного Республиканским издательским кабинетом по учебной литературе для студентов и школьников.

Справедливости ради надо отметить, что в самом начале своей книги автор не скрывает, какая «трудная» дилемма встала перед ним: «Приступая к работе, — пишет он, — мне пришлось принять

непростое решение: какой учебник написать? Традиционный, как правило, напоминающий сборник ответов на заданные вопросы? Или создать нечто новое, интересное, неординарное? Выбрал второй вариант... В работе дано большое раздолье для размышлений, фантазий, воображения по принципу: твори, выдумывай, пробуй» [43].

Возможно такой подход и следовало бы приветствовать, однако только в том случае, если бы речь шла не об учебнике, предназначенном, как пишется в его аннотации, «для школьников и студентов», которых, кстати, он здесь же призывает «не списывать, не запоминать, не повторять, а сообразить, додумать, довершить самостоятельно». Не правда ли, «смелый» дидактический прием — призвать школьника «додумывать, довершить самостоятельно» историю народа, т. е., иными словами, присоединиться к автору в еще более вольных «додумываниях». Это позволительно в авторской монографии или историко-художественной публицистике, но отнюдь не в литературе сугубо нормативного характера, коей выступает **учебное** пособие.

Но как бы то ни было, А. Абдакимов действительно не обделил себя «раздольем для размышлений, фантазий, воображения». Он и в самом деле «творит, выдумывает, пробует», нисколько, правда, не задумываясь при этом, что в качестве опытной лаборатории для своих фантазий он избрал еще не окрепшую в своих знаниях, а потому доверчивую, возвращенную на слепом пиетете к любому учебнику, школьно-студенческую аудиторию.

Пытаясь превзойти масштабностью своего «патриотического» видения недостаточно смелых, на его взгляд, предшественников, «наш выдумщик» пишет о далеком прошлом Казахстана буквально следующее: «Наша земля — родина не только ученых, мыслителей, пророков. Здесь родились первые племенные союзы, которые легли в основу древних империй кочевников, в дальнейшем приведших к образованию конфедерационных объединений. По существу прототюрки являются основоположниками древних государственных образований в истории человечества. ...В средние века в бескрайних степных просторах Евразии господствовало **государство** (выделено нами. — Н. М.) Дешт-и Кыпчак. Так древние арабские историки называли нынешнюю территорию Казахстана, а русские нарекли его Подем Половецким...» [44].

Далее он сообщает: «Целые народы Европы, оказывается, в XVI в. еще говорили на тюркском языке. Они в разное время пришли в Центральную Европу из Дешт-и Кыпчака, где назывались «саксины» и «авары». ...На севере Франции в провинции Бретень живет народ бекуданы. Они не считаются французами (А. Абдакимову следовало бы знать, что во Франции французами считаются все ее граждане, будь то этнические арабы или вьетнамцы. — Н. М.), хотя говорят на этом языке. Бекуданы тоже имеют тюрко-кыпчакские корни. Есть подобные примеры и по другим странам. Как видим, понятия «западные народы» и «восточные народы» превращаются в очень условные, особенно когда речь заходит о потомках гуннов, тюрков, кыпчаков, перепутавших всю географию Евразии. На территории нынешних Швейцарии, Испании, Италии, не говоря о Венгрии, Австрии, Чехии, Польше, Балканах, проживают и пустили корни потомки тюрков-кыпчаков, разбросанных судьбой по свету» [45].

Вслед за этим объемным нарциссистским вступлением автор данного учебного пособия, которое, кстати сказать, уже четырежды переиздавалось на территории нашей республики, выдает свой главный программный тезис по проблеме изучения и освещения истории казахского народа. «История Казахстана, — пишет А. Абдакимов, — частью охватывает события, имеющие место между Доном и Днестром, между Карпатами и Гималаями, от Алтая до Египта, от Сибири до Персидского залива, от Босфора до Китая. На этом пространстве кочевали племена, которые в дальнейшем вошли в состав будущего казахского народа. ...Все это свидетельствует о том, что без правильного понимания роли казахов-кочевников в историческом прошлом неполной будет история народов Китая, Ирана, России, европейских народов и даже Древнего Рима, Греции, Ассирии, Египта и Индии» [46]. Так и хочется спросить А. Абдакимова, не следует ли во всех этих странах, прежде чем приступать к изучению их отечественных историй, предварительно освоить его учебник, без этого ведь их история, как пишет он, будет «неполной»?

Весьма показательно, что учебные издания названных «профессиональных» историков и по методу исторического анализа, и по характеру освещения проблемы происхождения казахского народа в общем и целом совпадают с мифологическими рассуждениями

на ту же тему разного рода дилетантов-неисториков, в том числе таких, например, как поэт и публицист О. Жанайдаров [47]. Не располагая даже минимальной историографической эрудицией для проведения сколько-нибудь корректных сопоставительных аналогий, этот самонадеянный писатель категорично пишет: «Можно смело утверждать, что обычаи и традиции хуннов в повседневной жизни, типы одежды, продукты питания и блюда, принципы управления страной и производством полностью совпадают с казахскими». Вслед за тем О. Жанайдаров так же априорно как и «хуннов» идентифицирует древних усуней с казахскими уйсунями, с апломбом уверяя своих читателей в том, что «уйсуни являются одним из самых древнейших казахских родов» и «при образовании казахского народа племена уйсуней были одними из главных и значительных в Старшем жузе». «Благодаря уйсуням, — в итоге глубокомысленно заключает он, — вполне можно вести летоисчисление казахских государств с далеких еще до нашей эры веков» [48].

Думается, что опровергать весь этот набор легковесных утверждений и фантазий, проистекающих из-за отсутствия у создателей цитируемых книг необходимых исторических знаний, нет необходимости. Но вместе с тем нужно отметить, что по характеру и основным масштабам исторических мистификаций новейшие учебные издания целого ряда профессиональных псевдоисториков почти не отличаются от амбициозных творений других категорий дилетантов-мифотворцев. Не случайно все они, борясь за «пальму первенства» в «первооткрытиях», перепевают один другого, при этом чванливо не ссылаясь друг на друга. Все это однозначно указывает на определенную девальвацию научного исторического знания и снижение уровня преподавания истории в казахстанских вузах, следствием чего является широкое хождение сегодня в казахстанской учебной и научно-популярной литературе различных иррациональных представлений и мифологических штампов по этнической истории и дореволюционной культуре народа.

Надо сказать, что подвергающаяся сейчас вольным манипуляциям проблема происхождения казахского народа вот уже на протяжении более чем двух с лишним столетий интересует ученых. Однако наработанная здесь историография неоднозначно интерпретирует проблему этногенеза и этнической истории казах-

ского народа, что вынуждает нас специально остановиться на рассмотрении ее содержания. Хотя бы только для того, чтобы показать, что для решения этих проблем требуется немало исследовательских усилий, но вовсе не мифотворческих экспромтов.

Вплоть до начала XX столетия российская и западноевропейская историография недостаточно четко идентифицировала казахов как отдельный народ, нередко путая их с кыргызами. Это нашло свое отражение в том, что начиная с середины XVIII века казахов называли в России «киргизами», а собственно кыргызов называли «каракиргизами», «дикокаменными киргизами» или по-китайски «бурутами». В этой связи в середине XIX столетия Ч. Ч. Валиханов писал: «Оканчивая свои этнографические заметки о бурутах и уйсунях, я считаю нужным заметить, что не должно смешивать эти два совершенно различных народа. Об этом заботились в свое время гг. Левшин, Мейендорф и особенно горячо отец Иакинф, но до сих пор им никто не внимал. Слова их были гласом вопиющего в пустыне, даже Гумбольдт и Риттер не могли понять хорошо в чем дело: они думали, что буруты именно составляют Большую кайсацкую орду и что эту-то орду нужно отличать от Малой и Средней. Но это было большою ошибкой со стороны почтенных корифеев науки. Большая, Средняя и Малая киргиз-кайсацкие орды составляют один народ «казак», отличный от киргизов, называемых китайцами-бурутами, русскими — дикокаменными или черными. Эти два народа отличаются по языку, по происхождению, по обычаям. Даже в физиономии бурута есть что-то своеобразное, не кайсацкое...» [49]. Тем не менее даже в начале XX столетия в «Азиатской России» утверждалось, что каракиргизы представляют собой лишь одно из «киргиз-кайсацких племен».

В отношении вопроса о происхождении и этнической истории казахского народа в историографии постепенно выкристаллизовалось несколько важнейших положений. Так, выявилось, что в отношении характеристики этногенетического процесса определились две основные точки зрения. Начиная с середины XVIII в. с подачи П. И. Рычкова, С. Броневского, Н. Маева [50] и многих других авторов постепенно сформировалась так называемая **миграционная** концепция происхождения казахского народа.

Сторонники данной точки зрения считают, что предки казахов были недавними мигрантами и довольно поздно пришли на территорию Казахстана, а сам казахский народ не имеет никакого отношения к древним насельникам региона и не ведет свое происхождение от индо-иранского субстрата. Эту точку зрения так или иначе вот уже на протяжении более 200 лет поддерживают большинство исследователей.

В начале XIX в. Я. Гавердовский впервые высказал мысль о том, что «скифы были прародителями киргизов» [51]. Тем самым было положено начало так называемой **автохтонной** концепции происхождения казахского народа. Согласно данной точке зрения предками казахов были древние насельники региона индо-иранские и скифо-сакские племена. В наиболее концептуализированной форме данная гипотеза была сформулирована С. П. Толстовым [52]. Особой популярностью данная версия пользуется среди казахстанских ученых, которые императивно и априори уверены в том, что казахи являются прямыми потомками андроновских племен эпохи бронзы, саков, усуней, сюнну и других древних племен. Их суждения основаны на гипостазировании и преувеличении территориального фактора, согласно которому все народы и племена, в разные эпохи проживавшие на одной территории, этноисторически были тесно связаны друг с другом.

Разные версии наработаны и по поводу времени сложения казахского народа и характеристики завершающего этапа его этногенеза. А. И. Левшин [53] впервые высказал мысль о домонгольском времени сложения казахского народа. Эту **«домонгольскую»** точку зрения в разное время с различного рода оговорками и уточнениями поддерживали А. Вамбери, Х. Адильгиреев, М. Б. Ахинжанов [54] и некоторые другие авторы. Но данная версия так и не была подкреплена никакими серьезными фактами и неоднократно подвергалась серьезной критике в научной среде.

Наиболее широко растиражированной является впервые выдвинутая В. В. Вельяминовым-Зерновым [55] **«этнополитическая»** гипотеза о том, что откочевка Джаныбека и Гирея во второй половине XV в. стала завершающим этапом процесса формирования казахского народа. С этого времени казахи становятся самостоятельным субъектом исторического процесса и выходят на авансцену мировой истории. «Народ Казахский сложился действи-

тельно в эпоху распада улуса Абуль-хайрова, а не ранее», — писал по этому поводу В. В. Вельяминов-Зернов. Эта гипотеза была конституирована в советское время и постепенно стала стереотипизированной идеологией.

В свою очередь, Ч. Ч. Валиханов [56] выдвинул так называемую «узбекскую» версию о том, что основой казахского народа стали узбеки и ногайцы. А потому нет смысла в вопросе о происхождении казахов идти за этнонимом «казах» и искать какие-то этнонимические прототипы в древности. Узбек-казахи как народ сформировались гораздо раньше откочевки Джаныбека и Гирея, которая не могла оказать и не оказала существенного влияния на происхождение казахского народа. Эту гипотезу столетием позже поддержал В. П. Юдин [57] и ряд других авторов.

Но более обоснованной представляется собственно «казахская» версия, выдвинутая Н. И. Красовским [58], который поставил под сомнение возможность прямой связи между узбеками Джаныбека и Гирея, ушедшими «казаковать», и непосредственно казахами Шигай-хана. Он датировал время появления казахов как самостоятельного этноса столетием позже, нежели В. В. Вельяминов-Зернов — концом XVI столетия, когда этноним казах окончательно стал самоназванием казахского народа. Только после этого казахи стали самостоятельной этнической единицей.

Большинство исследователей рассматривают в качестве главного интегрирующего механизма в этногенезе казахов прежде всего политический фактор. Так, Ч. Ч. Валиханов приурочивал образование казахского народа ко времени возникновения «политической отдельной общины» из разноплеменных родов независимо от их происхождения, «соединившихся вследствие общих интересов и известных обстоятельств в одно политическое тело». Эту идею в разных вариантах поддерживали многие авторы и в частности В. В. Вельяминов-Зернов, Н. И. Красовский и др. А. Н. Харузин в конце XIX столетия писал, что «казахи ни что иное, как политически цельное, но этнографически и антропологически разное племя, состоящее из разных элементов» [59].

В свою очередь, Т. И. Султанов считает, что собственно откочевка Джаныбека и Гирея только ускорила процесс сложения казахского народа. «Завершающий этап формирования казах-

ской народности — это процесс выделения, обособления определенной группы племен под влиянием целого комплекса факторов, в особенности политических...» Узбек-казахи как «субэтническая общность конгломератного типа» «обособились еще до откочевки 1459 г. в результате осуществления политики сепаратизма возглавлявших ее потомков Урус-хана». «Территориально-этническое, социально-экономическое и культурно-бытовое разграничение населения бывшего Узбекского улуса, вызванное передвижением значительной части племен улуса в Среднюю Азию во главе с Мухаммадом Шейбани-ханом, — пишет Т. И. Султанов, — и сыграло решающую роль в окончательном сложении новой этнической общности — казахской народности» [60].

Другие исследователи в основе интеграционного процесса также видят как этнические, так и политические факторы. «Образование казахской народности происходило на базе общих закономерностей формирования народностей, как этносоциальных организмов, в связи со становлением и укреплением феодальных отношений, сложением общности территории, языка, материальной и духовной культуры», — полагают авторы последнего издания «Истории Казахстана» К. А. Пищулина и Б. Е. Кумеков. «Государственное объединение во второй половине XV — XVI вв. основных этнических групп казахской народности и ее этнической территории, — пишут они, — ускорило процесс консолидации народности» [61].

Некоторые авторы считают казахов продуктом многослойного этнического синтеза. Они полагают, что в основе казахского этногенеза лежала приоритетность собственно этнических факторов и прежде всего общность происхождения различных тюркоязычных племен, проживавших на общей территории Казахстана. Так, например, О. Исмагулов рассматривает казахов «как единственный этнос, сложившийся естественноисторически в масштабе современной территории Казахстана». «Постоянная однонаправленная трансформация» «далекой предковой формы, т. е. древних местных племен эпохи бронзы», с другой «близкой предковой формой, т. е. носителями тюркской историко-культурной общностью — коренными насельниками края, — пишет он, — «позволила достичь этнокультурной целостности казахского народа» [62].

Гораздо больший интерес представляют суждения такого знатока казахской истории, как С. Асфендиаров. «Кочевые тюрко-монгольские народы, — пишет он, — сперва противопоставляли себя чуждым по экономике, быту и языку оседлым народам Туркестана — таджикам и арабам. Затем, по мере оседания кочевых народов и смешения их с таджиками, кочевники начали противопоставлять себя оторвавшимся и осевшим сородичам, получившим название «сарты»... Далее обособившиеся от массы кочевников узбеки, по мере своего оседания, также уже противопоставляли себя «казакам», как кочевникам.

Прежнее казакско-узбекско-ногайское объединение кочевых племен разбилось на свои составные части в соответствии с разделением этих народов по территориальным, экономическим, языковым и изменившимся бытовым признакам. Таким образом, под казаками стали понимать те группы кочевых родов, которые занимали территорию нынешнего Казахстана». «Все ушедшие и оставшиеся народы, — пишет С. Асфендиаров, в силу изменившейся обстановки замкнутые на определенных территориях, по мере усиления различий в экономике, языке и в быту, получали более устойчивые национальные признаки». «Казаками» стали называть народ, оказавшийся замкнутым в степях нынешнего Казахстана» [63].

В этой связи рядом исследователей высказывалась мысль о взаимосвязи кочевого образа жизни и культурной обособленности казахов в зависимости от типа их хозяйства. Научное осознание зависимости этногенетических процессов от типа хозяйства в наибольшей мере проявилось в работах В. В. Бартольда, Н. Н. Козьмина, Г. Е. Грумм-Гржимайло, А. П. Чулошникова, С. Д. Асфендиарова [64] и других авторов. Так, Н. Н. Козьмин фактически впервые теоретически сформулировал мысль о ведущей роли типа хозяйства и образа жизни в процессе этногенеза.

Таким образом, существующая историография казахского этногенеза и этнической истории может быть охарактеризована как весьма неоднозначная и противоречивая. При этом в работах по проблеме этногенеза казахов доминирует так называемый диахронный метод исследования, когда в основном рассматривались динамика и преемственность этнических процессов во времени и их генеалогическо-родоплеменные аспекты. Весь процесс эт-

ногенеза преимущественно трактовался с этнополитической точки зрения и в конце концов сводился к возникновению казахской государственности. Тем самым вне сферы исследования фактически оставались ключевые вопросы проблемы, в частности, социокультурные параметры этногенеза и самое главное — механизмы этногенетического процесса интеграции и консолидации.

Важнейшим вопросом данной проблемы является вопрос о том, в какой мере специфика системы материального производства и образа жизни кочевников, а следовательно, и среда обитания как первичная субстанция всех хозяйственно-культурных явлений влияли на формирование, развитие и специфику этнических процессов в среде казахских номадов. По мнению большинства ученых, ответ на этот вопрос очевиден: особенности экологической ниши непосредственно влияли на способ адаптации человека к природно-климатическим условиям среды обитания. В результате этого возникают специфическая система материального производства и особый способ производства.

Вследствие этого формируются конкретный образ жизни, культурная специфика и особая система ценностных ориентаций. Иначе говоря, приспособление человека к особым условиям среды обитания осуществляется соответствующим механизмом адаптации — специфическим типом культуры. Закономерным итогом этой логической цепи взаимосвязанных явлений становится возникновение и формирование на этой основе особой этнической общности.

В этой связи исследование территориально-экологических аспектов этногенеза кочевников Казахстана свидетельствует, что среда обитания, будучи исходной предпосылкой и предметно-вещественной основой функционирования системы материального производства, в значительной степени опосредствовала комплекс культурных признаков и стереотипов общества (особенно в доиндустриальную эпоху). Тем самым природные ресурсы как бы определяли социально-экономические параметры и основы жизнедеятельности этноса. Вследствие этого представляется справедливым, как это отмечал Ю. В. Бромлей, «...рассматривать этнос и среду его обитания как определенную целостность — этно-экологическую систему» [65].

В этой связи целесообразно анализировать процессы этногенеза сквозь призму территориальных понятий ареала и маргинальной зоны, которые играли далеко неоднозначную роль в структуре хозяйственных занятий и уровне развития социально-экономических отношений живущего здесь населения. В ареалах в силу специфических условий жизнедеятельности и климата (пустыни, полупустыни, степи, горы) полностью господствовал только один тип хозяйства — кочевое скотоводство. В маргинальных зонах (оазисы, речные долины, околоозерные районы, лесостепи, предгорья) имело место разнообразие форм хозяйственной деятельности — от городов и оседло-земледельческого хозяйства до чистого кочевничества.

В номадном ареале в специфических условиях среды обитания и в силу аридности и континентальности климата и особенностей кочевого хозяйства имело место дисперсное расселение с присущей для всех номадов плотностью населения от 0,5 до 1—2 чел. на один кв. км. Здесь преобладали партикуляризм и автаркия, поскольку хозяйство кочевников носило натурально-потребительский характер, было полностью ориентировано на самообеспечение всеми необходимыми продуктами и ресурсами.

Вследствие этого в ареалах господствовали так называемые диахронные, т. е. межпоколенные, информационные связи. Так, например, главное средство производства — скот, отношения по поводу которого играли доминантную роль в системе производственных отношений и социально-экономической структуре общества, в основном передавался как объект собственности по вертикальным каналам. Один из важнейших факторов жизнедеятельности кочевого общества — опыт экологической адаптации и хозяйственно-культурные ценности — также передавались от отца к сыну, от сына к внуку и т. д. Аналогичным образом функционировали практически все остальные элементы духовной и материальной культуры номадов. Отсюда приоритет генеалогических связей в сфере общественного сознания, в отличие от земляческих и местнических связей, преобладавших в оседло-земледельческой среде.

В этой связи небезынтересно привести слова известного путешественника А. М. Никольского о том, что *«пустынные, безводные степи Средней Азии могут населять только одни кочевые, пастушеские народы. Здесь сложилась их физическая природа, обычаи*

и нравы, и никто не в состоянии конкурировать с ними в умении пользоваться теми скудными благами природы, которыми наделена пустыня» [66].

В **маргинальных зонах** имел место иной порядок вещей. Прежде всего здесь была выше плотность населения, поскольку наряду с кочевниками-скотоводами в оазисах и речных долинах, предгорных и низкогорных районах проживали значительные группы земледельческого населения. Вследствие этого экономическая структура общества была многоукладной и характеризовалась многообразием форм взаимодействия различных типов хозяйства — от оседлого земледелия до кочевого скотоводства. Здесь в большей мере наблюдалась ориентация производимого продукта на сферу обмена и имел место паритет рыночных и натурально-потребительских тенденций.

В результате этого преобладали межгрупповые отношения и значительно большую роль играли синхронные горизонтальные инфосвязи и товарные отношения. В частности, циркуляция общественного продукта осуществлялась не столько по вертикальным каналам, сколько по горизонтальным, что было обусловлено как более развитыми и интенсивными формами обмена, так и постоянной трансформацией и изменчивостью хозяйственных занятий населения маргинальных зон.

Помимо этого ежегодно часть кочевников оседала и утрачивала кочевые традиции и стереотипы. В результате этого в маргинальных зонах наблюдались огромное множество различных вариантов и переходных типов от кочевничества к полной оседлости. Очевидно, что маргинализация прежних кочевников была постоянно действующим фактором общественного развития на периферии кочевнических ареалов, что обуславливало неустойчивость социально-экономической ситуации в этих районах.

Вследствие такого характера развития информационных связей процессы этногенеза интенсивнее происходили в хозяйственно и культурно однородных ареалах, нежели в более сложно организованных маргинальных зонах, поскольку в первых значительно быстрее складывалась культурная общность, порожденная однотипной экономикой, единым образом жизни и особым способом производства в сходных условиях среды обитания.

В маргинальных зонах в процессе постоянной трансформации хозяйственных занятий и перманентного притока оседающих кочевников-скотоводов, их маргинализации и утраты ими прежних стереотипов, несинхронности процессов адаптации к оседлому образу жизни и овладения приемами технологии земледельческого труда, складывание культурной общности происходило значительно медленнее либо могло вовсе не происходить.

А. Хорошкин заметил в этой связи, что *...киргизы пристают к полукочевым узбекам ежегодно и через несколько лет, кроме привычек, некоторых обычаев, утрачивают многия статьи туалета записных кочевников, а отчасти и свой резкий казацкий (киргизский) акцент меняют на более мягкую речь узбеков-полукочевников»* [67].

Иначе говоря, в номадных ареалах гораздо быстрее происходил конвергентный процесс накопления однотипных культурных признаков, нежели в маргинальных зонах, что позволяет рассматривать их в качестве своего рода «этнических сгустков». Именно на этой основе произошло формирование культурной общности кочевников-казахов. «*Киргизы, — писал В. В. Радлов, — подлинно кочевой народ, скитающийся круглый год по степям... Нравы, обычаи, образ мышления, словом, вся жизнь и деятельность киргизов тесно связаны с этими переездами ради животных»* [68]. Выдающийся русский этнолог Н. А. Аристов справедливо отмечал, что казахи «*больше всех тюркских народностей сохранили скотоводческий и кочевой образ жизни»* [69].

В этой связи А. Словохотовым было точно замечено, что «*быт кочевника в своем крайнем развитии представляет такую своеобразную и отлитую в определенную форму культуру, так кристаллизуется, что кочевник не может понять другой образ жизни... чем тот, с которым он свыкся веками. До поры, до времени он сопротивляется всякому стремлению изменить образ его жизни точно так же, как пионер оседлости... не понимает жизни кочевника...*» [70]. Вследствие этого В. В. Радлов справедливо указывал на то, что «*понимать историю кочевого народа — вообще трудная задача для всякого, кто знаком с воззрениями оседлых народов»* [71].

Поэтому закономерно, что кочевничество характеризуется весьма специфическим взглядом на культуру. «*Нечего говорить, — подчеркивает А. Словохотов, — что кочевой быт создал целую структуру кочевого человека...*» [72]. В этом плане интерес-

но привести слова А. Вамбери о том, что «...ничто не могло бы мне дать более ясного понятия о кочевой жизни; когда я впоследствии спросил у одной киргизской женщины о причинах, побуждающих их перекочевывать с места на место, она отвечала со смехом: «Мы не так ленивы, как вы... нам не усидеть по целым дням на одном месте! Человек должен двигаться, потому что посудите сами: солнц е, месяц, звезды, вода, животные, птицы, рыбы — все движется, только земля и мертвые остаются на месте». «Говоря о кочевой жизни, — свидетельствуют очевидцы, — редкий киргиз не скажет: «Только дерево стоит на одном месте и питается тем, что находится вокруг него; на то оно и дерево; вольная птица летит туда, где ей лучше» [73].

Таким образом, налицо противопоставление кочевниками своей культуры и ценностных стереотипов восприятию мира оседло-земледельческими народами. На наш взгляд, это является ярким свидетельством особенности и непохожести кочевой культуры иномадного образа жизни, осознания их этничности. В этой связи В. В. Бартольд очень точно было замечено, что принадлежность к определенному культурному типу была в глазах кочевника важнее, чем признак национальности и языка. «Проявляющиеся всюду противоречия, — пишет по этому поводу Р. Капо-Рей, — возникают поэтому не между людьми различных рас, ни даже между различными социальными классами, а прежде всего между группами населения, ведущими различные образы жизни». «Следовательно, — заключает он, — образ жизни не является следствием принадлежности к той или иной расе, но наоборот, накладывая на людей определенный отпечаток, который передается по наследству, он сам создает этнические группы» [74].

Важным механизмом этногенетического процесса в доиндустриальную эпоху являлась этнизация хозяйственно-культурных типов, под которой понимается «такое явление, когда конкретный хозяйственно-культурный тип несет важные этнодифференцирующие и этноинтегрирующие свойства... (Я. В. Чеснов) [75]. Этнизацией, считают ученые, является процесс, когда особенности ведения хозяйства и функционирования культуры в специфических условиях среды обитания влекут за собой накопление особых черт, свойств и признаков, которые в конечном счете и определяют неповторимую комбинацию этнических стереоти-

пов и самосознания, обуславливающую этнос как историко-культурный феномен.

В результате всего этого складывается симбиоз между населением и освоенной им средой обитания. Результатом этого являются специфика общественной деятельности человека и автономный комплекс взаимосвязанных между собой структурных компонентов культуры. Наряду с этим формируется своеобразное информационное поле, функционирующее на основе оптимального равновесия в естественно-природных и социально-экономических процессах. Все это приводит к особому характеру циркуляции информации внутри данного социального организма.

«Информация... может быть разложена на несколько уровней. Первый из них — этнический уровень, то есть тот запас культурных ценностей, традиций, религиозно-магических представлений, которые входят в этническое самосознание и предопределяют включение именно в состав данного народа и никакого другого» (В. П. Алексеев) [76].

Таким образом, накопление однотипных культурных признаков в кочевых ареалах привело к возникновению хозяйственно-культурной специфики местного кочевого населения. На базе этого возникает рефлексивное осознание своей непохожести и особенности от других соседних народов и племен — групповое и в том числе этническое самосознание по принципу бинарной оппозиции «Мы — Они». Результатом этого становится возникновение группового и в том числе этнического самоназвания — этнонима.

Политические процессы, связанные с внешней экспансией или межплеменной и межродовой борьбой, могли существенно ускорять процессы группового и в том числе этнического самоопределения и идентификации. Поэтому все процессы, которые были обусловлены откочевкой Джаныбека и Гирея, кризисом ханства Абулхайр-хана, завоеванием Мавераннахра Мухаммед Шейбани-ханом, уходом части моголов и узбеков с территории Южного, Юго-Восточного и Западного Казахстана и другими политическими событиями, так или иначе стимулировали формирование группового самосознания казахов.

Содержательно казахами были все те, кто остался на территории Казахстана. Казахами были все те, кто остался вести

кочевой образ жизни. Казахами были все те, кто остался «верен заветам предков» и не перешел к оседлому образу жизни. Казахами были все те, кто ушел от государства «казаковать» и не признавал государственного контроля. Казахами были все те, кто прекрасно осознавал свое отличие от оседлых жителей и земледельцев. Казахами были все те, кто смотрел на них «сверху вниз». Казахами были все те, кто считал, что их культура и образ жизни самые лучшие и единственно возможные во всем мире.

В этой связи историческими источниками была зафиксирована исчерпывающая характеристика казахов, которая принадлежит Касым-хану. Он написал своего рода этнокультурный портрет казахов, который на протяжении нескольких столетий — с начала XVI и вплоть до XX столетия — неоднократно подтверждался бесчисленными свидетельствами многих исторических источников. «Мы — жители степи; у нас нет ни редких, ни дорогих вещей, ни товаров, главное наше богатство состоит в лошадях; мясо и кожа их служат нам лучшею пищею и одеждою, а приятнейший напиток для нас — молоко их, и то, что из него готовится, в земле нашей нет ни садов, ни зданий; место наших развлечений — пастбища скота и табуны коней, и мы ходим к табунам любоваться зрелищем коней» [77]. Казахами, говоря словами Касым-хана, были все те, кто преимущественно ели мясо и пили кумыс, вели кочевой образ жизни и не занимались земледелием.

Очевидно, что в процессе освоения территории Казахстана у проживавших здесь кочевников на протяжении многих столетий вырабатывалась общность экономических и неэкономических интересов прежде всего на основе посезонной организации системы выпаса скота и распределения пастбищных угодий. Вследствие этого этногенез казахов представляется в виде длительного процесса накопления однотипных культурных признаков в условиях сходной среды обитания и аналогичного типа хозяйственной деятельности на базе кочевого скотоводства и кочевничества.

Однако в силу того, что имели место бесконечные миграции, нашествия и инвазии кочевников с территории Монголии и Джунгарии, этнокультурные процессы в Казахстане вплоть до эпохи Великих географических открытий носили дискретный и локальный характер. Спонтанный процесс этногенеза перманентно прерывался из-за бесконечного давления кочевников из Внутренней

Азии. Более того эти миграции способствовали выдавливанию из Казахстана автохтонных групп и тем самым также препятствовали консолидации населения и формирующихся этносов.

Этногенетический процесс вступил в фазу кристаллизации не только в Казахстане, но и на всем ареале Евразии лишь в XVI столетии в связи с изменением общеконтинентальной ситуации. Все кочевники были как бы «заперты» в изоляции сильными соседними оседло-земледельческими государствами. Значение миграционных процессов как в Казахстан, так и вовне резко снизилось. Именно эти обстоятельства и стали главным фактором завершения этногенетического процесса на территории Казахстана, сопредельных регионов и всего Евразийского континента. В изоляцию попали не только номады, но и население многих оазисов и речных долин. Изоляция привела к окончательной консолидации попавших в эту ситуацию групп населения.

Формирование этнокультурного облика в связи с хозяйственно-культурными параметрами функционирования этноса привело к сопряженности и даже параллельности, с одной стороны, процессов этногенеза, а с другой — эволюции и трансформации хозяйственно-экономической системы и соответствующего ей образа жизни.

К середине I тысячелетия н. э. заканчивается процесс генезиса кочевого хозяйственно-культурного типа (ХКТ) на всем ареале Евразии, и, видимо, в это время он стабилизируется в своих классических формах. Вследствие этого происходит диверсификация этногенетических процессов, поскольку на этапе сформировавшегося кочевого ХКТ распространение и развитие общеномадных хозяйственных и культурных стереотипов, конвергентно имевшие место в предшествующий период, достигло своего объективного предела, за порогом которого начинается в основном дивергенция и возрастание этнической специфики различных элементов культуры.

В течение целого тысячелетия — начиная с I тысячелетия до н. э. и всей первой половины I тысячелетия н. э. — в основном развивалось культурно-историческое единство этносов, порождаемое общим спонтанным процессом становления номадизма на всем ареале Евразийских степей, полупустынь и пустынь умеренного пояса. Иначе говоря, происходило накопление этноинтегрирующих — в данном случае общекочевых — черт культуры,

а социокультурная специфика проявлялась в отживающих свой век субстратных, возникших в дономадный период элементах, связанных с особенностями социально-экономического функционирования в каждом регионе.

На этой основе в среде номадов возникает идеология хозяйственно-культурного оппозиционирования по отношению к оседло-земледельческим народам. Так, одна из основных заповедей мировоззрения огузов, приписываемая мифическому родоначальнику всех тюркских народов Огуз-кагану и, по-видимому, восходящая к духовной культуре сюнну, юечжи, усуней и других номадов рубежа нашей эры, гласила: *«Передвигайтесь, не будьте оседлыми; кочуйте по весенним, летним и зимним пастбищам и побережьям (рек), не зная недостатка»*. Исключительная важность этого изречения для мировосприятия тюрков-кочевников подтверждается тем, что принципы и нормы общественной жизни, приписываемые Огуз-кагану, являлись на протяжении многих столетий идеологическим канонem для всех тюрков Евразии.

С середины и особенно со второй половины I тысячелетия н. э. резко возрастает этнодифференцирующая роль различных элементов ХКТ номадов, поскольку акцент из сферы хозяйственных занятий смещается в более подвижную и подверженную наибольшей проникаемости сферу материальной, бытовой и духовной культуры, когда специфика социокультурного развития проявляется в адаптации указанных элементов культуры к сформировавшемуся кочевому типу хозяйства. И не случайно, что именно в этот период происходит едва ли не всеобщая тюркизация языка всех номадов Евразии, сращение шаманизма с исламом и т. д.

С этого времени по нарастающей линии происходит накопление уже не этноинтегрирующих в масштабах всей кочевой зоны признаков в сфере хозяйства, а этнодифференцирующих в основном в сфере традиционно-бытовой культуры и в масштабах локальных социокультурных общностей. Иначе говоря, этногенетический процесс сегментируется в пространственном отношении, что обуславливает при идентичном типе деятельности и в силу специфических особенностей среды обитания в различных ареалах, появление разнородных социокультурных стереотипов, традиций, разнообразных механизмов, тенденции к оппозиционированию формирующихся кочевых народов друг другу.

В этой связи несомненный интерес вызывает экологический аспект процесса этногенеза и этнизации культуры. Так, например, ибн-Батута сообщает о кочевниках Дашт-и Кыпчака: «*Дешт... на тюркском языке значит степь. Степь эта зеленая, цветущая, [но] нет на ней ни дерева, ни горы, ни холма, ни подъема. Нет на ней и дров, а жгут они [жители ея] только [сухой] помет... Видишь, как [даже] старейшины их подбирают его и кладут в полы одежды своей. Ездят по этой степи не иначе как на телегах, а разстилается она на шесть месяцев пути... И далее о кыпчаках: «Тюрки эти не едят ни хлеба, ни плотной пищи, а готовят еду из какого-то [водящегося] у них (проса).. [78]. При этом Яса Чингис-хана, ставшая идеологической доктриной всех кочевников Евразии, запрещала переход номадов к оседлости.*

После «монгольского» нашествия, в котором участвовали как тюркские (основное ядро), так и монгольские кочевники-скотоводы, продолжается накопление однородных признаков на базе общего процесса нивелирования их особенностей в Казахстанском ареале, т. е. наступает третий этап развития процесса этногенеза. Если в древнетюркско-кыпчакское время (VI–XIII вв.) происходило накопление специфических этнодифференцирующих свойств и черт, так сказать, от своего истока, то к началу XIII в. различные этнокультурные группы и этносы приходят с находящимся в завершающей фазе генеза комплексом социокультурных признаков.

Так, в частности, в Восточном Дашт-и Кыпчаке кыпчакская народность достигла, несомненно, большой степени однородности. Мигрировавшие сюда тюрко-монгольские общности, также достигнув этнокультурного единства на территории Монголии и Джунгарии в иной экологической и историко-культурной ситуации, значительно отличались как друг от друга, так и от кыпчаков. Иначе говоря, процесс этногенеза кочевых народов Евразии является своего рода зеркальным отражением процесса эволюции кочевого хозяйственно-культурного типа. Этногенез приспосабливался к специфическим условиям среды обитания в каждой конкретной экологической нише. Эта глубоко прослеживаемая сопряженность социокультурных и экономических процессов обуславливала прямую зависимость этнокультурных явлений от социально-хозяйственных и, прежде всего, от образа жизни.

ни, наиболее сильно воздействующего фактора на формирование этнической общности.

В этой связи принципиальное значение имеет анализ природы и характера процессов социокультурного взаимодействия местного, аборигенного населения и пришлых мигрантов, поскольку Казахстан с древнейших времен и вплоть до нового времени постоянно являлся объектом экспансии со стороны многочисленных племен с территории Джунгарии и Монголии. Несмотря на общность основных принципов системы материального производства кочевников Казахстана, Внутренней Азии и Понто-Каспийского региона, мы должны учитывать базирующуюся на натурально-потребительской автаркии специфику производственного процесса в казахстанском ареале. Эта специфика обуславливала направленность параметров этнокультурного взаимодействия пришлых и аборигенных групп населения.

Поскольку система материального производства местного субстрата была в наибольшей степени приспособлена к природно-климатическим условиям данной экологической ниши, то она, а следовательно, и материальная культура, весь образ и уклад жизни, как и способ производства, практически не были подвержены воздействию извне и являлись сильнейшим доминантным и устойчивым фактором, способствующим ассимиляции иммигрантов в доиндустриальную эпоху.

Вследствие этого местный субстрат постоянно как бы вбирал, поглощал, ассимилировал мигрантов из Внутренней Азии. Так, например, Ал-Омари сообщает, что *«в древности это государство было страной кыпчаков. Но когда им завладели татары, то кыпчаки сделались их подданными. Потом татары смешались и породнились с ними [кыпчаками], и земля одержала верх над природными и расовыми качествами их [татар], и все они стали точно кыпчаки, как будто бы одного с ними рода, от того, что монголы [и татары] поселились на земле кыпчаков, вступили в брак с ними и оставались жить в земле их [кыпчаков]»* [79].

В свою очередь, такие малоадаптированные к условиям жизнедеятельности и среде обитания элементы культуры, как язык и духовная культура, в наибольшей степени были подвержены проникновению инноваций и аккультурации. Собственно, на этом и базируются исторические процессы ассимиляции и интеграции.

Достаточно вспомнить интенсивно протекавшие в I тысячелетии н. э. процессы утраты иранских языков и постепенной тюркизации местного населения мигрантами, исламизации и т. п.

Отсюда — заданность параметров этнокультурного взаимодействия в доиндустриальную эпоху. Отсюда и огромная роль местного субстрата в этногенетической истории рассматриваемого ареала как носителя жизненно наиболее важного слоя адаптивного механизма культуры в хозяйственно-экономической сфере и стратегии природопользования, тогда как в сфере языка и духовной культуры ассимиляционно-интеграционные процессы регулировались в не меньшей мере потестарно-политическими факторами.

Таким образом, в середине II тысячелетия н. э. на карте Евразии в пустынно-степных районах континента появилась новая хозяйственно-культурная общность — **казахи** — с четко выраженным групповым самосознанием и групповым самоназванием (казак). Термин казах, свидетельствующий о приоритетах хозяйственно-культурного оппозиционирования, становится самоназванием народа только в XVI столетии. На протяжении более чем трех с половиной столетий историческими свидетельствами однозначно фиксируется наличие **хозяйственно-культурной общности казахов, когда основным способом и механизмом ее интеграции и консолидации являлась идентификация по признаку принадлежности к кочевому типу хозяйства и номадному образу жизни**. Поэтому первый и самый главный вопрос, который задавался казахами при встрече друг с другом звучал в адекватной форме: «Как поживает Ваш скот?»

Одним из самых популярных объектов исторической мифологизации, как уже упоминалось, является сфера **истории культуры казахов-кочевников** и их вклада в мировую историю и культуру.

В советское время была в ходу определенная иерархия и ранжированность приоритетов. Существовали некие цивилизационные, потом государственные, общесоветские, общероссийские и прочие приоритеты. Образно говоря, их можно сравнить с принципом известной «матрешки», поскольку внутри них, как внутри каждой «матрешки», имеется маленькая «матрешка», в которую помещали и нашу историю и культуру. Но они представлялись только как часть общего всемирно-исторического процесса.

Что же происходит в настоящее время? Мы выбрасываем все «матрешки», в которых прежде находилась наша история и куль-

тура, и пытаемся раздуть нашу «матрешку» до вселенско-глобальных размеров, говоря о том, что вот она — наша особая уникальная и великая «матрешка». Это наш вклад в мировую цивилизацию и т. д. Человечество, по-видимому, запечатовало об этом, а поэтому надо напомнить ему. И мифотворцы с энтузиазмом восполняют этот пробел. Так, уже упоминавшийся выше Е. Омаров в статье «О журнале «Казахская цивилизация» в первом номере одноименного журнала пишет: «Если перечислять вклад наших предков в мировую цивилизацию, не хватит одной статьи, тем не менее, если вкратце, то получится следующее (далее мы приведем только некоторые сентенции автора. — Н. М.): «...**Вклад предков в создание орудий труда и предметов повседневной жизни:** косметика, украшения, ...водопроводы, канализация, ирригационные системы, обожженный кирпич, ковры, текеметы, сапоги, каблуки, курганы-захоронения, первые и лучшие ковроткачи, караванные поезда, бани, колыбель, деревянные дома, металлургия стали, чугуна и золота... **Вклад в науку и искусство:** шумерская и орхоненисейская письменность, шумерские цифры-кратные 6, 60, 3600, календарный цикл — 12 лет (это две шестерки), книги, астрономия, алгебра...» [80] и т. д., и т. д.

Думается, что автор здесь все же поспешил. Этот список можно было пополнить буквально всеми достижениями человеческой Ойкумены, если, конечно, исходить при этом из «революционного» открытия А. Байбатши, что территория Казахстана — одна из праматерей человечества, а «народы, населяющие все континенты и страны мира, являются потомками гоминидов...», в том числе и «казахантропов», кои «пустились в разное время на путь миграции... переселившись на территории разных регионов и континентов».

Безусловно, вклад, причем действительно крупный, был. Но вклад — именно в сфере кочевничества и сфере скотоводства, но не в науке, технике, образовании, медицине, индустрии, информации и тому подобных сферах культуры. Только в советское время у нас стал формироваться профессиональный подход к делу в этих сферах.

Если же мы хотим выяснить некие уникальные неповторимые черты казахской номадной культуры, то их надо искать только в первых двух сферах. Но сначала четко определимся в трех аспек-

тах проблемы: что такое быть кочевником, что такое быть скотоводом, что такое быть казахом? Это значит: во-первых, иметь квалификацию номада и, во-вторых, иметь квалификацию скотовода. Кто такой скотовод? Это человек, который знает, как выращивать, выкармливать, лечить и пасти свой скот. Тут, несомненно, присутствовало высочайшее искусство, была высочайшая культура. Как кормить, как поить, где выпасать; определить, где и когда будут осадки, какой будет травостой, как найти воду под землей и т. д. Кто такой номад? Это уникальная ориентация в пространстве: погода, климат, пути кочевков, знание особенностей почвы, мест водопоев и т. д. И, наконец, следует ответить на третий вопрос, кто такой казах? Мы должны четко понимать одну важную специфику, а именно то, что в Центральной Азии и Казахстане, как уже писалось выше, существовала двухполюсная хозяйственно-культурная система. На одном полюсе находились номады, или кочевники; на другом — оседло-земледельческое население. Последнее разделялось между собой по языковому признаку: ираноязычные — таты, тазики, таджики; тюркоязычные — это сарты. Групповая принадлежность человека определялась не его происхождением, а только образом жизни и типом хозяйства. Если тот или иной индивидуум родился хоть за тридевять земель, но кочует среди казахов, он — кочевник, он — казах. Если же его родители казахи, но он живет в городе Испиджабе, он — сарт. Он — не казах. Казахом был только кочевник-номад. В Казахстане в дореволюционный период доминировала именно хозяйственно-культурная идентификация общества.

В советское время она сменилась. Можно условно сказать, что казахский кочевой этнос, родившийся в XVI в., умер в 30-х гг. XX века. На этом этапе его история завершилась. На месте бывшего кочевого этноса родилась казахская этническая общность, когда казахом стал считаться человек не по типу хозяйства, образу жизни, а по происхождению. Современные казахи — казахи по происхождению, но с точки зрения бывших «традиционных» казахов мы представлялись бы им как просто сарты.

Исходя из хозяйственно-культурной идентичности предков нынешних казахов именно как номадов и скотоводов, можно утверждать, что в этих двух сферах они обладали наивысшими практическими знаниями, которые накапливались на протяжении

тысячелетий. И не просто накапливались, а оттачивались, совершенствовались и передавались по наследству. Здесь традиционные казахи были непревзойденными мастерами.

Что же касается их вклада в другие культурно-деятельностные сферы, то о каких-то якобы беспрецедентных достижениях до XX в. нельзя говорить, когда мы рассматриваем номадов. В определенном смысле у них, естественно, развивались те или иные традиции и тенденции в образовании, искусстве и культуре, но все это не было специально выделено в особый род занятий, т. е. не носило профессионального характера. Ковроткачество, ювелирное дело и т. п. были своего рода «хобби» номадов, но не являлись профессиональным делом в прямом смысле этого слова. Если в условиях городской цивилизации существует разделение труда, то в условиях номадного типа хозяйства такого явления никогда не существовало. В силу коллективного характера пастбищно-кочевого скотоводческого производства и специфики хозяйственной кооперации все кочевники вместе и каждый из них в отдельности были озабочены прежде всего тем, как обеспечить свой скот кормами и водой и как самим получить средства к существованию. Все внешнехозяйственные дела у них были одним из многих способов утилизации ресурсов среды обитания, но при этом носили дополнительный характер. Они никогда не были приоритетными, дифференцированными, независимыми от основной и трудоемкой жизнедеятельности скотовода и номада. Характер развития этой культуры определялся не самими культурными тенденциями, а образом жизни номада, кочевым типом хозяйства. Иначе говоря, если у номада оставалось полчаса времени заняться каким-нибудь ремеслом, промыслами или еще чем-либо в этом роде, он ими занимался. Но занимался только тогда, когда оставалось свободное время. В подавляющем же большинстве случаев свободного времени у него не оставалось. Поэтому культура Степи существовала только как производное от номадного образа жизни явление. Она никогда не была самостоятельным и в известном смысле уникальным явлением. И не стоит ее гипертрофировать. Если возникает желание сказать о каких-то особых достижениях бывших номадов в какой-нибудь другой (нескотоводческой) сфере, писать или говорить об этом можно и, конечно, нужно. Но в таком случае следует реально сравнить их с достижениями, сделанными другими

странами, и после этого сделать адекватные выводы. Сейчас же рождается масса мифов. Происходит гипостазирование того, что было маленьким, но теперь кажется объемным и огромным, чуть ли не приоритетным. Это детская болезнь, болезнь роста, болезнь нашего комплекса неполноценности, болезнь заимствованных чужих идеалов, штампов и стереотипов. Просто мы должны переболеть этой болезнью, преодолеть комплекс собственной неполноценности, комплекс надуманной зависти, комплекс чужих стереотипов. Мы должны вернуться к своим истокам, которых не должны ложно стыдиться, а именно к этому нас и призывают мифотворцы.

Для них «цивилизация» — это обязательно города, государства, армии, «пирамиды Хеопса», алгебра, оседло-земледельческие оазисы и т. д. А задумывались ли они, благодаря чему и кому сегодня на политической карте мира и в его полихромной этнической мозаике существует и наш Казахстан, казахи? Если, как пишут они, «казахская цивилизация» — это «земледельческие оазисы» и территория, «которая заполнена городами» (Е. Омаров), то сегодняшняя наша территория была бы, как минимум, на 80% меньше. Ведь именно благодаря тому, что наши предки-кочевники сумели выработать уникальный номадный способ производства, им удалось социально адаптировать и хозяйственно утилизировать сложнейшее в природно-климатическом отношении обширное аридное пространство, т. е., собственно, большую часть Казахстана. Кочевники зародили здесь жизнь и дали жизнь всем своим потомкам, живущим на этой земле.

Цивилизация — это не только и не столько города и государства. Учитывая, что судьба человечества зависит от умения находить разумный баланс интересов в информационной системе «общество-природа», можно утверждать, что только те человеческие коллективы могут претендовать на действительно «цивилизационный статус», которые гармонично сосуществуют с природной средой. В противном случае она уничтожит их вместе с их городами и гегемонами-государствами. Казахи-кочевники и их предки смогли выжить и создать свою не менее значимую, чем другие цивилизации, номадную культуру, потому что сумели не только адаптировать аридные ландшафты, но и гармонизовать свою историю с их данностью. И надо только гордиться своими предками, которые

дали миру величайшие цивилизационные образцы хозяйственно-культурного освоения природно-экстремальных ареалов человеческой Ойкумены, чем способствовали их вовлечению в динамичный ход развития всемирно-исторической эволюции. Умерли, канули в Лету города прошлого, остались лишь их артефакты. Но Степь, как и тысячи лет назад продолжает жить, ибо наши предки сохранили ее для нас, завещая передать ее жизнь следующим поколениям. Отказ же от этого исторического наследия (пускай и завуалированный под лозунги «ультра-патриотизма» с его претензиями на более «великую историю» и «вселенские исторические масштабы») и есть в действительности «манкуртизм», в котором историки-мифотворцы так любят обвинять своих оппонентов. Переживающие комплекс неполноценности, они стремятся «перегенетировать» нашу коллективную историческую память, вытравить из нее «номадные ассоциации» и «вживить» иную, «великую» историческую идентичность, где должны мощно доминировать государства-империи и города-легенды, проекции на великие деяния, достойные восхищения всего человечества. Вот как понимает, например, «казахскую цивилизацию» все тот же Е. Омаров, который, кстати, без ложной скромности, ангажирует себя «отцом-основателем» этого «научного направления»: «...Предки казахов жили на обширной территории: от западных стен Китая до Карпат и от тундры — до Ирана, которая заполнена городами... Значит, наша история и территория древняя, знаменитая и большая, **и вовсе не кочевники мы!** (выделено нами. — Н. М.). Или, точнее, не в чистом виде кочевники, а скотоводы, — с постоянными стойбищами и развитым земледелием. Скорее всего, в зимнее время наши предки жили в городах (а тысячные стада скота куда девали на этот период и где выпасали, на городских огородах как подсобную скотину, что ли? Вот оно, — полное незнание специфики организации пастбищно-кочевого хозяйства! — Н. М.), поселках, аулах в капитальных домах, а летом пасли скот в своем родовом жайляу (т. е. скотоводство было для них летнее хобби, так, для души. — Н. М.), и ни в коем случае не «тащились» за скотом в поиске новых пастбищ» [81]. Примерно также иллюзорно характеризуют социально-культурную природу традиционного общества казахов псевдоноваторы от истории А. Кузембайулы и Е. Абиля, говоря о том, что «Казахстан в средние века был одним из регионов с

развитой городской цивилизацией, высокой культурой городской жизни, развивающейся под влиянием Согда и Мавераннахра, с одной стороны, и культуры кочевников — с другой» [82].

Итак, все то же стыдливое отрицание номадной идентификации, стремление во что бы ни стало «приобщить предков» к оседло-земледельческой культуре. Можно представить, о чем заговорили бы все эти отрицатели «номадной доминанты», если вдруг судьба заставила бы их заниматься «развитым земледелием» где-нибудь в Прибалхашье, Мангистау или в каких-нибудь других районах обширного аридного пространства Казахстана? Мы искренне не желали бы им этого, ибо у них, кроме разве что ковыля и типчака, ничего бы не выросло. Как известно, Сталин пытался создать «развитое земледелие» в Центральном Казахстане, где находился печально известный Карлаг. С этой целью сюда были посажены отбывать срок многие известные ученые страны в области агронауки. Но ни их знания, ни подневольный труд тысяч заключенных не смогли победить законов природы, ибо аридная Степь поддавалась только адекватному ей пастбищно-кочевому скотоводческому способу производства. И его технологиями идеально владели наши предки. Уже только в этом они велики, а сегодня их аруахи, вероятно, негодуют по поводу того, как некоторые усиленно навязывают им образ «земледельцев», «горожан» и «государственников», т. е. все те статусы, которые они считали ниже своего достоинства и гордой самоидентификации — кочевник.

За годы Советской власти из казахов была вытравлена историческая память о прошлом. Казахскому народу все время внушали, что номадизм — это исторически и цивилизационно непрестижно, что наше прошлое прозаично и безлико, и казахи в это поверили. Сейчас сами казахи не понимают и не хотят ценить свою собственную историю и уникальную культуру. Они все время хотят «вписаться» в чужую славу, чужую историю, чужую культуру. В наших школьных учебниках истории и мифотворениях пишут, что у кочевников были «великие» города. Да, действительно, города на территории нашей страны существовали, но в них никогда не жили казахи. В этом случае всем рекомендую открыть Первую всеобщую перепись населения Российской империи 1897 г. и посмотреть, сколько было тогда городов в Казахстане, какова была численность городского населения и сколько процентов в нем составляли казахи. Мизерный процент!

Тем не менее мифологизаторы истории подают все таким образом, что будто именно оседло-городская традиция формировала важнейшие тенденции истории Казахстана, а кочевнические социально-экономические и общественно-культурные комплексы находились чуть ли не на задворках. Однако все было с точностью до наоборот: историческая динамика территории определялась как раз таки факторами нomaдизма, более того, последние во многом определяли функциональную структуру периферийных по отношению к кочевническому пространству земледельческо-городских ареалов.

Многие известные исследователи, с которыми солидарны и мы, считают, что именно перманентные инвазии кочевников в геополитически сопредельные миры сообщали различного рода импульсы, обуславливавшие определенные исторические коррекции в социально-политическую организацию соседей. Во всяком случае, многие историки, если, конечно, анализировать их труды без уже *a priori* заданных схем, свидетельствуют о достаточно заметном присутствии в устройстве евразийских потестарных образований политико-административных традиций нomaдов, их опыта структурной организации территории и т. д.

В марте 2005 г. в университете «Кайнар» была проведена конференция, где с докладом «Из истории казахской государственности и этимологии этнонима «қазақ» выступил ректор этого университета уже упоминавшийся кандидат физико-математических наук Е. С. Омаров. Мы невольно очень часто цитируем этого автора, ибо он, в смысле обилия публикаций, наиболее плодотворный из всех пишущих в жанре так называемой «альтернативной истории». Свой доклад он завершил следующим выводом: «Итак, к числу государств, созданных предками казахов, можно отнести следующие, которые располагаются в порядке создания (слово-то какое подобрано — «создание». — Н. М.): Государство Шумеров (VIII—I тысячелетие до н. э.); Туран (III—II тыс. до н. э.); Государство массагетов и других сакских (в том числе кассаки) племен и союзов (VII—IV вв. до н. э.); Древнехорезмийское царство (конец III—I тыс. до н. э.); Скифское царство (раз их правителей мы обозначаем термином «царь», то значит «царство» — это тоже из новаций Е. Омарова. — Н. М.); Парфянская империя (245 г. до н. э. — 226 г. н. э.); Государство Великих Кушан (130 г. до н. э. — III в. н. э.); Государство Усуней и

Кангюй (III в. до н. э. — III в. н. э.); Великая империя Хуннов (III в. до н. э. — II в. н. э.); Государство сарматов — ала-нов (IV в. до н. э. — III в. н. э.); Государство Афригидов в Хорезме (IV в. н. э. — VIII в. н. э.); Великая Гуннская империя (IV в. — сер. V в. н. э.); Империя Белых гунн (Эфталитов, IV–VI в.); Казарский каганат (IV–XIII в., здесь особо следует отметить, что название народа казахов происходит от них); Аварский каганат (V–VII вв.); Тюркские каганаты и Государство Караханидов, Карлуки, Кимаки, которые постепенно преобразовались в Государство Дешт-и-Кипчаков, Найманов, Кереев, Аргу и др... Народы Казахстана в древности имели общую антропологическую основу, представленную протоевропеоидной расой, без какой-либо (везде сохраняется орфография авторского текста. — Н. М.) монголоидных элементов» [83]. Далее Е. Омаров снисходительно резюмирует, опять таки ни больше, не меньше как от имени всех казахов, возмнив, по-видимому, что Он — это и есть народ, ибо только Он является выразителем его представлений о своей истории: «Мы казахи, не претендуем на историческую гегемонию и считаем себя одним из составляющих элементов общетюркской древнесакской государственности и цивилизации» [84].

Ну что здесь можно сказать, разве что открыть рот от удивления и широко развести руками? Вряд ли есть сколько-нибудь рациональный смысл дискутировать по поводу этого «впечатляющего» перечня, ибо подобная дискуссия будет похожа на полемику, например, о синергетических системах между слесарем-сантехником и компьютерным программистом или гипотетическую беседу о природе золота между специалистом-геохимиком и «философом-алхимиком». Ведь в данном случае спор будет разворачиваться в разных информационных плоскостях, на разных уровнях знания — научного и донаучного, наконец, просто в разнонаправленных векторах историко-профессиональной квалификации.

И все же не можем умолчать и не сказать хотя бы то, что большинство названных здесь «государств» — плод воспаленных «ультра-патриотических» фантазий Е. Омарова. Об этом ему могли бы прямо сказать даже не ученые-медиевисты и востоковеды, а уже студенты первого курса исторических факультетов, сдавшие экзамен по древней и средневековой всемирной истории, в отличие, кстати, от некоторых наших академиков-историков и

профессоров, молчаливо внемлющих вымыслам Е. Омарова на организуемых им конференциях, на которых «казахская цивилизация», благодаря усилиям мифотворцев, каждый раз «приобретает» все новые и новые территории и достижения человечества.

Отметим также, что, как заявлено в резюме доклада, приведенного выше, все названные «государства» — исторический продукт «общетюркского наследия». А как же быть с историей одного из древнейших этносов Центральной Азии — таджиками, которые вовсе не тюрки? Ведь многие обозначенные Е. Омаровым территории — это неотъемлемая часть их, а не «общетюркского» культурного наследия?

Да и его оговорка, что «мы, казахи, не претендуем на историческую гегемонию» — не более как «от лукавого». Везде и всюду, т. е. в своих публикациях Е. Омаров в том или ином контексте упоительно артикулирует, что, дескать, «знай наших, за нами стоят великие державы прошлого и мы их наследники», это ли не «гегемонистские» историко-мифологические «экзерсисы»?

Такие же мистифицированные интерпретации социально-потешной организации казахов-кочевников далекого и средневекового прошлого составляют кредо учебного пособия по истории Казахстана А. Кузембайулы и Е. Абиля, которые идентифицируют все разновременные объединения тюрко-монгольских номадов на территории Евразии до эпохи нового времени именно как «древнеказахскую государственность» и при этом непременно характеризуют каждое из них — «Кыпчакскую конфедерацию», Улус Джучи («Улуг Улус»), Ак-Орду, ханство Абулхайра, а вслед за ними и Казахское ханство периода XVI—XVIII вв. — не иначе как «сильное централизованное государство» и «древнеказахскую государственность».

В этом месте кстати было бы спросить у Е. Омарова, Ж. Артыкбаева, А. Кузембайулы, Е. Абиля и им подобных «первооткрывателей» подлинных достижений казахской цивилизации, почему их работы, «переворачивающие» все прежние представления об истории, публикуются только в Казахстане, но никогда — за его пределами? Допустим, где-нибудь в востоковедных изданиях Европы или США? Почему никто из зарубежных ученых, занимающихся данной проблематикой, их не цитирует? Ведь если их «открытия» действительно научно значимы и пионерны, то международное научное сообщество обязательно заметило бы их.

А ответ здесь очень прост. Тогда как **подлинное научное знание всегда общепризнаваемо независимо от времени и пространства**, границ государств и национальных культур, **миф способен как-то мимикрировать под якобы научное знание только на «своей» территории. За ее же пределами он только «миф» и ничто иное.** Там в ходу «свои» мифы. Знают ли наши доморощенные мифотворцы, что они вовсе не «первооткрыватели», ибо точно такие же «оригинальные концепции», но уже применительно к «своим» этноцентристским амбициям масштабно разворачивают мифотворцы «иногруппового» лагеря. Так, например, в Ашхабаде «создание» всех тюркских государств, в том числе и поименованных в «скрижалях казахской цивилизации» Е. Омарова и других рассмотренных выше авторов, приписывается эксклюзивно туркменскому этносу, который имел место быть «5 тысяч лет назад» («список» регионов здесь, как и у Е. Омарова, внушительен: Средняя Азия, Восточный Туркестан, Иран, Индия, Ближний Восток, Закавказье и т. д.). В книге таджикского академика Н. Негматова «Таджикский феномен: теория и история» утверждается, что этот «феномен» в древности и средневековье распространялся на всю территорию, охватывающую Гималаи, Тибет, Тянь-Шань, Памиро-Алтай, Иранское нагорье, районы Сырдарьи и Амударьи и т. д. Если у «наших» мифотворцев хунну — это «протоказахи», то К. Масими настаивает на том, что «племена «хунну» ...являются предками уйгур», что «они в отличие от древних китайцев имели свой антропологический тип, язык, экономику, религию, памятники культуры, оригинальную письменность, жизненный уклад, географию расселения (если по К. Масими, то «бедные» китайцы были, оказывается, всего этого лишены и их иероглифы — это вовсе не «оригинальная» письменность. — Н. М.). У того же К. Масими читаем, что Уйгурское государство ведет отсчет с эпохи мезолита, ибо возникло 12 тысяч лет назад; впечатляет и его «Схема перехода уйгурских племен в Северную Америку». В Кыргызстане на шоссейных трассах ярко пестреют билборды — «2300 лет Кыргызской государственности». «Выдающаяся сакская царица Томирис» вовсе не из пантеона «казахской цивилизации», поскольку она являлась, как пишет академик Н. Негматов (у которого своя озабоченность — пропагандой «арийской цивилизации»), была «уроженкой Худжандского

региона», т. е. Таджикистана. Он же сообщает, что Обь, Ангара, Енисей и озеро Байкал — это все таджикские названия. Аргумент тот же, что и у «наших» мифотворцев — созвучие со словами таджикского языка. А вдруг кто-то обнаружит здесь искомые созвучия с языками суахили или басков, что тогда? Страшно подумать, что будет с Сибирью! «Русский элемент» обнаруживает в терминах, именах и топонимах — от древних этрусков до Батыя (не правда ли замечательно: русские воевали с русскими!) — собрат Е. Омарова по специальности — российский академик-математик М. Фоменко [85].

Интересно, что заявят на все эти «открытия» (а в действительности их гораздо больше) казахстанские мифотворцы? Реакцию их нетрудно предвидеть. «Все это мифы!» — негодуяще скажут они. Но точно также ответят на их «первооткрытия» мифотворцы «великой истории» иных республик. И только подлинное научное знание «посмеется» над теми и другими. Но все же им можно посоветовать собраться всем вместе на «международный Форум» по истории национальных государств. Вот будет дискуссия, похлеще, чем иногда в японском или российском парламентах!

Ну, а если серьезно, то откуда же идет столь неуместное стремление экстраполировать на прошлое номадное социальное пространство атрибутику государственности, простирая ее данность даже на эпоху самых ранних племенных союзов? Как уже сказано в первом разделе этой книги, здесь не может не сказываться советский опыт «обучения» тоталитарному мышлению, когда именно государство, но вовсе не личность центрировалась в качестве всепоглощающего *sakuna*, когда только тот этнос воспринимался сколько-нибудь весомым в историческом процессе, за которым стояла мощь государства, когда статус советских этнических групп явно или имплицитно маркировался ранжированностью их политико-административной субординации. Отсюда стоит ли удивляться одержимости иных публицистов в поисках «подснежников в песке», т. е. в данном случае классических структурных образований, там, где их в силу объективных исторических условий быть не могло.

Оседло-земледельческий комплекс жизненно нуждался в государстве как организующем «менеджере» (если по современным терминам). Именно государству делегировались функции по организации и регламентации общественных работ, например, про-

кладке ирригационных сетей на пространстве большем, чем одна или несколько земледельческих общин и локальных территорий. Оседло-земледельческое население нуждалось в гораздо большем уровне защиты от внешних угроз, ведь оно не способно, подобно кочевникам, мобильно перемещаться в случае таковой — оно лишено возможности «забрать» с собой пашню и оросительный канал, громоздкие орудия труда и т. д. А потому его надежды только на мощь государства. Земледельцы выступают надежной и стабильно фиксированной налоговой базой государства, а налоги в любых их формах и исторических модификациях — одно из императивных условий функционирования государства. Изъятие прибавочного продукта у кочевников же всегда проблематично. В случае неприятия навязываемых им условий налоговых отношений кочевники просто переместятся туда, где эти налоги отсутствуют или их организация более благоприятная, т. е. откочуют в те территории, где нет жесткого контроля и притязаний государства. В этом отношении кочевники всегда и везде были антагонистами, «врагами» всякой государственности, а тем более сверхдопустимой регламентации и деспотии, исходящих от государства. Вспомним, что русские казаки — это крестьяне, бежавшие от государства в поисках «вольницы» за Дон, в Запорожье, в Даурию и другие регионы, малодоступные тирании государства. Между тем многие публицисты-«государственники» забывают (в этом смысле здесь они опять-таки выступают «манкуртами»), что первыми «казаками» были будущие казахи родов Джаныбека и Гирея, уход которых в пределы Моголистана был, в числе прочего, вызван и нежеланием пребывать под деспотией Абулхайра. Другой вопрос, как дальше развивались события, но изначальный позыв массовых откочетов был связан именно со свободолюбивым духом детей Степи.

Мы уже не говорим здесь о таком фундаментальном факторе, как неадаптивность номадной структуры отношений собственности к организации общества на классических началах государственности. Эту проблему до сих пор обсуждают историки, в том числе исследователи номадной цивилизации, научный авторитет которых признан мировым сообществом ученых. «К сожалению», они, наверное, не знают, что она уже давно решена на «2-м Форуме казахской цивилизации», проведенном в университете «Кайнар».

Но все эти, а также множество других моментов, которые в сумме и есть цивилизационная особенность номадизма, несколько не смущают «альтернативных историков». Отсюда выходит, что их бравирование «борьбой с советской тоталитарной историографией» в действительности есть плоть от плоти именно советско-государственной тоталитарной традиции. Только если раньше они верноподданнически «курили фимиам» мощи социалистического государства, то теперь тешут себя и массовое сознание «бегством в прошлое», где им видятся не менее грандиозные государства, перед которыми содрогались сопредельные пространства. При этом примитивизированное, «садо-мазохистское» историческое мышление не может лишиться удовольствия, чтобы не взять, хотя бы в своих мифотворческих публикациях, исторический реванш — чье государство было сильнее и древнее, у кого оно было более величавое в смысле разрушительной по отношению к соседям мощи.

Империя Чингисхана с ее завоевательными инвазиями навеки вошла в историю, но вряд ли это есть гарантия того, что современная братская нам Монголия в ближайшее время не устанет от бесконечной и самоуспоительной апелляции исключительно к этой эпохе и к этому герою, и не будет стремиться стать новым азиатским Сингапуром или Малайзией (хотя мы искренне желаем этого нашим соседям). Как известно, последние в своей прошлой истории не играли роли вселенских потрясателей. Зато сегодня эти молодые нации столь динамично устремлены в будущее, что ими восхищается весь цивилизованный мир.

Вообще, надо сказать, что у кочевников были не самые развитые институты власти. Различные военно-потестарные образования номадов представляли собой дисперсные сообщества, так как средняя плотность населения в ареалах их жизнедеятельности, как правило, не превышала одного-двух человек на квадратный километр. При этом уровень интеграции кочевников определялся главным образом принципом экономической целесообразности и наличием необходимых природных ресурсов среды обитания. Система производства непосредственно не зависела от институтов власти номадного общества. Кочевки, военные передвижения и миграции номадов подчинялись сезонным ритмам, природно-климатическим условиям и т. п. Когда Российское государство в XIX в. попыталось регламентировать процесс сезонных миграций

казахов, то это не всегда было эффективно. Так, в момент проведения переписи 1897 г. в среднем до 30% кочевников-казахов находилось за пределами территориально-административных единиц, к которым они были приписаны. Следовательно, естественно-природные границы пастбищ кочевых групп казахов не всегда совпадали с существовавшими в то время в Казахстане территориально-административными границами в традиционных местах их расселения.

В этой связи следует подчеркнуть отсутствие у всех кочевников сильно развитых форм власти и ее институциональной формы — государства (в классическом понимании данного термина). Координация общественных функций, лежащая в основе процессов централизации с последующей бюрократизацией общественной и политической жизни социума не могла эволюционировать у номадов в сколько-нибудь развитые формы государственности, прежде всего в силу дисперсной организации системы материального производства, «деспотии пространства», малой плотности населения, недостаточной его концентрации, отсутствия городов и оседлых поселений внутри всего номадного ареала расселения, неразвитости системы и традиций разделения труда. Ранние формы государственности могли получить развитие лишь в случае концентрации номадов вблизи городских центров, например, в частности у казахов Присырдарьинского района; либо при завоевании ими оседло-земледельческих ареалов (как, например, в Монгольской империи). Но в собственно кочевых ареалах необходимых условий для возникновения и развития институтов государства не существовало.

Вследствие вышеуказанных факторов внутри казахского кочевого общества не существовало устойчивой тенденции к политической централизации. Поэтому ханов всегда в истории казахского социума было много, и каждый из них опирался на свою родоплеменную группу. Так, например, в XVIII в. опорой власти хана Абулхаира в Младшем жузе являлось поколение алимулы. Аргыны признавали своим правителем Аблай-хана, тогда как кыпчаки всегда были его оппонентами. Для найманов ханом был Барак, в то время как другие роды казахов считали его только султаном.

При этом хан никогда не имел в своих руках реальной власти: ни исполнительной, ни законодательной. Все ныне известные

письменные материалы о жизни и деятельности казахских ханов убедительно доказывают тот исторический факт, что в относительно мирное время хан всегда был только своего рода модератором политического процесса, координатором дискуссий, нейтральным арбитром в спорах, проводником идей консенсуса, а в период военных действий казахов — еще и военным вождем. Хань жестко конкурировали между собой, каждый из них старался привлечь к себе и «подтянуть» под себя как можно больше родоплеменных групп. А в качестве «ассистентов» у них были султаны, помогавшие им.

Социально-политические образования казахов-кочевников во все времена не были единым ханством или так называемым «централизованным государством»; у них никогда не существовало подобия абсолютной монархии, а ханская власть никогда не передавалась по наследству. Объединить все жузы в единое государство было невозможно, слишком уж дисперсным являлось кочевое общество казахов. Внутри Степи не было ни городов, ни каких-либо других стационарных пунктов размещения исполнительной власти. Кочевой образ жизни подразумевал минимальный уровень политической централизации с преобладанием центробежных тенденций.

Необходимо также иметь в виду, что между государством и прочими институтами власти, которые возникают во всех социальных организмах человеческого сообщества (локальных общинах, родоплеменных группах, социумах и т. д.), существует принципиальная разница, чего не усматривают многие наши историки и, уж тем более, дилетанты. Власть имеет объектом своего влияния индивидов и социальные группы индивидов. Природа государства совершенно иная. Для него основным объектом присвоения всегда является территория и только потом живущие на этой территории сообщества людей. Поэтому государство создает границы (укрепленные линии, форпосты, крепости и т. д.), территориально-административную систему, аппарат управления, аппарат принуждения и т. п. У кочевников же никогда не было четко фиксированных границ, территориально-административной системы и чиновников, ибо у них не существовало территориального подхода к институтам власти. У них преобладала «траво-пастбищная» трактовка территории. Кочевники никогда не признавали террито-

риально-административных границ, поскольку они препятствовали системе рационального выпаса скота, особенно при периодических неблагоприятных изменениях в природной среде обитания (засуха, джут) или стихийных катаклизмах в те или иные сезоны кочевого цикла.

Притязания на государственную регламентацию общественных отношений были привнесены в среду казахов Российской империей. На протяжении двухсот лет она пыталась взять кочевников под свой административный контроль. Российские органы власти ограничивали им территорию кочевания, приписывали кочевые группы казахов к округам, дистанциям, волостям и уездам; заставляли их платить налоги, но не отнимали скот и не переводили на оседлость. Когда Россия впервые попыталась установить административно-территориальную систему в Казахстане, казахи поднимали восстания против огосударствления их общественной и политической жизни. В этой связи стереотипное представление современных историков о степных лидерах того времени, выступавших против административно-политических мероприятий царского правительства, как о борцах за создание самостоятельного казахского государства, во многом не соответствует реальной действительности. На самом деле они боролись прежде всего против установления в степи административно-территориальной системы, налоговой политики и других институтов государства. Поэтому, несмотря на настойчивые попытки царского правительства добиться установления эффективного административного контроля над казахами власть государства над ними всегда была эфемерной.

Крупномасштабный конфликт номадов с государством наступил при советской власти, которая стала настаивать на тотальном оседании казахов. Для чего сталинскому тоталитарному режиму нужна была оседлость? Да потому, что кочевник не признает государственности, не платит налоги, система и ареал его кочевания определяются экономическими факторами — наличием кормовых и водных ресурсов, а не территориально-административной системой. В итоге ликвидация частной собственности на скот и насильственный перевод казахов на оседлость привели к массовой гибели людей в начале 30-х гг. XX в. Таким трагическим финалом обернулся для бывших кочевых казахов реальный опыт внедрения структур «централизованного государства» в их номадном ареале.

Отсюда можно посоветовать нашим доморожденным квазиисторикам-мифотворцам, с упоением рисуя иллюзорные картины всемогущего и монолитного Казахского ханства с развитыми институтами «централизованной государственности», поглубже познакомиться с трагическим социально-демографическим контекстом политической истории Казахстана рубежа 1920–1930-х гг. и более основательно поразмыслить над этой трагедией нашего относительно недавнего прошлого.

Безусловно, выдающиеся полководцы, правители, политики и ученые прошлых эпох, как и их деяния, всегда и всюду служили значимым символом коллективной памяти, без которой невозможна консолидация того или иного общества. Также и в нашей истории память о них должна освящать наше движение вперед, но отнюдь не в то прошлое, которое конструируется мифотворцами от истории. Неужели они серьезно думают, что если они не «докажут казахской идентичности» Чингисхана или Аттилы, государственности у саков и усуней или найманов и кипчаков, то современный Казахстан затеряется в мировом сообществе наций? Думается, что напротив, именно такие мифологизаторские потуги будут дискредитировать нашу страну в международном научном сообществе, подрывать ее авторитет как государства с развитым научным знанием и потенциалом. Но все это мало волнует наших «патриотов». Они продолжают демонстрировать свою кипучую энергию по созданию квазинаучных опусов на тему «казахскости» известных деятелей прошлого, чем отучают ценить своих собственных героев. У них как, например, у автора-составителя и главного редактора двух первых томов четырехтомной «Иллюстрированной истории Казахстана» (Алматы, 2004–2005), Аттила, Заратустра, Чингисхан, Аспарух, Бейбарс, Аль-Фараби и многие другие — это «неотъемлемая часть казахской цивилизации».

Между тем, как уже отмечалось выше, эти мифы могут как-то восприниматься определенной частью массового сознания только в Казахстане, за его же пределами по поводу всех этих личностей создаются «свои» мифы. Но это уже их, а не наша проблема. Мы же можем здесь только сказать, что согласно историческим фактам, например, Аттила никогда в Азии не был. Он жил на границе Восточной и Западной Европы, где-то в Центральной Европе. Гунны никакого отношения к нашему региону вообще не

имеют. У нас с ними нет абсолютно никакой связи, разве что в случае игнорирования, как это и делают мифотворцы, разрыва во времени и пространстве.

Рассмотрение «гуннской проблемы» в современных квазинаучных журнальных и учебных изданиях подвержено расхожим мифологизированным стереотипам, согласно которым некогда существовала гигантская империя гуннов. Эта империя, помещаемая на территории едва ли не всей Евразии, была якобы образована в результате трансконтинентальных завоеваний центральноазиатских кочевников, а ее история охватывала несколько столетий. На самом деле «история гуннов» вобрала в себя историю десятков и сотен племен и была мистифицирована и гипостазирована западноевропейской традицией на протяжении всего средневековья и нового времени, точно так же как русская историографическая традиция на протяжении многих столетий мистифицировала проблему «монголо-татарского ига». В том виде, в каком обычно представлена история гуннов в учебниках по истории, а тем более современных сочинениях некоторых абсолютно некомпетентных казахстанских, мы бы сказали, псевдоисториков, она никогда не существовала, и таких гуннов, завоевавших всю Евразию, никогда в природе не было. В образе гуннов персонифицировались все кочевники, все «варвары», проживавшие на периферии европейской цивилизации.

То же самое можно сказать об Аспарухе. Чингисхан, как уже давно доказано в науке, был монголом по языку и происхождению, родился и сформировался на территории Монголии, а не Казахстана. Аль-Фараби родился именно здесь, но, надо признать, что как личность и как ученый он состоялся за пределами нашей территории. Это человек арабской культуры. Однако его пытаются «национализировать», помимо нас, в истории Кыргызстана и Узбекистана. Для этого надо посмотреть хотя бы их учебники. Все хотят непременно «приватизировать» этого общечеловеческого гения, «задав» ему «нужную этничность». Иных историков и патриотов не устраивает даже такая компромиссная его идентификация, как «общетюркский культурный герой». Иные наши «патриоты» возмущаются, как это, дескать, кыргызы посмели присвоить имя «нашего» Аль-Фараби одному из своих университетов, с какой это стати узбеки смеют изучать его наследие на уроках и лекциях по «своей» истории?

Гений XX века Альберт Эйнштейн — еврей по своей этничности, родился в Германии, но жил и в Швейцарии, и в США. И никто не пытается «растакать» память о нем по «национальным квартирам». Это — феномен общечеловеческой культуры. У нас же на первый план всегда выходит «этничность», а потом уже все остальное. Если бы все поступали сообразуясь со столь примитивными «патриотическими подходами», то большая часть культурных героев, скажем США, покинула бы их учебники истории и энциклопедии, ибо многие из них «родом» вовсе не оттуда.

Немало мифов и мифологических стереотипов встречается сегодня в учебниках и культуроведческой литературе при освещении вопроса об особенностях религии и народной культуры у традиционных казахов. Одни из современных псевдоинтеллектуалов пытаются отождествить их с классическим исламом, другие — с тенгрианством и исламом и все это совместить. Вот, например, что пишет по этому поводу поэт и публицист О. Жанайдаров: «Хотя казахи являются мусульманами-суннитами, их вера — это нечто слагаемое из их традиционной религии — ислама и исторической религии древних тюрков — тенгрианства» [86].

Для того чтобы разобраться с этим вопросом, прежде всего напомним: что такое ислам? Ислам — это имманентное явление арабской культуры. Поэтому за пределами арабского мира у ислама были в прошлом, можно сказать, ограниченные позиции. Если мы возьмем тюркские народы, то никто из них не являлся столь ревностным приверженцем ислама, как сами арабы. У турок, казахов, туркмен, азербайджанцев и всех других тюрков достаточно специфическое отношение к исламу. Потому что ислам как религия, а потом уже как культура, был создан в южноаравийских городах. И в этом смысле ислам — это городская культура.

Номады были хорошими ретрансляторами этой культуры, но сами номады никогда не были мусульманами, если разделять сугубо религиозный и социокультурный смыслы этого понятия. Достаточно вспомнить слова Ч. Ч. Валиханова о том, что нежелательно присутствие муллы в юрте, ибо это может навлечь несчастье и т. д. Мулла в юрте означал ожидание неприятностей, это было ознаменование чего-то трагического, страшного. И связано было это с нашим языческим прошлым — верой в духов предков, тенгрианством. По крайней мере, в своей прошлой истории казахи

так и не стали ортодоксальными, т. е. «хорошими мусульманами». И сейчас мы остаемся в значительной степени шаманистами. Обратите внимание, как некоторые наши псевдокультурологи говорят: мы — тенгрианцы. Но тогда нужно признать, что декларирование этого тезиса, по существу, означает фактический отказ от ислама. Они же, напротив, хотят и то и другое синтезировать. Уже в одной этой попытке проявляется шаманизм, т. е. язычество мышления наших псевдокультурологов, псевдофилософов, псевдоэтнологов, псевдоисториков и прочих «новаторов» от науки. Здесь много сложных и противоречивых моментов, и их надо исследовать, но без налета мифотворчества.

Точно также обстоит дело с остальными религиями. Каждая из них имеет свою содержательную специфику и свою историю происхождения. Каждая из них возникала в конкретном регионе, в конкретном культурно-историческом контексте. Европа — это христианство, арабский мир — это ислам, индокитайский мир — это буддизм. Казахстан — между всеми этими мирами. Мы сами не создали свою религию, но чужие религии мы не захотели или не смогли позаимствовать в полной мере, стать их ортодоксальными адептами. Это вполне нормально, ибо было обусловлено исторически. Это часть нашей культуры, это специфика нашего междивизиационного развития. Для казахского народа это абсолютно естественно. Если мы хотим осознавать себя чем-то уникальным и реальным, мы должны начинать со своей истории. Мы должны сказать нет всем якобы «облагораживающим» нас мифам, в которых мы вовсе не нуждаемся! Мы — номады! Мы — кочевники! Мы — казахи! Давайте изучать нашу кочевую историю и культуру, которые столь же значимы во всемирно-исторической эволюции, как история других народов.

Да, мы были шаманистами. Были ими потому, что это наше мышление, это наше миропонимание. В своем историческом прошлом мы не стали ни буддистами, ни христианами, ни иудаистами, ни мусульманами, потому что наше пространство — это срединное пространство между цивилизациями и культурами. В этом наша специфика, в этом наша особенность, в этом наше, если хотите, преимущество. Наше богатство заключается именно в том, что мы испытали на себе влияние всех культур и всех цивилизаций.

И этим надо не комплексовать, а, напротив, гордиться. В этом, наоборот, наша сила, исторически данное преимущество. Мы сильны потому, что мультикультурны. Главный вывод, работающий на будущее, заключается в том, что мы, казахи, можем адаптироваться к достижениям современной цивилизации. Мы можем стать составной частью современной цивилизации, потому что наша история всегда была частью разных цивилизаций. И потому мы восприимчивы, мы достаточно гибки и толерантны.

Но над нами все время довлеет какой-то комплекс неполноценности. Некоторые из нас хотят сказать, что мы такие «крутые», такие цивилизованные, самые умные, древние и красивые. Такой нарциссизм приводит к отказу от всего того, что в стереотипном мышлении считается плохим, первобытным. Дескать, кочевая культура была настолько непрестижна и примитивна, что занимала в нашей истории по отношению к городской культуре и оседлому земледелию чуть ли ни третьестепенное место. Но все это неправда, это просто старые имперско-великодержавнические мифы. Они давно существуют и по-прежнему создаются, они очень живучи. Но я призываю своих сограждан к здравому смыслу, призываю к тому, чтобы не взирая завистливо на другие культурно-исторические парадигмы, не заимствовать чужие персонажи. Давайте глубоко изучать свою историю и культуру, своих героев. Да, это очень трудно. Да, это сложный медленный эволюционный процесс. Для этого нужно переработать многие пласты источников в виде архивных документов, статистических справочников, археологических материалов, библиотечных фолиантов, кладезей устного народного творчества. Но давайте свою историю восстанавливать в том виде, в каком она реально была, в каком она нам досталась в наследство и которой надо гордиться. В противном случае мы уподобимся тем неблагодарным детям, которые стыдятся своих родителей, давших им жизнь!

Дореволюционная история — достаточно серьезная наука. Она основывается на фактах, которые сохранились в различных исторических источниках, архивных материалах и статистических сборниках; поэтому фальсифицировать ее очень сложно. И, тем не менее, массовый приток научно неподготовленных людей, многие из которых ранее специализировались на истории КПСС и политике Советского государства и, более того, вообще по другим наукам,

сильно подорвал основы этой науки. Многие научные проблемы как были неисследованными, так и продолжают оставаться таковыми. В этой связи представляется, что сейчас очень важно сосредоточить внимание на исторических персоналиях, т. е. на изучении роли отдельных выдающихся личностей в судьбах казахского народа. Сегодня мы знаем Абулхаир-хана, Аблай-хана, еще полтора-два десятка имен, но в целом наша история продолжает оставаться безымянной и безликой: изучены отдельные процессы, закономерности, но нет деятельности индивида. А ведь историю казахов творили яркие личности, о которых народ сегодня ничего или почти ничего не знает. Это и различные общественные деятели, и народные исследователи и батыры. Например, Мухаммед-Салих Бабаджанов — первый казахский этнограф, получивший серебряную медаль Русского Географического общества. Наряду с ним были А. К. и Т. А. Сейдалины, С. А. Жантурин, М.-Г. Таукин, М. Чорманов, Ж. Акпаев, Б. Даулбаев, Х. Кустанаев. Каждый из этих народных историков и этнографов достоин того, чтобы их память была увековечена в названиях учебных заведений, культурных центров, улиц и т.д.

С другой стороны, нужно наконец заняться переизданием трудов ученых, которые занимались историей и этнографией Казахстана еще в XVIII — начале XX века. Это касается в первую очередь трудов П. С. Палласа, Я. П. Гавердовского, С. Б. Броневского, И. Ф. Бларамберга, В. В. Вельяминова-Зернова, Л. Л. Мейера, Н. И. Красовского, П. Медведского, А. К. Гейнса, Г. Н. Потанина, Г. Загряжского, Н. И. Гродекова, Л. Ф. Баллюэка, Д. Я. Самоквасова, П. Е. Маковецкого, Я. Гурлянда, А. А. Словохотова, А. И. Добросмыслова, А. Н. Харузина, Н. А. Аристова, А. Е. Алекторова, И. И. Крафта, А. А. Диваева, Н. Я. Коншина, П. П. Румянцева, Г. Е. Грумм-Гржимайло и многих других.

По истории и культуре казахов мы имеем уникальную источниковую базу в виде 35 фундаментальных томов так называемых «Материалов по киргизскому землепользованию», составленных в конце XIX — начале XX века. Переселенческая комиссия описала тогда экономическую ситуацию в каждом казахском ауле по 150—200 позициям. Такого исторического источника нет больше ни по одному народу в мире. К сожалению, эти и другие содержатель-

ные источники до сих пор мало изучены и не переизданы. Если бы это случилось, то произошла бы определенная демократизация исторических знаний: они стали бы более доступны народу, и тогда труднее было бы мифологизировать и фальсифицировать историю Казахстана.

Во многих арабских странах существует такая традиция: потомки бывших кочевников считают своим долгом хотя бы раз в год посетить места кочевков своих предков, их захоронения. Несколько десятков лет назад мы покинули свои кочевья, многие не помнят их, не знают, где расположены могилы предков. Нам необходимо вернуться к своим корням. Если мы к ним возвратимся, если государство будет пропагандировать идеологию высокого престижа своей собственной истории и культуры, то мы сможем стимулировать интерес населения нашей страны к его историческим истокам; следствием этого станет развитие, так сказать, внутреннего туризма.

Нельзя не видеть, с каким высочайшим духом романтизма во Франции и других странах Европы, во всем мире показывают, например, кочевников Сахары. А у нас невежды пытаются «казахизировать» имена чуждых нам Аттилы или Чингисхана. Это все от комплекса собственной неполноценности и унаследованных нами стереотипов. Ведь у нас есть своя история, свои героические персонажи, которых мы должны открыть прежде всего для самих себя, а потом для всего мира.

Не надо выдумывать ничего, не надо присваивать чужих героев и чужие культуры. У нас своя богатая, красивая, самобытная и очень сложная история. И если мы действительно казахи, или же хотим быть ими, давайте, наконец, изучать свою подлинную национальную историю и культуру. И не надо неказахскую историю делать казахской.

Дух романтизма, престижа своего прошлого, возврат к своим истокам через историю, внутренний туризм — вот главные составляющие нашего народа, нашего патриотизма, нашей любви к своей родине. И история кочевничества здесь может сыграть огромную роль. Это наше главное культурно-историческое достояние, наш национальный, если хотите, бренд, которым нужно гордиться.

Не надо быть оракулом, чтобы заранее предвидеть, какая

реакция на все сказанное выше последует со стороны мифотворцев от истории и их почитателей. Это, наверняка, будет все тот же стандартный набор обвинений их критиков в «непатриотизме», «манкуртизме», «национал-предательстве» и т. д. Мне лично к различным ярлыкам не привыкать. Некоторые, облачившиеся теперь в тогу «национал-патриотов», в середине 1980-х гг. обвиняли меня в национализме и идеализации кочевого прошлого народа; тогда они рьяно ангажировались «интернационалистами-ленинцами». В действительности же как раз именно они своими публикациями наносят ущерб процессам модернизации казахстанского социума. Ведь динамизация и качество последних во многом зависят и от того, будут ли они опираться на действительно передовое научное знание или, напротив, станут тормозиться и деформироваться его архаично-консервативными моделями. Думается, что сегодня, к сожалению, отечественная историография далеко не в должной мере выполняет свою консолидационно-модернизаторскую функцию. И во многом потому, что подвергается беспрецедентно тотальному и агрессивному напору со стороны мифотворцев-ультрапатриотов и их спонсоров, которые буквально оккупировали историографическое пространство.

Мне часто приходится встречаться с коллегами-историками за рубежом. Они с пониманием воспринимают причины «мифотворческого бума» в нашей республике, но, тем не менее, выражают тревогу, что некогда достойно представленная в мировом научном пространстве казахстанская историография утрачивает свой имидж и прежде всего потому, что многие западные специалисты ошибочно воспринимают обильную мифотворческую продукцию за трансформацию исторической науки Казахстана в целом, ее деградацию. И уже поэтому подлинные историки-профессионалы не должны более молчать или отшучиваться, как это делалось почти 15 лет, по поводу нарастающей «мифотворческой пандемии». Мы не должны больше молчаливо взирать, как самозванные историки, спекулируя единственным своим ресурсом — лжепатриотизмом, дискредитируют казахстанскую историческую науку, пытаются затромбовать в ней любые ростки подлинно научного знания, вытеснить из нее всех, кто следует принципам исторической объективности. В противном случае наша история будет окончательно сдана на откуп дилетантов и невежд и будет «работать» не на

прогресс нашего государства, а на вживание в сознание его граждан мышления, свойственного не XXI веку, но архаике средневекового мракобесия.

Тем же, кто упоенно внемлет мифотворцам, хотелось бы напомнить древнюю восточную мудрость: «Бойтесь изливающих сладкий щербет хвалы, ибо подобен он смертельному яду змеи». Как бы ни были «сладки» извергающиеся на массовое сознание мифы, они несут в себе «яд», способный парализовать созидательные начала общества, зародить в нем болезнь самовлюбленного Нарцисса. А чем закончил этот юноша, всем известно. Наше Отечество достойно отнюдь не такой судьбы.

Литература

1. Абиль Е. Этногенез казахов. Опыт системного подхода. Кустанай, 1997. С. 3.
2. Бромлей Ю. В. К типологии этнических процессов // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 3—11; он же. Современные проблемы этнографии: очерки теории и истории. М., 1981; он же. Очерки теории этноса. М., 1983; он же. Этносоциальные процессы: теория, история и современность. М., 1987.
3. Ларюэль М. Теория этноса Льва Гумилева и доктрины западных «новых правых» // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 35.
4. Цитата по: Шнирельман В. А. Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» // Этнологическое обозрение. 2006. № 7. С. 8
5. Там же.
6. Шнирельман В. А., Панарин С. А. Лев Николаевич Гумилев: основатель этнологии? // Вестник Евразии. 2000. № 3; Шнирельман В. А. Расизм: вчера и сегодня // Pro et Contra. 2005. Т. 9. № 2; Козлов В. И. Пути околоэтнической пассионарности. (О концепции этноса и этногенеза, предложенной Л. Н. Гумилевым) // Советская этнография. 1990. № 4; Коренько В. А. Этнонационализм, квазиисториография и академическая наука / Реальность этнических мифов. М., 2000 и мн. др.
7. Шнирельман В. А. Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 12.

8. Ларюэль М. Указ. соч. С. 41.
9. Там же.
10. Шнирельман В. А. Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» // Этнологическое обозрение. 2006. № 7. С. 13.
11. Данияров К. О новой истории Казахстана. Алматы, 2004. С. 192, 194–195.
12. Цивилизация человечества — история и современность // Материалы международной научной конференции. 5–9 июля 2005 г. В., 2005. С. 170.
13. Артыкбаев Ж. О. Материалы к истории правящего дома казахов. Алматы, 2001. С. 3–4.
14. Данияров К. Альтернативная история Казахстана. Алматы, 1998. С. 4; Омаров Е. Скиф+сак=кыпчак ./ Вестник университета «Кайнар». 1997. № 2.
15. Там же.
16. Омаров Е. С. Аттила и империя европейских гуннов // Вестник университета «Кайнар». 1997. № 3. С. 7.
17. Бахти А. Шумеры, скифы, казахи. Алматы, 2004. С. 212, 214.
18. Данияров К. Альтернативная история Казахстана. С. 4.
19. Там же. С. 25.
20. Там же. С. 11.
21. Там же. С. 11–12.
22. Там же. С. 6.
23. Там же.
24. Там же.
25. Байбатша А. А. Антропогеновая история Казахстана. Алматы, 2003. С. 3.
26. Там же. С. 22, 5 и др.
27. Там же. С. 76 и др.
28. Там же. С. 133–134.
29. Там же. С. 149 и др.
30. Там же. С. 159 и др.
31. Там же. С. 165 и др.
32. Там же. С. 266.
33. Там же. С. 129.
34. Кузембайұлы А., Аби́ль Е. История Республики Казахстан. Астана, 2002.

35. Там же. С. 20–22.
36. Там же. С. 26–27, 28, 42–44; *Шаймерденова М. Д.* История Казахстана с древнейших времен до середины XX века. Алматы, 1999. С. 25.
37. *Кузембайулы А., Абиля Е.* История Республики Казахстан. С. 44 и др.
38. Там же. С. 73, 76, 80.
39. Там же. С. 41, 114–115 и др.
40. Там же. С. 117–118.
41. *Тулебаев Т. А.* История древнего мира. Алматы, 2005. С. 171–172.
42. *Масанов Н. Э.* Этнический состав, география расселения и численность казахов // История Казахстана: народы и культуры. Алматы. 2001. С. 72–83.
43. *Абдакимов А.* История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). Алматы, 2003. С. 10.
44. Там же. С. 23–24.
45. Там же. С. 25.
46. Там же. С. 26.
47. *Жанайдаров О.* Религия и мифология древних тюрков. Кокшетау, 2004. С. 216.
48. Там же. С. 217, 233, 235.
49. *Валиханов Ч. Ч.* Собр. соч. Т. 1. Алма-Ата, 1984; Т. 2. Алма-Ата, 1985.
50. *Рычков П. И.* Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1989; *Броневский С.* Записки о киргиз-кайсаках Средней Орды // Отечественные записки. Ч. 41. Кн. 119. С. 400–420; Ч. 42. Кн. 120. С. 75–88; Кн. 121. С. 162–194; Кн. 122. С. 357–364; Ч. 43. Кн. 123. С. 70–97; Кн. 124. С. 194–285; *Маев Н. А.* Очерки истории киргизского народа с 1732 по 1868 гг. // Туркестанские ведомости. 1871. № 3.
51. *Гавердовский Я.* Обзорение Киргиз-кайсацкой степи // Архив Института истории РАН. Кол. 115. № 495.
52. *Толстов С. П.* Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах // Известия ГАИМК. Вып. 103. 1934. С. 165–199; он же. Древний Хорезм. М., 1948; он же. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962.
53. *Левшин А. И.* Описание киргиз-казацких, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Изд. 2-е. Алма-Ата, 1996; *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. СПб., 1865; Изд. 2-е. М., 2004; *Адилъгиреев Х. М.*

К истории образования казахского народа // Вестник АН КазССР. 1951. № 1(70). С. 81–96; Ахинжанов М. Б. Об этногенезе казахского народа (на каз. яз.). Алма-Ата, 1957.

54. Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. СПб., 1865; Изд. 2-е. М., 2004; Адильгиреев Х. М. К истории образования казахского народа // Вестник АН КазССР. 1951. № 1(70). С. 81–96; Ахинжанов М. Б. Указ. соч.

55. Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царицах. Ч. 2. СПб., 1864. С. 97–498.

56. Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 1. Алма-Ата, 1984.

57. Юдин В. П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... // Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI–XVIII веках. Алма-Ата, 1983. С. 106–165.

58. Красовский Н. И. Область Сибирских киргизов. Ч. 1–3. СПб., 1868.

59. Харузин А. Н. К вопросу о происхождении киргизского народа // Этнографическое обозрение. 1895. № 3. С. 49–92.

60. Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Казахстан. Летопись трех тысячелетий. Алматы, 1992; Султанов Т. И. Поднятые на белой кошме. Потомки Чингиз-хана. Алматы, 2001.

61. История Казахстана с древнейших времен до наших дней. В 5 т. Т. 2. Алматы, 1997. С. 294.

62. Там же. С. 280 и др.

63. Асфендияров С. Д. История Казахстана (с древнейших времен). Москва–Алма-Ата, 1935. Т. 1.

64. Бартольд В. В. Сочинения. Т. 1–9. М., 1961–1978; Козьмин Н. Н. Хозяйство и народность: производственный фактор в этнических процессах // Сибирская живая старина. 1928. № 7. С. 1–22; Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Ленинград, 1926; Т. 3. Л. 1930; Чулошников А. Очерки по истории казак-киргизского народа в связи с общими историческими судьбами других тюркских племен. Ч. 1. Оренбург, 1924; Асфендияров С. Д. История Казахстана; Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.

65. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.

66. Никольский А. М. Путешествие на озеро Балхаш и в Семиреченскую область // Записки ЭСОРГО. Кн. 7. Вып. 1. Омск, 1885.

67. Хорошхин А. П. Народы Средней Азии // Материалы по статистике Туркестанского края. Вып. 3. СПб., 1874. С. 303–330.

68. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989.
69. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. Вып. 3–4. СПб., 1896. С. 277–456.
70. Словохотов А. А. Народный суд обычного права киргиз Малой орды // Труды Оренбургской Ученой Архивной Комиссии. Вып. XV. Оренбург, 1905. С. 5–156.
71. Там же.
72. Там же.
73. Вамбери А. Путешествие в Среднюю Азию.
74. Капо-Рей Р. Французская Сахара. М., 1958.
75. Чеснов Я. В. Об этнической специфике хозяйственно-культурных типов // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982. С. 109–124.
76. Алексеев В. П. Становление человечества. М., 1984.
77. Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков: извлечения из персидских и тюркских сочинений. Алма-Ата, 1969.
78. Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1989.
79. Там же.
80. Омаров Е. С. О журнале «Казахская цивилизация» // Казахская цивилизация. 2001. № 1. С. 3.
81. Там же. С. 4.
82. Кузембайулы А., Абиля Е. История Республики Казахстан. С. 53; Омаров Е. С. Из истории казахской государственности и этимологии этнонима *қазақ* // Конституция и цивилизационные процессы в Казахстане. Университет «Кайнар». А. 2005. С. 36–37.
83. Омаров Е. С. Указ. соч.
84. Там же. С. 38.
85. Все приведенные здесь примеры мифотворчества заимствованы мною из книги: Ртвеладзе Э. В., Сагдуллаев А. С. Современные мифы о далеком прошлом народов Центральной Азии. Ташкент, 2006.
86. Жанайдаров О. Религия и мифология древних тюрков. С. 175.

Глава 3. СОБЫТИЯ И ЛЮДИ КАЗАХСКОЙ СТЕПИ (ЭПОХА ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ) КАК ОБЪЕКТ ИСТОРИ- ЧЕСКОЙ РЕМИСТИФИКАЦИИ

Общеизвестно, что процессы становления новых национальных государств и усиление у образующих их народов чувства этнокультурной идентичности неизбежно сопровождается поисками своих глубоких исторических корней, а также попытками переосмысления ключевых моментов истории своей страны и своего этноса. Тенденция пересмотра ранее сложившихся исторических представлений и схем, как правило, имеет широкую социальную востребованность в транзитных обществах и поэтому произрастает не только и даже не столько из рационально освоенного опыта научной реконструкции прошлого, сколько на почве разного рода архетипов массового исторического сознания, актуализированных в новой социально-политической действительности вполне конкретными личными или групповыми интересами и эмоциями. В первом случае можно говорить о поступательном развитии историографии как науки, а во втором — о появлении новых разновидностей вненаучного, т. е. мифологического по своей сути исторического знания. Речь здесь идет, естественно, не об архаичной или «первичной» мифологической картине прошлого, характерной для мирозерцания древнего человека [1], а о так называемой «третичной» мифологии [2], т. е. альтернативных по отношению к научным знаниям группоцентристских версиях национальной и всемирной истории, призванных воспевать предков как славных непогрешимых героев, внесших бесценный вклад в развитие человеческой цивилизации и культуры. Версии такого рода вполне обоснованно трактуются спе-

циалистами-историками в разных странах Запада и Востока как современные мифы со всеми присущими им характеристиками.

Как известно, люди реконструируют прошлое по побуждению различных вызовов современной им действительности, руководствуясь личными или групповыми интересами, претензиями и потребностями и в соответствии с тем или иным набором мировоззренческих представлений и ценностей. Миф в данном контексте традиционно выполняет важную инструментальную функцию обслуживания конкретной «актуальной» задачи, прямо или опосредованно связанной с современной политикой в сфере национально-государственного строительства, национальной идеологии и культуры. В условиях распада колониальной системы и образования независимых государств миф призван формировать у людей уважение к своему народу и своей собственной стране, сплотить их и наделить необходимой энергией преодоления неизбежных трудностей, а потому он играет в данной ситуации мобилизующую и консолидирующую роль и носит почти исключительно этноцентристский характер. Потребность в таком мифе испытывали в разное время все государства, в том числе и будущие колониальные империи, стоявшие перед необходимостью этнической мобилизации в борьбе за передел мира. Не случайно этноцентристский миф, как верно заметил известный российский историк В. Шнирельман, «сплошь и рядом составлял основу националистической истории, которая определяла облик европейской и американской исторической науки вплоть до середины XX в. и была широко представлена в школьных учебниках» [3] и т. д.

Мифологическое переосмысление истории своей страны нередко создает наукообразную по форме, но крайне упрощенную в методологическом смысле схему исторической действительности, где явно доминирует иррациональная трактовка различных событий и процессов общественного развития с четко выраженной тенденцией гиперболизации реальных конкретно-исторических образов прошлого. Поскольку миф построен на этноцентристском восприятии мира, трактуящем все события в самом выгодном для его народа свете, то он целенаправленно либо бессознательно противопоставляет последний по тем или иным оценочным критериям другим народам мира и тем самым имплицитно несет в себе определенный конфликтогенный потенциал. Важным составляющим

компонентом исторического мифотворчества традиционно являлся и является по сей день «патриотический» подход к изучению и преподаванию истории, предусматривающий освещение ее с позиций субъективных культурно-ценностных предпочтений и политических претензий своей этнической группы на значительную роль в современном мире. Убедившись в бесперспективности и опасности такого подхода для развития национальной государственности и культуры, западная система образования уже отказалась от него [4].

При этом необходимо иметь в виду, что история всегда была и, по существу, остается до сих пор элитарной сферой знания. Для того чтобы уметь извлечь исторические факты из первичного сырья, т. е. исторических источников, логически связать их между собой воедино и исследовать исторические процессы во всей их неповторимой сложности и относительной целостности, традиционно требовались хорошее специальное образование, природный исследовательский талант и каждодневный кропотливый труд. На многих же людей, не отягощенных грузом обширной эрудиции в гуманитарных и смежных науках, а также знанием методов и приемов научного источниковедческого и исторического анализа, интеллектуальная эlegантность и колоритный стиль авторского повествования наиболее маститых специалистов-историков часто производят такое же обманчивое впечатление, как и виртуозная легкость скольжения именитых мастеров-спортсменов в фигурном катании, и подобно внешнему эффекту последнего, создают в их умах устойчивую иллюзию феноменальной легкости процесса воссоздания истории. Лейтмотив такого настроения следующий: история — это самая простая наука, и притом наука общедоступная. Каждый человек способен написать историю своей страны, если у него будет такое желание. Многие загадки прошлого моего народа не разгаданы до сих пор главным образом потому, что о нем прежде писали либо только его откровенные враги и замаскированные недруги либо в лучшем случае — историки-«двоечники»; истины валяются буквально под ногами, поднять их с земли и всенародно показать людям мешают лишь догматизм мышления и непатриотичность историков.

Порождением подобного историографического невежества и возвращенного на нем нигилизма по отношению к научному труду профессиональных историков в настоящее время является на всем

постсоветском пространстве ажиотажное мифотворчество в сфере отечественной и всеобщей истории, которое в последние годы, не удовлетворившись традиционной ролью развлекательного бульварного чтива для невзыскательной публики, начинает все более активно и наступательно вторгаться в образовательный процесс.

Наряду со многими общими интеллектуальными, социально-культурными и этнопсихологическими предпосылками пышного расцвета исторических мифов, характерными для национальных историографий всех постсоветских стран, необходимо кратко обозначить те факторы и обстоятельства, которые предопределили некоторую специфику в развитии новейшей казахстанской мифологии исторического прошлого.

Одним из них является специфика казахстанской историографической ситуации, заключающаяся в отсутствии у казахов-кочевников в доколониальную эпоху их истории развитой традиции передачи письменной исторической информации и опыта создания рукописной исторической литературы в виде хроник, летописей или агиографических сочинений, присущих историографическим традициям многих европейских и восточных народов. В XVI — первой половине XIX в. почти вся историография Казахстана была представлена письменными источниками и историческими трудами людей, не принадлежащих к казахскому этносу и не являвшихся ретрансляторами его собственных знаний и представлений о своем прошлом. Авторами исторических работ, затрагивавших разные аспекты истории и культуры казахов, в то время являлись большей частью русские пограничные чиновники и дипломаты, а также мусульманские придворные хронисты из соседних среднеазиатских ханств [5]. Приблизительно до середины XIX в. российская историография рассматривала исторические события в Казахской степи в основном через призму геополитических интересов своего государства и соционормативных ценностей русского общества того периода, недостаточно привлекая свидетельства самих субъектов исторического процесса о конкретных малоинтересных для нее аспектах их военной и политической истории и поэтому носила экстраспективный характер [6]. К концу XX в. данное обстоятельство породило в современном казахстанском обществе устойчивую иллюзию о том, что многие события казахской истории XVIII — середины XIX в. либо сознательно искажались,

либо полностью замалчивались дореволюционными историками, и подлинная история казахов еще ждет своего открытия.

В течение XVIII — первой половины XIX в. в России, как и в Европе, происходил процесс становления научной формы исторического знания и познания, и начали создаваться первые специальные труды, непосредственно посвященные истории и этнографии казахов. В то время их писали исключительно отдельные русские колониальные чиновники-интеллектуалы — П. И. Рычков, И. Г. Андреев, Я. П. Гавердовский и А. И. Левшин, занимавшиеся по долгу службы и личным познавательным интересам изучением исторической жизни и быта казахов и собиравшие об этом разнообразные фольклорные материалы в Казахской степи [7]. Во второй половине XIX — начале XX в. данная историографическая традиция получила дальнейшее развитие в научно-исследовательской деятельности и историко-этнографических трудах российских востоковедов В. В. Вельяминова-Зернова, В. В. Григорьева, Г. Н. Потанина, В. В. Радлова, Н. А. Аристова, Н. И. Гродекова, В. В. Бартольда и некоторых других профессиональных историков, заложивших прочный фундамент научного исторического казахстановедения [8]. Начиная с середины XIX в. письменные труды по истории и этнографии казахов стали создавать наиболее образованные представители самого казахского народа, среди которых основное место занимали в дореволюционный период и первые десятилетия советской эпохи Ч. Ч. Валиханов, М.-С. Бабаджанов, Т. А. Сейдалин, С. А. Жантурин, А. Н. Букейханов, М. Тынышпаев и С. А. Асфендиаров [9]. Они подходили к изучению исторического прошлого своего народа с рационально-аналитических мировоззренческих позиций и по своим конструктивным параметрам (источниковая база, способы извлечения исторических фактов из источников, система доказательств) рассматривали его в общем русле научной историографической парадигмы того времени.

Параллельно с развитием письменной историографии Казахстана и казахов, создававшейся в основном в иноэтничной по отношению к ним социально-культурной среде, у степных кочевников издавна бытовала традиция ретрансляции устного исторического знания самих субъектов истории о своем прошлом, отражающая традиционный интроспективный взгляд на историческую жизнь Казахской

степи. Историческая память казахов о своих предках отразилась в различных народных преданиях и легендах, которые устно передавались от одного поколения к другому по вертикальным каналам патрилинейных межпоколенных связей сложным многоступенчатым путем.

В этих фольклорных материалах отразились отдельные события общественной и военно-политической жизни казахов, относящихся к эпохе сложения Казахского ханства (XV—XVII вв.), различные аспекты казахско-джунгарских отношений (XVII — сер. XVIII в.), полководческая деятельность и выдающиеся поступки казахских ханов Есима (1598—1613, 1627—1628), Тауке (1680—1715), Абулхаира (1710—1748), Абылая (1771—1780), Жангира (1824—1845), Кенесары (1837—1847) и некоторых других степных чингизидов, героические подвиги в бесконечных войнах с кочевыми и оседло-земледельческими соседями народных защитников-батыров и проч. [10] В большинстве своем разножанровые произведения устной народной памяти казахов о своем прошлом начали письменно фиксироваться только с середины XIX в., т. е. почти 100—150 лет спустя после того, как запечатленные в них события произошли и в Степи сменилось от шести до девяти поколений носителей этих исторических знаний. Подавляющее большинство из них дошло до нашего времени в письменном пересказе на русский или казахский язык известных собирателей казахского народного фольклора второй половины XIX — первой трети XX в.: Ч. Ч. Валиханова, Г. Н. Потанина, С. А. Жантурина, Т. А. Сейдалина, А. А. Диваева, Н. И. Гродекова, А. Н. Букейхенова, Ш. Кудайбердиева, М-Ж. Копеева, К. Халида, М. Тынышпаева и некоторых других исследователей региона.

Примечательными чертами казахских исторических преданий, присущими жанру устной повествовательной традиции, можно считать многослойный и весьма неоднородный характер содержащихся в них фактических сведений, отсутствие более или менее четкой хронологической и пространственно-географической локализации событий, мифологизация реальных личностей, наличие разного рода преувеличений и гротескного изображения конкретных исторических ситуаций. В этой связи известный казахстанский исследователь устного народного творчества казахов С. А. Каскабасов

очень точно заметил, что «чем древнее событие, тем предание менее исторично, и тем более оно тяготеет к легенде. В силу большой удаленности события во времени реальная основа сказания тускнеет, смешивается с вымышленными в ходе долгого устного бытования ситуациями, в результате чего ...предание становится произведением, где герои идеализируются, а их действия гиперболизируются и порою приобретают фантастический характер» [11].

Ввиду указанных особенностей данной категории исторических памятников устные народные предания казахов не являются первичным и, соответственно, самодостаточным источником исторической информации для воссоздания более или менее точной и объективной картины развития казахского общества в эпоху XVII—XVIII вв., а представляют собой достаточно **многослойный и многократно субъективизированный исторический источник**, который можно использовать в исследовательской практике в основном по принципу дополнительности применительно к различным письменным материалам того времени.

В советский период предметно-тематический диапазон историко-этнографической проблематики и общий уровень ее научного изучения на территории бывшего СССР были обусловлены далеко не только и даже не столько академически заданными параметрами и императивами, а прежде всего прагматическими потребностями построения социалистического общества. В этих общественно-политических условиях тоталитарный режим возвел различные категории и методологические принципы марксистско-ленинской формационной теории в ранг обязательного инструмента конструирования научных концепций национальной и всемирной истории. Вследствие отмеченных обстоятельств, 30—70-е гг. XX в. стали эпохой своеобразной интеллектуальной «мутации» научной историографической парадигмы [12], совершившей резкий крен в сторону официальной концепции исторического процесса; и она приобрела некоторые «вторичные» мифологические признаки. Вместе с тем советская историческая наука в течение многих лет была подвержена сильному деструктивному воздействию на нее частой смены полярных идеократических оценок многих крупных и неоднозначных по своим историческим последствиям событий прошлого казахского народа и других народов бывшего Советского Союза (процессы присоединения их к России, народно-освободительные

движения, военно-политические конфликты с соседними народами и др.). В результате этого даже самые зрелые и компетентные исследователи истории казахов данного периода были вынуждены время от времени радикально менять свои авторские концепции этих вопросов (М. П. Вяткин, Е. Бекмаханов), либо в лучшем случае сознательно уходить от научной разработки «опасных» тем (Е. Д. Дильмухаммедов и др.) [13].

Одним из неизбежных результатов долговременной тотальной идеологизации историографии Казахстана и неоднократной смены биполярных реинтерпретаций действий главных героев дореволюционной истории казахского народа и казахстанского региона явилось постепенное утверждение в массовом сознании неуважительного отношения к историческому источнику и историческому факту. Они стали восприниматься как нечто незначительное и второстепенное в процессе познания истории и культуры страны по отношению к любой удобной для той или иной группы априорной историографической схеме. Параллельно с этим процессом складывался устойчивый стереотип о том, что официальная историография не отражает реальную историческую картину, так как о прошлом казахов писали до сих пор либо их откровенные враги, либо скрытые недоброжелатели, стремившиеся скрыть от народа правду о его истинных исторических достижениях и трагических потерях. В категорию таковых, как правило, попадают некие абстрактные «шовинисты», безуспешно пытающиеся духовно ассимилировать тюркские народы региона, и свои доморожденные «асфальтовые» «манкурты», забывшие Родину-мать и родную культуру. Исходя из «метропольной» социокультурной принадлежности подавляющего большинства дореволюционных и советских историков, писавших о казахском народе, примечательного факта использования ими в основном или большей частью русскоязычных письменных источников по истории и этнографии Казахстана и наличия в трудах многих из них разного рода «имперских» стереотипов восприятия образа жизни и культуры азиатских народов, официальная историографическая парадигма получила в маргинализированном сознании определенную этническую окраску и стала отчасти восприниматься его носителями как «необъективная» по сути и «чуждая» по своим соционормативным ценностям истинному «народному духу».

В течение двух последних десятилетий под сомнение были поставлены все прежние концептуальные схемы развития казахского общества, в основном касающиеся истории Казахстана эпохи позднего средневековья и нового времени. Вопреки официальной историографии дореволюционного прошлого казахов в массовом сознании стали культивироваться разные мифологемы о некоем «золотом веке» степной государственности и культуры, особом уникальном вкладе кочевников-казахов в развитие других цивилизаций евразийского мира и гармоническом характере социальных отношений у казахского населения Степи до насильственного включения его в состав Российской империи.

Отсюда берет начало также историографическая мифологема о том, что главнейшим, если не единственным, источником достоверных исторических знаний по истории казахского народа является его собственная историческая память, воплощенная в устном народном фольклоре, и для того чтобы написать истинную историю Казахстана и казахов, достаточно знать одни только или почти одни фольклорные исторические материалы.

В числе других факторов становления мифологического дискурса в массовом сознании казахстанской общественности можно указать на относительно непродолжительный период институционального развития национальной историографии в Казахстане в ее научной форме (Академия наук Казахской ССР была создана в 1946 г., а Институт истории, археологии и этнографии им. Ч. Ч. Валиханова — годом раньше, в 1945 г.) и почти полувековую идеологическую и административную зависимость научно-исследовательских учреждений бывшей Казахской союзной республики от центральных научно-организационных структур СССР. За это время в Казахстане был заложен прочный материальный и интеллектуально-инструментальный фундамент научного исторического знания и подготовлена целая плеяда талантливых профессиональных историков; но еще не сложились собственные оригинальные научные школы, не была обеспечена должная преемственность в обеспечении научных традиций в разработке ряда наиболее сложных направлений исторической науки (казахстанская медиевистика, история нового времени, этнография и этнология и др.) и почти не получили развития на казахстанской источниковой основе научные исследования в сфере специальных исторических (генеалогия,

сфрагистика, геральдика, хронология, метрология, историческая география и проч.) и смежных дисциплин (геоархеология, этноархеология, историческая фольклористика, этническая экология, историческая география, историческая топонимика, клиометрика и т. д.). Кроме того, из-за жесткой иерархической централизации всей системы научных учреждений в Советском Союзе казахстанская академическая историография долгое время сильно зависела от субъективных мнений и предпочтений союзных органов в выборе собственных приоритетов развития как по отношению к историко-этнографической проблематике фундаментальных научных тем, так и методологическим подходам к изучению истории своего региона. А это, в свою очередь, негативно отразилось на недостаточной высокой степени изученности казахстанскими историками многих важных проблем дореволюционной истории Казахстана.

В частности, в советский период были слабо разработаны ряд аспектов истории и исторической географии казахско-джунгарских отношений, почти не исследовалась история традиционных правящих элит Казахской степи, в том числе полководческая и общественно-политическая деятельность абсолютного большинства казахских ханов, султанов, биев и батыров; процесс становления казахской интеллектуальной элиты в новое время и судьбы наиболее видных ее представителей в XIX–XX вв., духовная жизнь казахского дореволюционного аула, развитие антиколониального движения казахов и персональные биографии самых видных казахских общественных и политических деятелей разных эпох. Эти и многие другие вопросы истории казахского народа изучались в советское время крайне поверхностно, тенденциозно и дискретно, в результате чего образовавшийся вакуум социально востребованных знаний на рубеже XX–XXI вв. стал быстро заполняться квазинаучной исторической продукцией.

Нетрудно заметить, что мифологические реконструкции прошлого обычно возникают в результате значительной общественной потребности историографического воссоздания тех или иных эпох расцвета государственности и культуры своих стран как исходной предпосылки их великого будущего и поэтому проецируются в основном на те ключевые моменты истории народа, с которыми он склонен большей частью отождествлять наивысший подъем национального духа и судьбоносные достижения своей страны во

взаимоотношениях с другими странами и народами. В переломные эпохи истории прошлое и будущее почти всегда представляется маргинализированному индивиду в самых ярких и радужных тонах, тогда как современная ему действительность предстает в его глазах преимущественно в сером, тусклом, а то и темно-мрачном виде, лишенном глубокого внутреннего смысла и крупномасштабных героических сцен. Немаловажную роль в такой актуализации различных эпохальных для народа событий прошлого играет формирование в ходе строительства суверенного государства и процесса национально-культурного возрождения системы национальных символов, к которой принадлежат наряду с внешними атрибутами государственной символики (герб, флаг, печать, гимн и т. д.) и знаковые имена исторических героев нации. В них отражается обобщенное историческое представление народа, точнее, его политических и интеллектуальных элит о своем собственном месте в окружающем мире, о своих культурных традициях и корнях, а также о тех соционормативных ценностях, которыми он руководствовался в прошлом и которым по-прежнему намерен следовать в своей жизни и общественно-политической деятельности. Именно поэтому историко-патриотические темы самоотверженной народно-освободительной борьбы казахов всех трех жузов с иноземными завоевателями и царскими колонизаторами, а также различные подвиги казахских ханов, султанов и батыров нового времени являются наиболее притягательной сферой для самых активных и инициативных носителей массового сознания, которые настойчиво стремятся обеспечить своим историческим героям достойное место в официальной памяти нации и вычеркнуть из нее имена тех исторических лиц, которых они считают «предателями» национальных интересов своего народа либо его историческими врагами.

В этой связи одно из главных мест в современной научной историографии и мифологических реконструкциях прошлого евроазиатских стран с давних пор повсеместно занимает история взаимодействия и конфликтов разных цивилизаций. Интерес к ней вполне устойчив и закономерен, так как начальный этап становления почти всех современных независимых государств и национального самосознания народов многих стран Запада и Востока тесно связан с их продолжительной борьбой против внешней экспансии более сильных соседних государств, веками чужеземного господства в завоеванных

регионах и решительным изгнанием неприятеля со своей этнической территории. Такое мировоззренческое содержание и значение имела в свое время для национальной историографии Испании история установления арабского господства на Пиренейском полуострове и порожденная им реконкиста (начало VIII — конец XV в.), для Франции — столетняя война с Туманным Альбионом (1337—1453 гг.), для России — эпоха включения древнерусских земель в состав татаро-монгольского улуса Джучи и длительной борьбы московских великих князей против политического наследия Орды (вторая четверть XIII — начало XVI в.), для Грузии, Армении и Азербайджана — сложный процесс вооруженного сопротивления завоевательной политике Османской Турции и Сефевидского Ирана (XVI—XVIII вв.), для будущей объединенной Италии — упорная двухвековая борьба против присутствия Габсбургского блока и движение Рисорджименто (конец XVIII — 70-е гг. XIX в.), для послевоенной Германии — бисмарковская политика объединения «железом и кровью» разрозненных немецких земель (1860—1870 гг.) и т. д. Все эти крупномасштабные военно-политические процессы и события, как правило, оставляют глубокий след в народной культуре и исторической памяти, играющих важную системообразующую роль в формировании единой национальной идентичности, а потому «героические темы» далекого и относительно недавнего национального прошлого, по существу, «обречены» на непреходящую актуальность в исторической науке и обществе.

К числу подобных знаковых тем социально-политической истории Казахстана доколониального периода можно бесспорно отнести историю казахско-джунгарских отношений, издавна привлекающую к себе большое внимание профессиональных историков, писателей и публицистов. Ее особая популярность как среди специалистов-ученых, так и современных псевдолюбителей седой старины обусловлена главным образом тем, что процесс становления первого самостоятельного казахского государства и этнического самосознания казахов-кочевников развивался в течение почти двух веков в тесной взаимосвязи с социально-экономическими и этнополитическими процессами в сопредельных юго-восточных регионах Центральной Азии и под сильным воздействием соседних западномонгольских (ойратских) племен, создавших в 1635 г. собственное государственное образование — Джунгарское ханство.

Определяющей тенденцией казахско-джунгарских отношений в XVII — первой половине XVIII в. была жесткая конкурентная борьба за овладение плодородными пастбищами, водными ресурсами и важнейшими перекрестками транзитных караванных путей на территории Прииртышья, Северо-Западного Жетысу и Присырдарьинского района, имевших большое значение для социально-экономического развития обоих кочевых народов. В XVI — первой четверти XVII в. периодически случавшиеся военные конфликты между казахами и ойратами еще не представляли собой серьезной опасности для казахских жузов, но со времени образования Джунгарского ханства они стали перерастать в долгие изнурительные войны, исход которых ввиду определенных военно-организационных преимуществ джунгар оказывался большей частью неудачным для казахов. Наиболее тяжелые и продолжительные войны между казахами и джунгарами происходили в 1698 г., 1708—1710 гг., 1722 г. и особенно в 1723—1725 гг., получивших печальную известность в народной памяти казахов как «Актабан шубырынды» — «Годы великих бедствий». В результате этих военных действий и понесенных в них поражений казахи к середине 20-х гг. XVIII в. утратили Ташкент, Туркестан, Сайрам и другие присырдарьинские города, а также оседло-земледельческие оазисы и плодородные пастбища в бассейне среднего течения Сырдарьи и были вынуждены откочевать далеко на север и северо-запад казахстанского региона, где владения казахской знати Среднего и Младшего жузов вошли в тесное соприкосновение с кочевьями башкир и волжских калмыков, гарнизонами русских крепостей и станицами яицких и сибирских казаков [14].

Захват джунгарами территории Южного Казахстана, где располагались зимние кочевья всех трех жузов, официальная резиденция казахских ханов г. Туркестан, а также важные объекты военно-политической, торгово-экономической (укрепленные города) и духовной (мавзолей Ходжа Ахмада Ясауи и прочие мусульманские святыни) инфраструктуры Казахского ханства, послужил мощным толчком для роста национального самосознания казахского народа и интенсивного развития интеграционных тенденций в кочевом обществе казахов. Приблизительно в 1726 или 1727 гг. на одном из традиционных курултаев кочевой знати и народных представителей трех жузов, состоявшемся предполо-

жительно в Приаральских Каракумах, казахские ханы, султаны и батыры приняли общее решение организовать единое ополчение против джунгаров и избрали хана Младшего жуза Абулхайра (1710–1748) верховным командующим всех воинских сил казахов. В течение последующих четырех лет — с 1727 г. по май-июнь 1730 г. — объединенное казахское ополчение трех жузов под предводительством хана Абулхайра перешло в решительное наступление на противника и навязало джунгарским «караульным» войскам, повсеместно расквартированным по территории расселения казахов, целый ряд крупных сражений в разных географических точках казахстанского региона. В ходе этой наступательной эпопеи боевые отряды казахских батыров нанесли несколько серьезных поражений джунгарам и к весне 1730 г. смогли вытеснить их с территории Центрального и Северо-Восточного Казахстана, Юго-Западного Прибалхашья и долины нижнего течения рек Чу и Талас [15]. Однако в дальнейшем казахские боевые отряды не смогли продолжить свое победоносное продвижение в глубь ойратских кочевий ввиду резкого обострения военных конфликтов казахов Младшего и Среднего жузов с российскими подданными волжскими калмыками и башкирами из-за водных источников и пастбищных мест. По этой причине Абулхайру пришлось спешно заключить с Галдан-Цэренем мирный договор [16] и затем в апреле-мае 1730 г. вместе с ханом Среднего жуза Семеке (1723/24–1737/38) откочевать на северо-запад и север Казахстана. В июле того же года хан Абулхайр направил в Петербург к императрице Анне Иоанновне свое письменное прошение о принятии его с подвластным народом в российское подданство [17], которое получило заинтересованное одобрение у царского правительства. Результатом этого обращения явилось официальное вступление в 1731 г. ханов Абулхайра и Семеке вместе с поддерживавшими их султанами, старшинами и батырами под протекторат российского императорского престола [18]. В течение последующих десяти лет их примеру последовали другие ханы и султаны Младшего и Среднего жузов (Абулмамбет, Абылай, Барак и проч.), что положило начало сложному долговременному процессу присоединения казахских жузов к России [19].

В дореволюционной и советской историографии проблема казахско-ойратских отношений изучалась в мировоззренческом кон-

тексте генеральной имперской идеологемы о тотальных масштабах «джунгарской угрозы» для казахской государственности и перспектив физического существования казахов как этноса, призванной аргументировать подобным образом закономерный характер принятия ими российского подданства, и поэтому исследование различных аспектов освободительной борьбы казахского народа против завоевательной политики Джунгарского ханства в регионе считалось второстепенной задачей для историков. В советский период в исторических исследованиях основное внимание по традиции уделялось восстановлению хронологии казахско-джунгарского противоборства в первой половине XVIII в., но конкретная история и историческая география самих военных сражений практически оказались вне поля зрения советских ученых. Исходя из тех же идеологических установок, стала сознательной фигурой умолчания и история разнообразных мирных контактов между двумя кочевыми народами, следы которой явно прослеживаются как во многих письменных и материальных памятниках прошлого, так и в современной исторической памяти казахского народа. Ввиду малочисленности специальных научных работ по указанной тематике большой общественный спрос на такие издания стал быстро покрываться в Казахстане массовым потоком мифологических сочинений о казахско-джунгарских войнах XVIII столетия и боевых подвигах народных батыров, в результате чего реальная фактическая канва взаимоотношений двух этих народов оказалась почти полностью погребенной под плотным слоем разного рода иррациональных идеологических штампов и черно-белых мистификаций, изображающих давно исчезнувших с лица земли былых воинственных соперников казахов в образе неких ужасающих монстров.

Между тем в XVII — первой половине XVIII в. военное противоборство казахских ханств с Джунгарией развивалось с переменным успехом для обеих сторон и носило в целом «маятниковый» характер. Почти перманентные войны Джунгарского ханства с империей Цинов, периодически случавшиеся междинастические распри в урге, частые эпидемии инфекционных болезней, большие стихийные бедствия в ойратских улусах и многие другие факторы исторической жизни ойратов время от времени побуждали джунгарских ханов приостанавливать свои военные походы в Казахскую степь и заключать с давним соперником

мирные договоры. Аналогичные ситуации неоднократно возникали и в Казахской степи. В свою очередь это вынуждало ее правящую верхушку активно стремиться в тяжелое для нее время к урегулированию своих вооруженных конфликтов с более сильным юго-восточным соседом и инициировать перед ургой двусторонние переговоры о мире. Именно поэтому и джунгарские, и казахские ханы в разные годы периодически пытались наладить конструктивный диалог между собой. На практике это выражалось в частом обмене посольствами, подарками и услугами, расширении меновой торговли на границе Джунгарии и Казахской степи, во взаимной поддержке аристократическими лидерами обоих народов друг друга в междоусобных распрях с соперниками внутри собственных стран, случаях предоставления джунгарской кочевой знатью временного «политического убежища» в своих владениях опальным казахским ханам или султанам, а правителями казахов, в свою очередь, — джунгарским тайджам и нойонам, принудительной отправке казахской правящей элитой белой и черной кости отдельных неугодных им ханов в «почетную ссылку» к джунгарам и прочих взаимовыгодных контактах между ними.

Помимо интенсивного общения казахов с джунгарами в политической и социально-экономической жизни оба народа тесно взаимодействовали между собой в области военного дела и разных сферах общественных отношений, быта и культуры. Основными формами этих двусторонних контактов были в рассматриваемый период: постоянный взаимообразный обмен джунгар с казахами и казахов с джунгарами опытом организации военно-потестарных структур своих кочевых союзов (институты бахадуров или батыров и тарханов, статус военнопленных в обоих ханствах и др.), индивидуальными навыками владения оружием ближнего боя и тактическими приемами наступательных операций в специфических условиях «степных войн»; прямое заимствование казахской знатью и народными арбитрами трех жузов различных правовых норм ойратского законодательного уложения «Их цааз» (1640 г.) при кодификации собственного свода законов и традиционных этикетных правил («Жеті жарғы»), продолжительная традиция заключения добровольных либо принудительных казахско-джунгарских брачных союзов между молодыми людьми, практика усыновления главами ойратских и казахских семей разнополых малолетних де-

тей друг у друга, использование в быту обоими народами многих общих для них «трофейных» предметов военного снаряжения и домашнего обихода, казахско-ойратский оральный билингвизм части правящей элиты и рядовых номадов и многое другое.

Разнообразные междивизационные контакты и двусторонние взаимоотношения казахов и джунгар — то жестко конфронтационные и враждебные, то относительно мирные или даже добрососедские в отдельные годы — имели вполне осязаемые и отчасти долговременные последствия для дальнейшей истории и культуры казахского народа. Казахско-джунгарские войны первой половины XVIII в. способствовали интенсивному росту национального самосознания казахов и казахского общенародного патриотизма, формированию в казахском обществе уважительного отношения к своей стране и своей собственной истории. В результате освободительной борьбы казахов всех трех жузов против военно-политической экспансии Джунгарского ханства получили более ускоренное и сбалансированное развитие такие структурные элементы степной государственности, как институт старшего хана — «кулл ханларның ағласы кылыб» и статусы тарханов и батыров, заметно усилились интеграционные тенденции в казахском кочевом обществе, укрепилась, хотя и ненадолго, ханская власть.

Еще более глубокое и многомерное влияние оказали казахско-джунгарские войны и прочие взаимоотношения двух народов на историческое сознание и духовную культуру кочевников-казахов. Они дали мощный толчок дальнейшему развитию казахского героического эпоса, устного поэтического творчества и музыкального искусства. С конца XVII в. многолетняя освободительная борьба казахов трех жузов с Джунгарией стала одной из главных тем казахского народного фольклора (исторических и генеалогических преданий, песен, поэм, поговорок и пословиц), а позже — казахской национальной письменной литературы (художественной беллетристики, драматургии, историко-публицистических, научных и научно-популярных изданий), живописи, кинематографии и театра.

История джунгарского присутствия в казахстанском регионе заметно представлена большим комплексом ныне известных археологических памятников ойратского происхождения на территории Центрального, Восточного, Юго-Восточного и отчасти Южного Казахстана, таких, как развалины бывших джунгарских погранич-

ных укреплений типа торткуль, остатки построенных ими ирригационных систем (арыков) и ламаистских культовых сооружений (хуре, суме или хит); так называемые калмыцкие захоронения или курганы в памятных местах боевых сражений ойратов с казахскими ополченческими отрядами и ойратские наскальные изображения и надписи (петроглифы) религиозного содержания в горах Рудного Алтая и Тарбагатай, отрогах Улутауского хребта, Джунгарского Алатау, Чу-Илийских гор, хребта Каратау и прочих горных систем Казахстана.

Многосторонние контакты казахского народа с воинственным монголоязычным соседом нашли своеобразное отражение также в его национальном менталитете и глубоко запечатлелись в народной исторической памяти. Об этом убедительно свидетельствует так называемый «джунгарский след» в топонимических преданиях и легендах восточных казахов второй половины XIX — начала XX в. о происхождении наиболее примечательных географических объектов (гор, рек, ущелий и т. п.) и архитектурных памятников на территории Верхнего Прииртышья и смежных районов Сары-Арки, данные исторической топонимики современных Карагандинской, Павлодарской, Восточно-Казахстанской, Алматинской, Жамбылской и Южно-Казахстанской областей, где имеется немало оронимов и гидронимов как монгольского, так и собственно казахского происхождения, этимологически тесно связанных с различными конкретно-историческими обстоятельствами временного пребывания джунгар в этих памятных местах и их ожесточенной борьбой с боевыми ополчениями казахских батыров (топонимы «Калмак», «Калмак-тобе», «Калмак-кырган», «Караул-тобе», «Орта-караул», «Сумкайты» и многие другие), а также широко бытующие до сих пор среди пожилых уроженцев южных областей республики оригинальные народные предания о героическом прошлом казахского старожильческого населения этого края. Вся эта объемная совокупность различных культурно-исторических памятников содержит исключительно ценную, но пока еще малоизученную информацию о казахско-джунгарских взаимоотношениях XVII—XVIII вв., которая позволяет намного более детально и глубоко, чем прежде, осветить многие запутанные вопросы вышеуказанного периода истории Казахстана и поэтому заслуживает особого внимания современных ученых.

Другой актуальной темой для современной академической историографии и наукообразного мифотворчества является история установления российского колониального господства в Казахстане и его исторические последствия для казахского народа. Поскольку процесс изучения этой сложной многоаспектной проблемы с самого начала своего становления во многом определялся идеологами, лежащими в основе жизнедеятельности той страны, частью которой становилась Степь, то все новейшие реинтерпретации общего хода событий и действий главных героев данной исторической драмы так или иначе связаны с давней традицией ее мифологизации в дореволюционной и советской историографии. В то же время сама эта мифологическая традиция была обусловлена далеко не только охранительными интересами двух правящих режимов и присущими им имперскими стереотипами восприятия реальной исторической картины, но и некоторыми существенными особенностями истории вступления казахов в российское подданство по сравнению со многими другими народами империи. В отличие от политики установления российского протектората над регионами Сибири, Северного Кавказа и Средней Азии, которые были присоединены к территории имперской державы исключительно военным путем, процесс присоединения Казахстана к России имел более сложный и противоречивый характер. Конкретное содержание данного регионального курса и преобладающие формы контактов российской пограничной администрации с правителями Степи определялись во время его проведения как наличием у империи необходимых ресурсов (информационных, материально-финансовых и военных) для успешного претворения своей стратегической линии в жизнь, так и степенью совместимости ее краткосрочных тактических целей с разноректорными геополитическими ориентациями и прагматическими потребностями лидеров казахских ханств, периодически побуждаемых к поиску выгодного партнера разрастанием межкланового соперничества внутри Степи и жестким давлением на нее со стороны более сильных юго-восточных и южных соседей (Джунгария, Китай, среднеазиатские ханства) [20].

Как известно, политическая инициатива в установлении российского протектората над тремя жузами исходила от самих казахских правителей, которые в 30-х — начале 40-х гг. XVIII в. принесли присягу верности императрице Анне Иоанновне. Правовой

статус по отношению к России обе стороны определяли на момент подписания актов о подданстве на условиях вассалитета. С учетом реальных интересов правящих элит казахского кочевого общества речь шла в тот период только о поисках сильного партнера и покровителя казахов. Это хотя и ограничивало в некотором смысле казахских правителей, стремившихся к неограниченной свободе действий в Центрально-Азиатском регионе, но заставляло их считаться со сложившейся неблагоприятной внешнеполитической обстановкой. Однако уже тогда царское правительство, руководствуясь своими собственными геостратегическими доктринами и авторитарным пониманием института подданства, рассчитывало реализовать его как прямое административно-политическое господство над казахскими жузами. В этом смысле интересы российского патрона и его новых подданных, исходивших из принципиально иной политико-правовой парадигмы «верноподданических» отношений, во многом не совпадали друг с другом, что явилось в дальнейшем источником широкого распространения практики организованного насилия и принуждения со стороны российских властей по отношению к казахскому населению региона [21].

Начальной точкой отсчета присоединения казахских жузов к Российской державе явилось письменное обращение в июле 1730 г. старшего хана казахов (который был ханом Младшего жуза) Абулхаира (1710–1748 гг. — хан Младшего жуза, с 1719 г. — старший хан) к Анне Иоанновне с просьбой принять его вместе с подвластным народом в российское подданство и подписание им и группой казахских старшин 10 октября 1731 г. в урочище Манитюбе на территории Северо-Западного Казахстана юридического акта о подданстве. В последующие одиннадцать лет такие же присяги верности российскому престолу принесли ханы и султаны Среднего жуза в ходе поэтапных русско-казахских переговоров: в конце 1731 г. — хан Семеке (1723/24–1737), в августе 1748 г. — новый хан Абулмамбет (1739–1771) и влиятельный султан (с 1771 г. — хан) Абылай (годы жизни — 1711–1780), в ноябре 1742 г. — султан Барак (ум. в 1750 г.) [22]. Все эти исторические события и задействованные в них исторические фигуры с самого начала становления официально историографической парадигмы процесса присоединения Казахстана к России приобрели определенное знаковое значение в дореволюционной и советской

исторической литературе по данной проблеме. Отсюда же берет начало и процесс мифологизации личности хана Абулхайра и его последователей в историографии русско-казахских отношений.

К числу традиционных объектов повышенного внимания профессиональных историков и авторов мифологических сочинений следует отнести также проблему протестных, в том числе народно-освободительных, движений казахов конца XVIII — середины XIX в., которые с давних пор занимают видное место в научных и публицистических изданиях по истории дореволюционного Казахстана. К этим двум категориям относятся движения Сырыма Датова (1787—1793), Каратая Нуралиева (1805—1816), Арынгазы Абулгазиева (1816—1821) и Жоламана Тленши (20-е гг. XIX в.) в Младшем жузе; Губайдуллы Валиханова (1824—1840) и Саржана Касымова (1824—1836) в Среднем жузе; Каипгали Есимова (1829—1840), Исатая Тайманова и Махамбета Утемисова (1836—1838) во Внутренней орде, Кенесары Касымова во всех трех жузах (1837—1847), Есета Котибарова (40—50-е гг. XIX в.) и Жанхожи Нурмухаммедова в Приаральском регионе (1856—1857 гг.) [23]. Все эти социальные волнения и восстания были прямо или опосредованно связаны с установлением российского протектората над Степью и вызванными им определенными изменениями в системе управления кочевым обществом. Но вместе с тем они заметно отличались друг от друга как по количеству участвовавших в них людей, так и по характеру основных целей и мотивов организованного протеста. Последние во многом определялись уровнем проникновения государственных институтов России в структуры традиционной потестарно-политической организации степных кочевников, по мере углубления которого у казахских лидеров стало постепенно складываться более отчетливое и адекватное представление о статусном положении возглавляемых ими кочевых социумов в составе Российской империи, и было положено начало формированию идеологии антиколониального освободительного движения. Наиболее осознанно и четко эти освободительные мотивы проявились в десятилетней вооруженной борьбе казахов под руководством Кенесары Касымова против усиления российского присутствия в Казахской степи, проходившей под лозунгами реставрации института ханской власти и реанимирования прежнего формально-правового протектората России над казахскими жузами.

Исходя из того, что протестные движения казахов находились в тесной взаимосвязи с развитием регионального политического курса России в Казахской степи и представляли собой ни что иное, как естественную реакцию степных кочевников на процессы трансформации их традиционной системы управления под воздействием местных колониальных властей, они постоянно рассматривались в дореволюционной и советской историографии через призму тех же идеологем, которые определяли характер изучения всей системы казахско-русских отношений в целом и поэтому уже давно стали одним из основных объектов исторической мифологизации. Создание в постсоветские годы новых мифов на ту же историческую тему продолжает, хотя и в несколько видоизмененных формах, давно сложившуюся историографическую традицию в осмыслении казахских общественно-политических движений колониальной эпохи.

В печатном потоке исторической информации, публикуемой на страницах постсоветской периодики и специальных публицистических изданий, в работах краеведческого характера, учебных пособиях и даже в специальных монографических изданиях, в последнее время наблюдается довольно пестрая и неоднозначная картина. Хорошо знакомые многим из фундаментальных научных трудов и советских учебников по истории Казахстана выдающиеся военные и политические деятели прошлого тесно взаимодействуют там с таинственными малознакомыми лицами, а знаменитые исторические личности эпохи самоотверженной борьбы казахского народа с завоевателями-джунгарами и колониальной системой Российской империи — с полумифическими героями; героические подвиги на поле брани совершают и командуют многотысячными отрядами народных ополченцев как вполне боеспособные султаны-военачальники, так и хрупкие подростки 13–14-летнего возраста с неокрепшей мускулатурой и почти без всякого боевого опыта. Из исторического небытия три столетия спустя неожиданно появляются на свет прежде никому неизвестные «воспоминания» неких непосредственных «участников» знаменитых битв казахских воинов с джунгарами, которые сразу же без всяких элементов вполне естественного рационального скепсиса и специального источниковедческого анализа объявляются первостепенными «источниками» по истории казахско-джунгарских отношений того времени.

Имеет место также довольно произвольный пересмотр бывших знаковых символов истории Казахстана дореволюционного периода: одни крупные исторические фигуры произвольно понижаются до размеров неких малозначительных карликов, а их научно установленные заслуги откровенно замалчиваются, другие, напротив, превращаются на страницах новых изданий в сказочных великанов и непомерно возвеличиваются их апологетами.

Наиболее иррациональное и мистифицированное изложение военной и социально-политической истории Казахстана XVII—XIX вв. развернулось на страницах казахстанской прессы, которая по массовости охвата потенциальных потребителей исторических знаний намного превосходит реально допустимые тиражи научных изданий. Авторами сенсационных «разоблачений» и «открытий» в области национальной истории стали в большинстве своем ультрапатриотически настроенные казахстанские журналисты, литераторы, специалисты в области технических и точных наук, а также представители самых разных профессий, прямо или косвенно связанные с кланово-семейным бизнесом и одержимые группоцентристскими амбициями и эмоциями. На роль таких же «первооткрывателей» исторической истины заметно претендуют и некоторые дипломированные историки, заслужившие свои ученые степени и звания главным образом в области истории КПСС за точное и неукоснительное следование так называемому иллюстративно-цитатническому методу в работе с историческими источниками. По верному определению известного казахстанского историка Б. Б. Ирмуханова, «квазипатриоты, ...вдохновляемые словами» политического руководства страны о том, что, «препарировав минувшие эпохи, тоталитаризм попытался представить прошлое казахской нации как тривиальную борьбу классов», бойцы нового идеологического фронта ринулись реконструировать новую отечественную историю, не располагая для этого ни знанием истории, ни современной теоретико-методологической подготовкой и методикой исторических исследований. Поэтому убежденность их далеко не соответствовала убедительности их аргументов» [24]. Показательным в этом отношении является следующая концептуальная установка А. Кузембайулы и Е. Абиля, объявивших в своем учебном пособии для вузов «История Казахстана» войну научной историографической пара-

дигме дореволюционного прошлого: «История казахского народа с древнейших времен и до наших дней представляет собой важнейшую часть всемирной истории, поэтому изучение ее занимает важное место в формировании исторического сознания молодежи. ...Однако в период колониальной зависимости у народа были отняты не только свобода, земля, природное богатство, уникальные памятники культуры, но и историческая память. ...История казахского народа получила освещение в основном в трудах дореволюционных, а затем советских российских авторов, в которых она трактовалась с позиции имперской великодержавной идеологии. Отдельные представители национальной историографии, пытавшиеся написать более или менее объективную историю своего народа (С. Асфендияров, М. Тынышпаев, Ш. Кудайбердиулы, С. Бекмаханов) были репрессированы. Сегодня перед исторической наукой независимого Казахстана стоят огромные и ответственные задачи. Она освободилась от многовековых оков колонизации и обязана всеми силами формировать историческое сознание народа с **объективных позиций**» [25].

Полностью отказывая на словах в объективности дореволюционным и советским историкам как казахского, так, тем более, неказахского происхождения, создатели данного учебного пособия, тем не менее, не смогли сделать ничего лучше и больше того, как только позаимствовать из их трудов все необходимые для своей «концепции» исторические знания, естественно, без всяких ссылок в тексте тома на использованные источники, и не привели здесь ни одного нового достоверно установленного исторического факта, который бы уже не встречался в «необъективных» «колониально-имперских» произведениях. Что же касается провозглашенного А. Кузембайулы и Е. Абилом так называемого «объективного» подхода к освещению национальной истории, то он представляет собой в их совместном творении ни что иное, как **бесцеремонную попытку «этнической приватизации» общего культурно-исторического достояния всех тюркоязычных народов Евразии**, когда при описании различных крупных событий и явлений далекого прошлого назойливо муссируется один и тот же баснословный тезис о том, что все это — «именно наше и ничье больше наследие».

Метод А. Кузембайулы и Е. Абиля называть казахскими все исторические реальности древнего мира и эпохи средневековья

получил свое дальнейшее развитие в серии книг К. Даниярова, посвященных истории дореволюционного Казахстана. Объяснив по отдельным лингвистическим созвучиям имен, топонимов, этнонимов и некоторых терминов различные племена, входившие в состав раннесредневековой Монголии и позже — Золотой орды «казахскими», а Чингисхана — «казахом» по происхождению, автор «Альтернативной истории Казахстана» и более поздних изданий аналогичного характера безапелляционно утверждает, что только он в отличие от всех казахстанских историков, работавших и поныне «работающих в отечественной исторической науке», показал «подлинную историю казахского государства». Все те историки, которые не принимают его суждения и выводы, далее резюмирует К. Данияров, не являются «подлинными патриотами Казахстана» и должны оцениваться научной общественностью как «фальсификаторы» [26]. В том же непримиримом духе, хотя и с несколько завуалированными личными амбициями, высказываются и некоторые другие создатели «подлинной» национальной истории, пытающиеся агрессивно подавать свое мнение в республиканских СМИ и отдельных печатных изданиях как истину в последней инстанции.

При достаточно беглом знакомстве со многими современными публикациями по дореволюционной истории Казахстана не всегда можно четко разграничить среди них и внутри каждого из них научную реконструкцию прошлого и его мифологизированную модификацию, т. к. контуры обеих этих конструкций бывают довольно расплывчатыми. Нечеткость последних обусловлена не только специфической сложностью самого конкретного объекта исторического познания, но и такими когнитивными и социокультурными факторами, как степень включенности в сознание профессионального историка разных мировоззренческих и идеологических штампов, его «играми» с властью, участием в политической борьбе партий и групп и т. д. Безусловно, все перечисленные обстоятельства в той или иной мере воздействуют на мышление исследователя и способствуют проникновению в его произведения различных мифологических элементов.

С другой стороны, некоторые авторы-непрофессионалы и псевдолюбители истории, стремясь повысить убедительность своих версий для влиятельной интеллектуальной элиты страны, созна-

тельно или интуитивно применяют отдельные методы и приемы аргументации, принятые в науке, и тем самым внешне довольно удачно имитируют научный поиск.

Тем не менее при всей отмеченной проницаемости и относительной маргинальности многих современных исторических реконструкций для внеаучной историографии в ее наиболее типичной, широко распространенной форме характерны некоторые специфические черты, которые существенно отличают новое мифотворчество от исследований научного характера, т. е. от так называемого незаинтересованного исторического знания. В числе таковых, на мой взгляд, можно указать следующие характеристики: **отсутствие у создателя исторического произведения ясного представления об истории как научной дисциплине, характера труда профессиональных историков и методов работы с историческими источниками.**

В современном науковедении принято отделять в структуре исторического знания, начиная с нового времени, научную форму познавательной культуры от других форм исторического знания и познания — художественного творчества (литература, живопись, кино и т. д.), религии, мифологии и совокупности обыденных практически полезных знаний и представлений (жизненного опыта и т. п.) об исторической действительности; а также разграничивать соответствующие ее научному уровню отражения приемы и методы извлечения нужной информации из исторических источников и разного рода ненаучные мировоззренческие стереотипы восприятия прошлого.

В настоящее время общепринятым является представление о том, что наука, как феномен культуры, возникла на определенном этапе истории человеческого общества (XVII — сер. XIX в.) в результате разделения предметной деятельности, которое сначала привело к обретению духовным производством своего самостоятельного бытия относительно материального производства (экономики) и иных форм социальной практики (система управления, политика и т. п.), а затем воцарилось и в самом духовном производстве. «Познавательная деятельность и познавательная культура выделились в особую область и особый род занятий определенного контингента людей. Внутри этой области отныне накапливаются знания и вырабатываются методы и формы познания» [27]. Данный феномен и называется наукой. «Наука, — писал изве-

стный советский философ Э. В. Ильенков, — и есть мышление, превращенное в известных условиях в особую профессию» [28].

В социальной практике трех последних столетий наука вообще, и в том числе историческая, предстает как творческий саморазвивающийся процесс преобразования познавательной культурой самой себя, т. е. своего внутреннего содержания, и совокупности различных методов и приемов познания прошлого, находящихся в постоянном видоизменении и развитии. Она, как правило, ориентирована на бесконечный поиск исторической истины, всегда имеющей безотносительное к групповым эмоциям и интересам конкретное содержание, а не на обслуживание преходящих запросов и потребностей различных политических партий и социальных групп, что характерно главным образом для современной мифологии, религии, официальной идеологии и иных разновидностей вненаучного исторического знания и познания. Принципиальная суть различий между когнитивными установками научной и вненаучных форм познавательной культуры в области национальной истории можно условно выразить двумя различными по смыслу глаголами — «узнать» (или «установить») и «доказать», выступающими как «ключевые слова» у представителей двух взаимно противоположных историографических парадигм при обозначении ими целей создания своих собственных исторических произведений. В отличие от действительного ученого, пытающегося установить путем сравнительного анализа доступного в его время массива исторических материалов реальные исторические факты и закономерности исторического развития общества, для историка-мифотворца целевая установка его работы сводится исключительно к тому, чтобы «доказать» на основе отдельных тенденциозно подобранных исторических источников и извлеченных из них единичных исторических фактов правильность предварительно построенной или априорно избранной им исторической схемы, которая обслуживает здесь вполне конкретные вненаучные цели и интересы либо же является обычным способом самовыражения индивида. Умозрительная мировоззренческая схема имеет в таком процессе реконструкции истории определяющее значение, тогда как исторические факты играют по отношению к ней вторичную, подчиненную роль и селективно используются лишь для подтверждения и иллюстрации излагаемых априорных суждений и гипотез.

Как правило, подобные историографические версии прошлого отличаются жесткой конструкцией исторического процесса, отвергающей возможность существования других равнозначных гипотез и разночтений, которая имманентно ориентирована на слепую веру и нетерпима к любой критике.

Второе важное отличие мифологических сочинений от научных трудов по национальной истории состоит в **характере используемых источников и методах извлечения из них конкретных исторических фактов**. Для историков-дилетантов, создающих венаучное историческое знание, как правило, характерен низкий уровень общей и профессиональной историографической эрудиции и чрезвычайно слабое знание доступных в его время первоисточников. При ознакомлении с мифологическими публикациями сразу же бросается в глаза преимущественное использование их авторами исторической публицистики, где изложение исторических фактов обычно дается в сильно обедненном, утрированном либо искаженном виде; отсутствие в работе научно-справочного аппарата вообще; либо же, если таковой присутствует, то большую долю в нем составляют ссылки именно на историко-публицистические произведения.

В отличие от узкой и тенденциозно подобранной источниковой базы исторических работ мифотворцев-непрофессионалов исходным объектом исследовательского интереса профессиональных историков являются не отдельные произвольно взятые исторические источники, имеющие какое-либо отношение к предмету его познавательной деятельности, а вся доступная в их время совокупность первоисточников, в том числе и тех, которые по субъективным взглядам и мировоззренческим позициям своих авторов взаимно противоположны друг другу. Собирая и систематизируя всю эту первичную взаимодополняющую и взаимно уточняющую информацию, историк сначала пытается посредством строгих методов системно-структурного анализа и синтеза и специальных приемов источниковедческого исследования извлечь из исторических источников реальные исторические факты и установить логические взаимосвязи между ними в пространстве и во времени и только потом, опираясь на воссозданную фактологическую картину прошлого, осуществляет на данной основе ее целостную концептуальную реконструкцию.

Конкретные исторические факты извлекаются профессиональным историком **в первую очередь и главным образом из аутентичных источников** посредством специально разработанных в науке методических правил и процедур. К категории таковых аутентичных источников, или первоисточников, относятся разнообразные по видам письменные и вещественные памятники прошлого, которые были созданы непосредственно самими участниками, очевидцами либо компетентными современниками описываемых событий прошлого тогда, когда впечатления о них еще не потускнели и глубоко не трансформировались в исторической памяти людей того времени. В основном первоисточники по истории дореволюционного Казахстана представлены текущими официальными документами российских пограничных, а позднее колониальных ведомств, аналогичными документальными материалами Цинской империи, а также разного рода историко-этнографическими сочинениями и хрониками российских и мусульманских среднеазиатских авторов XVI–XIX вв., сохранившимися до наших дней как в рукописном, так и печатном видах.

В течение последних трех веков Казахская степь находилась сначала в сфере влияния внешней политики России, а затем в составе многонациональной Российской империи, где со временем сложилось общее для многих славянских, тюркских и монгольских народов геополитическое пространство. Данное обстоятельство нашло соответствующее отражение как в определенной общности исторических судеб этих народов, так и в их культурно-исторических памятниках. Вполне закономерно, что среди огромного массива исторических документов различных государств, посвященных казахскому народу и Казахстану, с давних времен наиболее видное место занимает комплекс письменных документально-исторических материалов, созданных в разное время на территории Российского государства и отложившихся в архивных фондах бывшей Российской империи и СССР. В него вошли в основном русскоязычные источники, составителями которых были сами традиционные носители русского языка (летописи, государственно-правовые акты, дипломатические и текущие делопроизводственные материалы, статистика и проч.), а также многочисленные русские переводы различных восточных материалов вместе с их оригиналами, написанными на литературном

среднеазиатском (чагатайском) тюрки, персидском и монгольском языках. К последней группе относятся официальные послания правителей и локальной элиты казахских, среднеазиатских, Джунгарского и Калмыцкого ханств царскому правительству, родословные списки и графические генеалогические схемы правящих династий этих восточных государств, отдельные географические карты, служебные отчеты и путевые дневники российских чиновников-мусульман, двуязычные записи казахских народных преданий и прочие материалы. Следует отметить в этой связи, что широко бытующее до сих пор среди казахстанских и зарубежных обществоведов, а также в массовом сознании определение всей вышеобозначенной совокупности российских документальных памятников именно как «русских источников» не соответствует реальной действительности и не отражает многих социокультурных и этнолингвистических различий в происхождении этих материалов и их жанрово-видового разнообразия.

Немаловажное значение для изучения истории казахского народа и Казахстана эпохи позднего средневековья и нового времени имеют также устные исторические, генеалогические и топонимические предания казахов, повествующие о борьбе их предков с джунгарами, среднеазиатскими ханствами и царской колониальной администрацией, а также о воинских подвигах казахских ханов, султанов и батыров того времени. Большинство из них были собраны в казахских аулах еще в дореволюционный период и тогда же опубликованы в российских столичных и провинциальных газетах и журналах. Часть неопубликованных записей этих народных произведений сохранились в личных фондах наиболее видных дореволюционных собирателей казахского фольклора (в фонде Г. Н. Потанина в Томском государственном университете, фондах А. А. Диваева и М. Ж. Копеева — в ЦНБ РК и др.) и только сравнительно недавно стали достоянием широкой интеллектуальной общественности Казахстана. Выше уже обращалось внимание на существенные видовые особенности и несамодостаточный характер фактической информации народного фольклора как исторического источника и его вспомогательное, дополняющее значение по отношению к аутентичным письменным источникам изучаемого времени. Но даже такую вспомогательную информационно-познавательную функцию данная категория исторических

источников может должным образом выполнять только в том случае, если, во-первых, точно доказана подлинность происхождения фольклорного материала именно как устного произведения народной памяти, а не творческой фантазии какого-нибудь идейно ангажированного нашего современника, неплохо ориентирующегося на основе школьных и вузовских учебников по истории Казахстана в «ключевых» событиях далекого прошлого. И, во-вторых, при условии привлечения к исследовательской работе не одного-двух народных преданий об определенном событии, которые происходят из одного только кланового подразделения казахского общества или одной единственной местности, а широкого круга таких источников, записанных собирателями устного народного творчества в самых разных историко-географических ареалах Казахской степи и в разные исторические периоды времени.

Между тем в подавляющем большинстве новейших публикаций по истории казахско-джунгарских отношений первой половины XVIII в. и тесно связанной с ней тематике фольклорные материалы выступают в качестве основных, а то и единственных источников необходимой исторической информации, избирательно используемых для реконструкции отдельных сражений между двумя кочевыми народами и общественно-политических событий современного им прошлого. Причем авторы этих работ за редким исключением нигде не указывают ни имена своих информаторов, ни время письменной фиксации изученных фольклорных памятников, что резко отличает подобный некорректный стиль приобретения нужных фактических знаний об интересующих аспектах национальной истории от общепринятых в науке методов работы с историческими источниками. Наиболее наглядно данная тенденция отразилась в серии новейших статей и специальных разделах обобщающих изданий, посвященных Булантинской (1727 г.), Аныракайской (1730 г.) и некоторым другим сражениям казахско-джунгарской войны 1723–1730 гг., в описании которых явно доминирует мифологическое восприятие достаточно сложной для научного познания и трудно поддающейся реставрации реальной исторической картины этих событий [29].

Следует особо отметить, что источниковедческое изучение и научно-практическое использование фольклорного жанра исторической информации до сих пор носит в историографии Казахстана

бессистемный и малопродуктивный характер, и в этом отношении работы современных профессиональных историков мало чем отличаются от исторических сочинений дилетанствующих писак-мифотворцев. Большинство авторов различных исследований по истории Казахстана XVIII — середины XIX в. практически не владеют методикой компаративного системно-структурного анализа народных преданий, полностью заимствуют приведенные в них исторические версии без всякой внешней и внутренней критики их содержания и установления степени достоверности содержащихся в них фактических сведений на основе сопоставления последних со свидетельствами аутентичных документальных источников и данных так называемого «внеисточникового знания» (т. е. эмпирических фактов из смежных и естественных наук). В то же время в казахстанской историографии почти отсутствуют подготовленные на современном научном уровне с необходимым информационно-справочным аппаратом археографические издания фольклорно-исторических памятников. В результате всего этого практическое использование фольклорных источников в ходе интеллектуальной реконструкции различных аспектов военной и социально-политической истории казахского общества осуществляется большей частью не на профессиональном, а на дилетантском уровне, что косвенно способствует формированию к этой группе источников неоправданно пренебрежительного отношения со стороны многих профессиональных казахстанских и зарубежных историков.

Пытаясь наполнить конкретным историческим содержанием априорно сконструированную микроидеологическую схему прошлого и сделать ее максимально убедительной для интеллектуальной общественности своего времени, творцы исторической мифологии во всех странах Старого и Нового света с давних пор неизбежно сталкивались с проблемой дефицита необходимых фактов и источников, которые бы не противоречили их концепции. Поэтому они обычно были вынуждены прибегать не только к определенным манипуляциям с историческими фактами, но и к созданию либо практическому использованию уже созданных своими единомышленниками **подложных источников**.

В России историографическая традиция сознательного создания фальсифицированных источников берет начало, по мнению специалистов, приблизительно с конца XVII века [30]. В доре-

волюционный период она была представлена такими общеизвестными подлогами, как три «Завещания» Петра I, «Завещание» Екатерины II, «Соборное деяние на мниха Мартына Арменина», «Требник» митрополита Феоноста и некоторые другие рукописные материалы, которые уже хорошо изучены в специальных научных исследованиях [31]. В XX в. список российских подложных источников, имеющих преимущественно политическую направленность, пополнился «Протоколами сионских мудрецов», «Дневником Вырубовой», «Письмом Зиновьева и прочими фальсификациями, получившими почти сенсационную известность как внутри страны, так и далеко за ее пределами [32]. В последнее десятилетие в России и некоторых других странах СНГ большую популярность приобрели также отдельные подложные материалы этноцентристского характера, среди которых наиболее известными у русских и украинцев являются «Влесова книга», «Песнь Бояну» А. И. Сулакадзева, а у поволжских татар — «Джагфар тарихы» [33]. Они с интересом воспринимаются у этнически настроенных обывателей и кое-где уже внедряются в систему школьного образования.

Как плод «искусственного конструирования источников» подложные исторические сочинения внешне выгодно отличаются от подлинных источников и исторических трудов тем, что скупые и осторожные гипотезы последних заменяют образными и яркими, но вымышленными доказательствами. По этой причине многие из них обладают большой силой магического притяжения для обывателей и служат благодатной питательной почвой для создания разного рода мифологических реконструкций исторического прошлого. По верному определению известного российского специалиста в области подложных источников XVIII—XIX вв. В. П. Козлова, «подлоги исторических источников — одна из форм существования исторических источников вообще и историографических в частности. В них в наиболее концентрированном виде отражаются определенные исторические представления, в которых мифы переплетаются с домыслами, гипотезы — с фантазиями и откровенным жульничеством. Подлоги, взаимодействуя с общественной жизнью времени их создания и последующего бытования, своеобразно отражают эту жизнь, являясь одним из оригинальных источников ее изучения» [34].

Тенденция создания и бытования подложных источников получила в последнее время широкое распространение во всех странах постсоветского пространства, в том числе и в Казахстане, где появились свои псевдоисточники по истории казахского народа первой половины XVIII века. К ним можно отнести наряду с различными литературными подделками под народные фольклорные материалы такие письменные подложные источники, как «Шежире Шапырашты Казыбек-бека Тауасарулы» («От дальних предков до меня самого»), опубликованное прямым потомком самородка-генеолога Б. Кыдырбекулы [35] и «Отрывок из дастана Елим-ай», автором которого издателем и «историографами» этого сочинения назван знатный батыр племени керей Среднего жуза Кожаберген-жырау Толыбайсыншынулы (1683–1786), являвшийся современником первого историографа (Казыбек-бек Тауасарулы жил в 1692–1776 гг.) [36].

В центре исторического повествования обоих произведений находятся события казахско-ойратской войны 1723–1730 гг. с той незначительной разницей, что в первом сочинении они выступают большей частью в роли исторического фона для описания подвигов батыров одного племени казахов, мужественно защищавших свою большую и малую родину от джунгарских завоевателей, а во второй — дана более широкая панорама военных и общественно-политических событий в казахских землях, связанных с трагическими последствиями «Ақтабан шубырынды» («Годы великих бедствий» — 1723–1725 гг.) для казахского народа. Здесь кратко рассматривается и резко критикуется недалёковидная политика казахских ханов, султанов и кожа по отношению к своему народу в годы казахско-джунгарских войн и подчеркивается их органическая неспособность организовать всеобщее объединение воинских сил казахов на отпор главному врагу, а также настойчиво проводится тезис о многолетней военной поддержке Россией и Китаем Джунгарского ханства с целью уничтожения всех мусульман.

Оба исторических сочинения появились на свет в самом начале становления суверенной Республики Казахстан — в 1992–1993 гг., когда стали предприниматься конкретные шаги по формированию идеологии независимого национально-государственного строительства и в казахстанской прессе на первый план выдвинулись актуальные вопросы истории освободительной борьбы казахского

народа с иностранными завоевателями и царскими колонизаторами. Авторами этих фольклорных источников первооткрыватели «Шежире» и «Отрывка дастана Елим-ай» назвали вполне реальных исторических деятелей, которые действительно жили на территории Казахской степи и, почти вероятно, так же активно, как и многие другие их этнические сородичи, участвовали в героических сражениях с воинственными джунгарами во время самой тяжелой и долгой казахско-ойратской войны, положенной в основу сюжетной фабулы того и другого произведения. Не исключена также возможность того, что одним из авторов знаменитой казахской народной песни «Елим-ай» («Родина моя») действительно был батыр кереев и жырау Кожаберген Толыбайсынынулы, поскольку упоминание об этом факте встречается в устной народной генеалогии рода кошебе племени керей уже в середине прошлого века, письменно зафиксированной в Северном Казахстане в ходе специальных полевых исследований авторитетным казахстанским ученым-этнографом М. С. Мукановым [37]. Правда, эта лаконичная информация вовсе не свидетельствует о том, что некогда прославленный в кругу своих соплеменников полководец и поэт имел прямое или косвенное отношение к тому рукописному тексту под названием «Елим-ай», который был публично обнародован в Казахстане более двухсот лет спустя после того, как Кожаберген-жырау навсегда покинул этот свет. По существу, она означает только то, что этот человек, возможно, причастен к некоей расхожей в свое время в народе текстовой версии песни «Елим-ай», но к какой именно — неизвестно.

В связи с вопросом об авторстве одной из наиболее любимых казахским народом исторических песен, посвященной трагическим последствиям массовых вторжений джунгарских войск в 1723—1725 гг. на территорию южных казахских земель, необходимо уточнить, что самая первая письменная фиксация этой песни была осуществлена в начале 70-х гг. XIX в. в Присырдарьинском районе (кочевья родов Младшего и Старшего жузов) видными казахскими собирателями народного фольклора и исследователями истории и культуры своего народа султанами Тлеумухаммедом Сейдалиным и Сеитханом Жантуриным, которые опубликовали ее текст в 1875 г. на казахском (арабская графика и кириллица) и русском языках в одном из изданий Оренбургского отдела РГО

под названием «Каратау» («Черная гора»). Автор этого фольклорного произведения издателями не был указан [38].

В 1911 г. один из вариантов этой песни был воспроизведен в тексте «Родословной тюрков, казахов, киргизов» Шакарима Кудайбердыулы, который высказал предположение, что ее сочинили некие казахские батыры, находившиеся во время войны с джунгарами в карауле. Двадцать лет спустя текст и мелодия той же песни, упоминавшейся к тому времени в литературе уже под названием «Елим-ай», были записаны в разных вариантах известным собирателем казахских народных песен А. В. Затаевичем и исследователем истории казахов М. Тынышпаевым [39], а несколько позже крупными музыковедами своего времени А. К. Жубановым и Б. Г. Ерзаковичем [40]. Все перечисленные казахстанские исследователи выявляли и собирали устные варианты песни «Елим-ай» в самых разных районах Казахстана путем детального опроса наиболее информированных о народном фольклоре казахских старожилых тех мест. Но весьма примечательно, что никто из их многочисленных компетентных информаторов не упомянул имя Кожаберген-жырау как реального или даже потенциального автора этого знаменитого литературно-музыкального произведения.

На вышеупомянутых единичных совпадениях содержания «Шежире» Казыбек-бека Тауасарулы и «Отрывка дастана Елим-ай» Кожаберген-жырау с реальными историческими фактами жизни и деятельности их «авторов» все аргументы в пользу идеи о достоверности происхождения обоих опубликованных сочинений, приписываемых этим личностям, можно считать пока исчерпанными. Большинство других прямых и косвенных показателей подлинности либо, напротив, подложности письменного источника, касающихся как конкретных исторических обстоятельств его появления на свет, так и внутреннего содержания текста произведения, указывают главным образом на подложный, фальсифицированный, характер обоих рассматриваемых материалов как исторических источников первой половины XVIII века.

В настоящее время в исторической науке разработана типология подлогов как культурно-исторического явления по общим показателям их происхождения, бытования и публичной легализации в социальной практике. Исходя из данных критериев, можно установить принадлежность «Шежире» и «Отрывка дастана» к

определенным типам подложных источников, характеризующим основные закономерности существования этого феномена в современной историографии и социально-культурной жизни постсоветского общества.

Так, по мотивам создания оба произведения являются *ангажированными подлогами*, т. е. созданными по конъюнктурным соображениям, совпадающим с субъективными настроениями и мотивами их реальных создателей. В качестве таковых в первом случае выступает отчетливое стремление возвеличить свой собственный генеалогический клан, многие представители которого в настоящее время широко представлены в национальном бизнесе, с целью исторической легитимации его более высокого неформального статуса в современном казахстанском обществе. Во втором же произведении недвусмысленно прослеживается внутренняя логическая связь его содержания с идеей этнической мобилизации и консолидации казахского населения республики на основе собирательного образа его общего внешнего врага. В числе основных исторических врагов казахов здесь фигурируют наряду с давно исчезнувшими с этно-географической карты евразийского мира ойратами, или джунгарами, русские, китайцы, уйгуры и среднеазиатские народы. Автор произведения, мобилизуя свой народ на борьбу с персонифицированным злом, апеллирует к трагическому и героическому образам предков, чтобы наделить их потомков необходимой энергией для достижения каких-либо этноцентристских целей и формирования ксенофобской идеологии по отношению как к своей традиционной наследственной аристократии (торе, кожа), так и соседним странам и народам Центральной Азии.

По формам презентации эти материалы характеризуются как *информационные подлоги*, когда имеет место создание только самого псевдоидентичного текста произведения, но не сходного по внешним признакам с историческими реалиями XVIII в. носителя информации — хлопчатой бумаги, письменного литературного языка (чагатайский тюрки) и типичного для письма образованных казахов того времени арабографического почерка насталик.

По технике изготовления — как *интродуктивно-имитационные фальсификации*, изготовленные по принципу аналогии их внешних и отдельных внутренних особенностей (наиболее типичной народной стилистики, широко распространенной в устной казахской повест-

новательной традиции дореволюционного периода; экзоэтнонимов и топонимов, а также конкретных знаний о некоторых общеизвестных исторических фактах и др.) с реальными историческими источниками и вкрапления подлинных исторических текстов (например, одного из ранее опубликованных текстуальных вариантов либо синтезированной на их основе общей литературной версии песни «Елим-ай») в современные авторские тексты близкого по тематике исторического содержания.

По способу камуфлирования фальсификации эти произведения можно считать *легендированными подлогами*, т. е. содержащими краткие сведения об истории их бытования до момента публичной легализации обоих текстов в печати. Так, в шежире Казыбек-бека говорится о том, что из всех написанных им четырех-пяти книг сохранилось лишь это рукописное сочинение, которое существовало при жизни автора в двух вариантах, но только один из них дошел до нашего времени в многократно переписанном (представителями нескольких поколений потомков Казыбек-бека) виде, так как каждый очередной список хранился в земле и за время своего пребывания в непригодных условиях приходил в ветхое состояние. Сходная по содержанию легенда о существовании многих списков дастана «Елим-ай», переходящих от одного поколения потомков Кожаберген-жырау к другому на протяжении двух веков, приводится и в публикациях современных биографов этого поэта, посвященных его литературному творчеству. Но несмотря на то, что такая источниковедческая информация о его произведении носит довольно подробный характер, упомянутые разновременные списки дастана до сих пор так и не были представлены их «первооткрывателями» специалистам-историкам для текстологической экспертизы и на публичное обозрение.

В этой связи по способу легализации оба исторических сочинения являются *текстовыми подлогами*, т. к. публично воспроизводится только содержание письменных материалов в виде опубликованных текстов, но не внешние атрибуты (характер графического письма, чернила, почерки и т. п.) их рукописных вариантов, свидетельствующие о подлинности, либо, напротив, подложности этих источников.

Специальное изучение опубликованных текстов «Шежире Шапырашты Казыбек-бека» и «Отрывка из дастана Елим-ай

Кожаберген-жырау», а также научной литературы, посвященной подлогам как культурно-историческому явлению своего времени, позволяет выделить характерные признаки двух этих произведений, заметно отличающие их от подлинных письменных памятников казахов XVIII — первой половины XIX в. (эпистолярное наследие степной правящей элиты, письменные шежиры и др.) и записей устных казахских фольклорных источников дореволюционного периода. К ним относятся:

1. Наличие прямой взаимосвязи между «первооткрывателями» и издателями этих произведений, которые выступают здесь либо в одном и том же лице (в первом случае), либо состоят в родственных отношениях между собой (во втором случае) и являются прямыми потомками объявленных ими авторов исторических сочинений.

2. Наличие тесной каузальной взаимосвязи между идейным содержанием этих произведений и некоторыми современными групповыми интересами и расхожими в казахстанском обществе конца 80—90-х гг. XX в. априорными иррациональными представлениями об истории международных отношений в Центральной Азии в первой половине XVIII в., обусловленными развитием в стране крупномасштабной тенденции критической переоценки почти всех положений дореволюционной и советской историографии Казахстана. В первом тексте такая взаимосвязь проявляется в генеральной идее исторического величия своего генеалогического клана, проецируемой на повышенные групповые амбиции некоторых его современных представителей, преуспевших в бизнесе. Во втором произведении словами «автора» дастана ретранслированы широко растиражированные в казахстанских СМИ в постперестроечные годы различные мифические домыслы по поводу будто бы проводимой Россией и Китаем в первой половине XVIII в. целенаправленной политики натравливания джунгар на казахские жузы и «предательской» роли по отношению к казахскому народу всех ханов и султанов Степи, которые поддерживали в то время активные политические контакты с царским правительством и/или первыми вступили в российское подданство.

3. Присутствие в легендах обоих сочинений типичной для подлогов XVII—XX вв. историографических версий об «утрате» оригиналов рукописей, связанных с некими чрезвычайными об-

стоятельствами и неблагоприятными условиями хранения списков рукописей.

4. Отсутствие во всех ныне известных репрезентативных письменных источниках XVIII — начала XX в. и записях казахских фольклорных материалов того периода, подлинность которых не вызывает у профессиональных историков ни малейших сомнений, даже косвенных упоминаний о факте создания и бытования среди казахов рукописи «Шежире Шапрашты Казыбек-бека» и имени Кожаберген-жырау в качестве автора народной исторической песни «Елим-ай», а также каких-либо следов самих недавно опубликованных текстов этих источников.

5. Невозможность установления факта исторического бытования хотя бы нескольких разновременных списков произведений задолго до момента публичной легализации их полных текстов в вышеуказанных изданиях, отсутствие рукописных вариантов этих сочинений, относящихся к середине XVIII — первой четверти XX в., и рукописей первых десятилетий советского периода.

6. Многослойный характер информации опубликованных текстов, наличие в ней различных нестыковок и противоречий между историческими фактами и некоторых других бесспорных внутренних признаков, отрицающих подлинность этих источников. В качестве таких выразительных признаков источникового подлога можно привести несколько наиболее показательных фактов. Здесь речь пойдет только об «Отрывке дастана Елим-ай», поскольку о недостоверности «Шежире Шапрашты Казыбек-бека» уже достаточно много писали в своих публикациях историк Б. Б. Ирмуханов, С. Шукурулы, Б. Байгалиев, К. Жумадилов, М. Кожаев и другие авторы, признавшие это сочинение как сознательную «фальсификацию и мистификацию», претендующую на то, чтобы возвысить один относительно «малочисленный род до уровня чуть ли не нациообразующей силы» [41].

Прежде всего обращает на себя внимание терминологическое смешение в «Отрывке из дастана Елим-ай» традиционных названий народов Центральной Азии, которые постоянно употреблялись в XVIII в. тюркоязычными кочевниками региона для обозначения своих ближайших иноязычных и инокультурных соседей, с современными экзоэтнонимами и эндоэтнонимами тех же народов, получившими распространение в словарном обиходе каза-

хов только в течение XX века. К первой группе экзоэтнонимов относятся этнические термины *калмак* (*қалмақ*), *джунгар* (*жонгар*), *кыргыз* (*қырғыз*), *узбек* (*өзбек*) и др., имевшие широкое хождение в переписке казахской знати с правящими элитами соседних иностранных государств в XVIII — середине XIX вв. [42] и письменно зафиксированном до 20-х гг. XX в. в народном фольклоре. В противоположность им эндоэтноним «ойрат», употреблявшийся тогда лишь самими западными монголами для обозначения своей групповой этнокультурной идентичности внутри всего монголоязычного мира внутриконтинентальной Евразии, был до начала XX в. практически не известен тюркоязычным и славянским народам континента, которые повсеместно называли ойратов исключительно *калмаками* или *калмыками*, реже — *джунгарами* (*зюнгорцами*), но только не их собственным этноисторическим именем [43]. Не был распространен у казахов до второй половины XIX в. и термин *таджик* (*тәжік*), обозначающий оседлое ираноязычное население городов и крупных селений Южного Казахстана и среднеазиатских ханств. Вместо него наиболее образованные представители казахской знати, владевшие литературным чагатайским тюрки, постоянно использовали в XVIII в. и значительно позже в своих письменных произведениях, как, впрочем, и рядовые кочевники в устной повествовательной традиции, этноним *сарт*, распространявшийся наряду с таджиками и на оседлых тюркоязычных жителей присырдарьинских селений и городов, который имел помимо определенного культурно-идентификационного значения и некоторый пренебрежительный оттенок [44].

Что касается древнего исторического этнонима *уйгур* (*ойгыр*), неоднократно встречающегося в тексте дастана «Елим-ай» при перечислении врагов казахского народа в первой половине XVIII в., то он тогда не только не был в употреблении у казахов, кыргызов и всех прочих народов Центральной Азии по отношению к современному им оседлому тюркоязычному населению Восточного Туркестана, завоеванному в 1678 г. джунгарами, а восемьдесят лет спустя — Цинским Китаем; но более того, вплоть до начала XX в. не использовался даже самими предками современных уйгуров для обозначения собственной этнической группы. Приблизительно с XV в. автохтонное население так называемой Малой Бухарии, т. е. будущего Синцзяна, идентифицировало себя

во взаимоотношениях с внешним инокультурным миром только по конфессиональному признаку как *мусульмане*, а внутри своей группы — по месту проживания, и самоименовалось в зависимости от своей пространственно-географической локализации терминами «кашгарлык», «турфанлык», «яркенлык», «таранчи» и т. д. По этому поводу Ч. Ч. Валиханов писал в 1859 г.: «Туземные жители Малой Бухарии общего народного имени не имеют, а называют себя по городам: кашгарлык (кашгарец), хотанлык (хотанец), комуллык (комульский житель) и проч., или же просто ерлик — туземец. Китайцы называют их чанту (обвернутая голова), калмыки — хотан, а среднеазиатцы, киргизы [т. е. казахи. — И. Е.] и буруты [т. е. кыргызы. — И. Е.] распространяют имя кашгарцев на все население Восточного Туркестана» [45].

Этноним «уйгур» впервые был принят ближайшими предками современного уйгурского населения Казахстана в качестве своего этнического самоназвания в 1921 г. на съезде таранчинской и кашкарлыкской интеллигенции в Ташкенте. Он стал использоваться для обозначения этнической группы бывших мигрантов из Синцзяна и родственного ей тюркоязычного населения Китая на территории бывшего СССР только с 30-х гг. XX в., а в самом Китае — с 1949 г. в связи с приходом к власти Мао-цзэ-дуна [46]. Отсюда можно заключить, что этнонимы «уйгур», «ойрат», «таджик» и некоторые другие впервые появились в казахской историографической традиции намного позже, чем современные биографы Кожаберген-жырау датируют время написания опубликованного в 1992 г. дастана «Елим-ай» и, следовательно, создателем, тем более единственным, этого рукописного сочинения не может быть человек, живший в первой половине XVIII века.

Другая нестыковка между историческими фактами обнаруживается в многократно повторяющемся утверждении в тексте сочинения о враждебных намерениях и поведении «Коканда, Хивы, Бухары», уйгуров, кыргызов и туркмен по отношению к казахам в годы жизни автора дастана. Так, в одном месте данного труда, в частности, говорится: «Қоқан, Хиуа, Бұқар да көз алартып, қазақты бас салуға дайын тұрған» («Коканд, Хива, Бухара также глаз положили, казахов завоевать готовы были»). В следующих куплетах та же мысль повторяется в несколько иных вариантах изложения: «Қоқан да күнгей беттен қоқандады, соқтықпақ ойғыр,

кыргыз тагы бізге» («Кокандцы также были наготове, желали напасть уйгуры и кыргызы»); «Түрікпен, Қоқан, Хиуа, Бұқар жау боп, жат болды өзбек, тәжік дін исламға» («Туркмены, Коканд, Хива, Бухара врагами были; чуждыми стали исламской вере узбеки и таджики») и «Қоқан, Бұқар сатпады мылтық-қару, олардың болды ойы бізді шабу» («Коканд, Бухара не продавали ружья [казахам. — И. Е.], в их мыслях было напасть на нас»): здесь и далее перевод с казахского К. Ускенбая [47] и т. д.

Во всех процитированных строках явно бросается в глаза постоянное упоминание Кокандского владения на первом месте среди враждебно настроенных по отношению к казахам среднеазиатских государств, что не только вступает в полное противоречие с реальной исторической действительностью той эпохи, но, и по существу, является ни чем иным, как позднейшей ретроспективной реминисценцией по поводу завоевательной политики основанного восемьдесят лет спустя Кокандского ханства в Южном Казахстане, датируемой началом XIX века. Во время «Актабан шубырынды» и десятилетием позже Кокандское владение, как убедительно показано в трудах многих профессиональных историков, только начало отделяться от Бухарского ханства, но пока еще не проводило сколько-нибудь заметной самостоятельной политики в регионе. К тому же оно являлось наряду с казахскими ханствами и тяньшанскими кыргызами в 20–30-е гг. XVIII в. одним из основных объектов военно-политической экспансии Джунгарского ханства. В 40-х гг. XVIII в. правитель Коканда Абд'ал-Карим-бек (1739–1747) стал фактически главным союзником султанов и батыров Среднего и Старшего жузов в их военном противостоянии с джунгарами, сыграв выдающуюся роль в ликвидации джунгарского господства на территории Ферганы и Южного Казахстана [48]. Добрососедские и отчасти союзнические отношения между правителями казахских ханств и кокандскими беками сохранялись вплоть до начала 70-х гг. XVIII в. (прихода к власти в Коканде бия Нарбуты), пока не началось взаимное соперничество между ними за сферы влияния в присырдарьинском районе.

Совершенно неправдоподобными выглядят и удрученные сетования «автора первой трети XVIII в.» по поводу завоевательных намерений кыргызов, уйгуров, Хивы и Бухары в отношении казахских жузов, т. к. каких-либо конкретных поводов для подобных

опасений эти народы и государства в то время не имели возможности подавать и в действительности не подавали казахам. В частности, кыргызы еще в 1722 г. первыми из северо-западных соседей ойратов подверглись массированным ударам джунгарских войск и в дальнейшем совместно с казахами мужественно вели антиджунгарскую освободительную борьбу [49]. Предки современных уйгуров — *кшигарлык* — были завоеваны правителем Джунгарии Галданом-Бошокту-ханом (1667—1697) еще в 1678—1679 годах. К началу XVIII в. они никакой самостоятельной роли в международных отношениях на территории Центрально-Азиатского региона не играли и в военных походах джунгарских ханов в соседние земли не участвовали [50]. Бухарское и Хивинское ханства, в свою очередь, в первой четверти XVIII в. находились в состоянии глубокого экономического и политического кризиса, а в последующие десятилетия были окончательно экономически разорены и деморализованы массовым вторжением в их пределы в 1723—1725 гг. многотысячных групп казахских и кыргызских беженцев с традиционных мест их кочевания и, по свидетельству многих очевидцев того времени, не могли оправиться от понесенных разорений и воинственных набегов кочевников вплоть до начала 80-х гг. XVIII века [51]. Не случайно академик В. В. Бартольд писал в свое время по этому поводу, что «XVIII век был для всей мусульманской Азии веком политического, экономического и культурного упадка» [52].

Абсолютно надуманными и сфальсифицированными являются также те строки дастана, в которых говорится о «предательской» роли казахских ханов Каипа (после 1703—1718 гг.), Болат (после 1715—1723 гг.), Семеке (1724—1737) и Абулхаира (1710—1748) по отношению к общеказахским политическим интересам и их неспособности организовать и возглавить антиджунгарскую освободительную борьбу: «Сәмеке, Ғайып, Болат сұм, соңына елді ерте алмай. Хонтайшыға сатылып, елдің сырын ашқан күн» («Сәмеке, Ғайып, Болат — сволочи, не смогли за собой повести народ; продались хонтайши, раскрыли тайны народа»); «Шағырмақ күнім түн болды, хан мен сұлтан жын болды. Сәмеке, Ғайып, Болаттың, сатқындығы шын болды» («Дни мои стали ночами — ханы и султаны словно одержимые злым духом; Сәмеке, Ғайыпа, Болат предательство правдой стало»). Далее говорится о том, что казахи остановили калмыков на р. Сарысу, но хан Абулхаир и другие

степные правители (Самеке, Абулмамбет, Гайып, Болат) не пришли к народу на помощь [53].

Здесь следует иметь в виду, что любой более или менее активный участник казахско-джунгарской войны 1723–1730 гг. не мог не знать, что хан Каип был убит своими политическими соперниками из Среднего жуза еще в 1718 г., т. е. за четыре года до начала «Актабан шубырынды» [54], а старший сын Таукехана (1680–1715) Болат-хан скончался при неизвестных обстоятельствах по преданиям казахов Среднего жуза, записанным в конце XIX в. Шакаримом Кудайбердыулы, также до 1723 года. Косвенным подтверждением этому служат неоднократные упоминания в русских документальных источниках за 1724–1730 гг. имени его младшего брата Семеке в качестве нового хана Среднего жуза [55]. Выдающаяся же организаторская деятельность хана Младшего жуза Абулхайра в 1724–1730 гг. по мобилизации всех воинских сил казахов на отпор главному врагу была вполне очевидна для его современников и поэтому еще при его жизни нашла широкое отражение в самых разнообразных аутентичных источниках XVIII в. и казахском народном фольклоре, в том числе топонимических преданиях казахов Старшего жуза, зафиксированных в дореволюционной картографии Южного и Юго-Восточного Казахстана и до сих пор широко бытующих среди местного старожильческого населения этого края [56]. Если бы автором рассматриваемого дастана был даже не прямой участник описанных исторических событий, а любой мало-мальски информированный о них современник, то и в данном случае он никак не смог бы настолько радикально исказить реальную историческую картину, как это имеет место в опубликованном варианте поэмы Кожаберген-жырау.

И, наконец, самой наглядной и очевидной фальсификацией данного исторического сочинения является авторская версия о военной помощи Российской и Цинской империй Джунгарскому ханству в вооруженной борьбе против казахов, которая составляет основной стержень «Отрывка из дастана Елим-ай». Эта сквозная мысль выражена в следующих куплетах поэмы:

«Торғауыт, жонгар, ойрат — бәрі қалмақ,
Орыстар мен қытайды жүрген алдап.

Сол екі елден алған соң дәу мылтықты,
Келеді жолдағы елдің бәрін жалмап.

...қырылу Алакөlden басталып тұр
қазақтар жау қалмақтан жасқанып тұр,
Орыстар мен қытайға арқа сүйеп,
Ит қалмақ сол екі елден күш алып тұр.

...Алтын, күміс, мал беріп аямай-ақ,
Орыстар мен қытайдан білгір жалдап.
Сыбан Рабтан ден қойып өнерпазға,
ғаскерін үйреттірді бес жыл қамдап.
Болмаса қалмаққа өнер қайдан келсін,
Тетігін зор мылтықтың қайдан білсін,
Осындай мол жабдықпен келіп шапты,
Дегендей қайратымды қазақ көрсін.

...Торғауыт, жонғар, ойрат бәрі қалмақ,
Орыстар мен қытайлар қойған жалдап.
Сол екі қару-жарақ бергеннен соң
құртпақшы мұсылманның бәрін жалмап?»

«Торгоут, джунгар, ойрат — все калмыки
Обманивали русских и китайцев.
После того, как получили от этих двух
стран огромные ружья,
Идут они, хватая все встречные народы.
...Истребление началось с Алаколя,
казахи от врага калмыка боялись;
На русских и китайцев опирались,
собаки калмыки от тех двух стран силу брали.
...Золото, серебро, скот давали, не жалея,
у русских и китайцев знатоков нанимая,
Сыбан Раптан обратил внимание на мастеров,
войско готовя, пять лет обучая.
Если не это, откуда у калмыков такое
искусство сильных ружей механизм и откуда им знать,
С таким мощным вооружением пришли с нашествием
Словно говоря, пусть мою силу казахи узнают.
...Торгоут, джунгар, ойрат — все это калмаки,
русских и китайцы их наняли.
И после того, как те две страны дали им оружие,
захотели они извести всех мусульман» [57].

Процитированный тезис о военной помощи России и Цинского Китая ойратам, многократно повторяясь в разных четверостишиях

дастана, заметно перекликается с аналогичной версией во многих постсоветских историко-публицистических статьях и учебных пособиях по истории Казахстана, которые впервые начали появляться в казахстанской печати в 1990-е годы. Так, почти одновременно с изданием «Отрывка из дастана Елим-ай» в Казахстане вышли в свет отдельные работы, в которых утверждалось, что Россия специально натравливала джунгар на казахов, вооружая их огнестрельным и даже артиллерийским оружием, а затем, «воспользовавшись трудным положением казахов, проводила политику глубокого проникновения в казахскую степь с целью установить там свое господство» [58].

Известный писатель М. Магауин в последующие годы еще больше развил эту априорную мысль, говоря о том, что «руководство производством оружия — лишь часть той огромной работы, которую проводили пленные шведские и русские офицеры. Нет сомнения в том, что они проводили образцово-показательные занятия по военному искусству Европы нового времени, давали ценные советы в ходе сражений по поводу той или иной конкретной битвы. Тучи над казахами сгущались» [59]. Аналогичное по смыслу утверждение содержится и в «Альтернативной истории Казахстана» кандидата технических наук К. Даниярова, который пишет: «Накапливая силы на северных и западных границах Казахстана для продвижения в глубь территории по Уралу, Есилю (Ишиму) и Иртышу, Российская империя, наряду с этим организовывала вторжения джунгар на территорию Казахского ханства с юга... В свою очередь она приступила к вооружению и укреплению джунгар, для чего через Кузнецк (Кемеровская область) постоянно передавала им огнестрельное оружие и посылала к ним научных специалистов» [60].

Весьма примечательно, что подобную гротескную мистификацию рисуют в настоящее время не только специалисты в области технических наук, писатели и публицисты, но и некоторые авторы научно-популярных и учебных изданий. Ярким образчиком такого рода может служить описание исторических предпосылок казахско-джунгарской войны 1723—1730 гг. во втором томе четырехтомной «Иллюстрированной истории Казахстана» (руководитель проекта — д. и. н. Б. Г. Аяган, автор-составитель — поэт О. Жанайдаров), изданном в 2005 году. В ней полет исторической фантазии авторов настолько превзошел мифологические пас-

сажи их предшественников, что способен повергнуть в изумление даже самого изощренного мэтра в области мистификации военно-политической истории России XVIII века. «Существует версия появления Густава Рената в калмыцком войске, — говорится в этом издании. — Следуя доктрине Петра I о том, что «Русь должна произрастать Сибирью», — дорогу в которую прорубил беглый казак Ермак, российский генштаб разработал план, по которому было необходимо ослабить два степных народа, кочевых и воинственных, лежащих у них на пути на Восток... По этому плану и был послан Иоганн Густав Ренат к калмыкам, причем с необходимым для первого времени вооружением и деньгами. В случае успешной миссии, т. е. победы калмыков над казахами, Ренату обещали свободу и вознаграждение» [61].

Главным источником для построения всех этих мифологических версий, включая рассматриваемый «Отрывок из дастана Елим-ай», послужил известный априорный тезис исследователя дореволюционной истории Казахстана 20-х гг. прошлого века М. Тынышпаева о том, что во время «Актабан шубырынды» «военному успеху калмыков способствовал сержант шведской артиллерии Иоганн Густав Ренат, попавший в русский плен в 1709 г. под Полтавой. ...Ренат пробыл у калмыков до 1733 году, научил их плавить железную руду, лить пушки, снаряды, устроил даже типографию. В то время как калмыки под руководством Рената деятельно готовились к войне, исконные враги казахов, упоенные недавними победами Тауке-хана, забыли, видимо, о существовании опасного соседа и занялись обычными внутренними распрями, спорами и т. д.» [62]. При этом следует иметь в виду, что М. Тынышпаев, хорошо знавший казахские народные предания и современную ему востоковедческую литературу о казахах, тем не менее, никогда не работал в архивах вообще, а с документальными первоисточниками по истории русско-казахских и русско-джунгарских отношений в частности и поэтому не располагал достоверной исторической информацией ни о конкретных обстоятельствах пребывания шведа И. Г. Рената в джунгарском плену, ни, тем более, о точных датах появления у ойратов новейших для того времени образцов огнестрельного оружия. Но ввиду того, что этот талантливый казахстанский исследователь в 1937 г. был репрессирован вместе с другими представителями алашской интеллигенции советским

тоталитарным режимом, все приведенные в его печатных трудах фактические сведения и суждения по истории Казахстана первой половины XVIII в. стали восприниматься как давно скрываема от народа истина, заслуживающая слепой веры и не требующая никаких документальных подтверждений. На основе сложившегося идеализированного образа М. Тынышпаева как гонимого носителя подлинных исторических знаний и некритического восприятия всех изложенных им историографических версий и гипотез после переиздания его трудов (1992 г.) стал формироваться миф о преднамеренном вооружении Россией ойратов и использовании Джунгарским ханством артиллерии в войне против казахов.

Между тем документальные письменные показания самого И.-Г. Рената и других россиян, находившихся вместе с ним в джунгарском плену, а также материалы дипломатической миссии Л. Д. Угримова 1731–1733 гг. к джунгарскому хану, основательно изученные советскими историками И. Я. Златкиным, В. А. Моисеевым и другими, раскрывают совсем иную историческую картину [63]. Так, плененный в 1709 г. под Полтавой сержант шведской армии Иоганн Густав Ренат (1682–1744), находясь в начале 1716 г. в Среднем Прииртыше в составе военно-разведывательной экспедиции подполковника И. Д. Бухгольца, по пути с транспортным отрядом в Тобольск попал недалеко от Ямышевской крепости в плен к джунгарам. Первые полтора года пребывания в ойратских кочевьях (т. е. до середины 1718 г.) он с согласия местных зайсанов учил их «делать сукна как украинские», затем по показаниям в Коллегии иностранных дел в 1731 г. пленного И. В. Сорокина, жившего в плену у ойратов, в течение шести с половиной лет (т. е. до 1726 г.), начал «учить малых детей лет от 12 до 13 арифметике и действительно научил 10 человек» и только потом «тому лет с пять», т. е. не раньше конца 1726 — начала 1727 г., приступил по приказанию джунгарского хана Цэван-Рабдана к производству пушек и снарядов: «начал лить медные пушки, також чугунные матеры, бомбы и ядра и тех канонеров тому обучать и указывать стрелять и как чинятся ядра» [64]. Процесс создания полевой артиллерии и обучения джунгар умению обращаться с ней занял немало времени, поэтому первая партия пушек и снарядов была изготовлена пленным шведом лишь к началу очередной ойрато-цинской войны (1730—

1734 гг.). По показаниям самого И. Г. Рената, пушки (30 штук) впервые были применены джунгарами в 1730—1731 гг. на их южном фронте в сражениях с манчжурами, во время которых он принимал непосредственное участие в боевых действиях в качестве наставника джунгарских военачальников, «как в поле и в лагерях поступать по европейскому образцу» [65]. Необходимо отметить, что в Джунгарии до начала производства И. Г. Ренатом дальнобойных орудий уже проживало несколько десятков русских фабричных мастеровых-оружейников, оказавшихся в разное время в плену у ойратов, но, по компетентному свидетельству чиновников Коллегии иностранных дел, которые в начале 30-х гг. XVIII в. выясняли потенциальную возможность их участия в деле изготовления пушек для ойратского войска, «из подданных Е. и. в. российских людей, кто б совершенно оное мастерство знал и мог без иноземцев делать, не имелось» [66].

Архивные источники 20—30-х гг. XVIII в. свидетельствуют о том, что царское правительство не только не посылало своих людей в Джунгарию для развития у ойратов военного дела, но, напротив, одним из основных пунктов своей специальной инструкции вменило в обязанность посланнику Л. Д. Угримову настойчиво требовать от джунгарского хана Галдан-Цэрена (1727—1745) немедленного возвращения И. Г. Рената и других российских пленников из урги обратно в Россию, серьезно опасаясь, что ойраты смогут использовать свою артиллерию против алтайских народов, находившихся в российском подданстве, и гарнизонов русских пограничных крепостей в Верхнем Прииртышье и Западной Сибири. Исходя из этой серьезной обеспокоенности, вопрос об обязательной выдаче Л. Д. Угримову шведских пленных с апреля 1732 г. стал предметом острых столкновений обеих сторон в ходе русско-джунгарских переговоров и был удачно завершён только больше года спустя в июне 1733 г. с возвращением И. Г. Рената в Россию [67].

Иными словами, аутентичные документальные источники первой половины XVIII в. однозначно свидетельствуют о том, что Россия ни до начала ни после окончания казахско-ойратской войны не предоставляла Джунгарскому ханству никакой военной помощи, руководствуясь прежде всего во взаимоотношениях с ним интересами собственной безопасности и выгоды; ойраты же, в

свою очередь, совсем не использовали и не могли использовать в войне против казахов дальнобойные ружья и пушки, создаваемые российскими пленными, поскольку тогда еще не обладали ни технологией их изготовления, ни самим этим оружием.

Что же касается версии автора «Отрывка из дастана Елим-ай» о якобы имевших место поставках Китаем джунгарским ханам различных ружей для покорения казахских жузов, то она является абсолютно нелепой исторической мистификацией хотя бы только потому, что джунгары со второй половины XVII в. вели почти перманентные ожесточенные войны с Империей Цинов, а последняя, естественно, нисколько не была заинтересована в том, чтобы снабжать своего главного неприятеля и соперника в борьбе за геополитическую гегемонию в Центральной Азии огнестрельным оружием [68]. Из приведенных аргументов неизбежно следует вывод, что если бы опубликованный отрывок поэмы «Елим-ай» писал действительно прямой участник казахско-джунгарской войны 1723–1730 гг. либо какой-нибудь ее более или менее наблюдательный очевидец, то он, конечно же, никогда не смог бы допустить таких серьезных расхождений в исторических фактах и откровенных фальсификаций, которые имеются в данном историческом опусе. Наличие в нем рассмотренных атрибутивных характеристик лишний раз убедительно доказывает только то, что популярный среди современных обывателей «Отрывок из дастана Елим-ай» не представляет собой письменный источник XVIII в. по истории казахского народа, отличающийся присущей подлинным памятникам давно минувших веков гомогенностью своей внутренней структуры и более или менее адекватным отражением исторической действительности, а является ни чем иным, как одним из типичных многослойных историографических подлогов, т. е. характерным культурно-историческим памятником нашей сложной и во многом переломной эпохи.

Для мифологических реконструкций национальной истории характерно представление о большой устойчивости и преемственности традиций общественного развития, когда народ представляется неким монолитным органическим единством, лишенным внутренних противоречий. Исходя из метафизической идеи об исключительной функциональной зависимости различных социальных групп и слоев в рамках данного социокультурного целого, ника-

ких внутренних источников поступательной эволюции социума и групповых побудительных стимулов к его развитию носители этих представлений, как правило, не обнаруживают. Поэтому объяснение определенных изменений в стадийном развитии своего общества они обычно отыскивают в разного рода внешних факторах, которым отводится роль главной движущей силы исторического процесса. Абсолютизация той или иной «внешней угрозы», в свою очередь, порождает тенденцию к «гигантомании» в построении исторических схем, в рамках которой изображение войн, периодических пограничных конфликтов и политических противоречий с другими народами носит преимущественно фантазийно-гротескный характер. К тому же мировоззренческое восприятие истории сложных и неоднозначных взаимоотношений своего собственного народа с инокультурными соседями, как перманентного противостояния двух или нескольких монолитных сил, сильно искажает и обедняет реальную историческую действительность. Последняя представляется в этом случае исключительно двухцветной — в черно-белых тонах. Это и сближает подобные схемы с историческим мифом, в основе которого лежат известные бинарные оппозиции: мое — чужое, белое — черное, высокое — низкое, плохое — хорошее и т. д. [69]

Черно-белые концептуальные схемы истории казахского народа в основном проецируются на сферы казахско-джунгарских и казахско-русских отношений, в отражении которых присутствует воспроизведение многих мировоззренческих стереотипов дореволюционной и советской историографии. В частности, историки того времени, стремясь показать «добровольный характер» вступления казахских жузов в российское подданство, постоянно преувеличивали степень реальной опасности завоевательной политики Джунгарского ханства для перспектив дальнейшего исторического развития казахского народа. Именно поэтому они не скупались на самые мрачные краски в изображении потенциальных и реальных последствий военных походов ойратов в кочевья своих северо-западных соседей для кочевья своего общества казахов. В то же время мирные формы контактов между обоими кочевыми народами освещались ими очень поверхностно и дискретно, причем их содержание в разные эпохи практически совсем не анализировалось в исторической литературе.

Гротескный характер этих двухцветных описаний четко выражен в типичной фразеологии одного из произведений советской историографии Казахстана эпохи ее заката на тему русско-казахских отношений, в котором утверждалось, что в результате военной агрессии джунгар «возникла угроза самому существованию народа, и ...Россия из всех соседей одна могла защитить и спасти казахский народ от исчезновения с лица земли» [70]. В годы независимости историографическая версия о «спасительной миссии» России приобрела прямо противоположный смысл, но сам прежний идеологический каркас концептуальной схемы казахско-джунгарских войн первой половины XVIII в. не только не пошатнулся под мощным наплывом новых социокультурных ценностей и исторических идей, но и приобрел в ряде историко-публицистических и учебных произведений еще более гиперболизированный характер.

Так, писатель М. Магауин пишет по поводу казахско-джунгарских отношений в XVII — середине XVIII в. следующее: «В истории ни одного народа во все времена не было такой длительной войны, в которой целью обеих враждующих сторон было только полное уничтожение противника, а это взаимоистребление проводилось непрерывно, систематически, завещалось отцами детям, детьми — внукам, внуками — правнукам и т. д.». Далее, говоря о социально-политической истории Казахстана первой половины XVIII в., тот же автор характеризует ее главным образом как «пятидесятилетний, самый трудный для казахов период в двухсотлетней ойрато-казахской войне ...когда от народа отвернулись аруахи и на карту была поставлена жизнь нации» [71]. В таком же гротескном виде предстают казахско-ойратские войны 1723—1730 гг. в учебном пособии для вузов А. Абдакимова: «...Объединившая чингисхановской хваткой западных монголов Джунгария, помня заветы предков, готовилась к стремительному броску на Запад. И это была не просто кочевая, а вооруженная отлитыми там мастерами-шведами, бывшими русскими военнопленными пушками, ни в чем не уступающими европейским, в изобилии имевшая тоже достаточно высокого качества китайское оружие империя. И вот джунгарские военачальники семью колоннами, уничтожая все живое на своем пути, хлынули в казахскую степь» [72]. По утверждению этого автора, приведенному со ссылкой на историческую поэму «Калкаман-батыр» Шакарима Кудайбердыулы начала XX в., «в течение 40 лет

начального периода XVIII в. было уничтожено две трети казахского народа» [73]. Этот же априорный показатель общенародной трагедии фигурирует и во многих других изданиях по истории Казахстана вышеуказанного периода, несмотря на его совершенно фантастичный и ничем не аргументированный характер. Авторы второго тома «Иллюстрированной истории Казахстана» идут в своих фантазиях относительно потерь казахов в войнах с Джунгарией еще дальше, определяя их не больше и не меньше, как «миллионами людских жизней» [74]. Общеизвестно, что до 1897 г. никаких переписей населения в Казахской степи ни разу не проводилось, а общая численность казахов в конце XVIII — первой половине XIX в. весьма приблизительно определялась современниками в пределах от 1,5 до 2,5—3 млн человек [75]; в конце XIX в. — более 4 млн человек; следовательно, вышеприведенные гигантские цифры лишены какого-либо здравого смысла и не имеют ничего общего с научным подходом к данной проблеме. Если же мы попытаемся гипотетически допустить возможность такого рода массовой гибели казахского народа, то тогда невольно возникает вопрос о том, почему позднее — в XVIII—XIX вв. — фактически не прекратился его нормальный (по меркам аграрной номадной культуры) естественный прирост, т. к. всегда в тех исторических ситуациях, когда доля людских потерь превышает половину численности всего населения, резко нарушается оптимальное соотношение способных к биологическому воспроизводству возрастов и полов, и в результате этого наступает полная демографическая катастрофа для этноса. Если же действительно в период «Ақтабан шубырынды» погибло около 2/3 казахов, то резонно снова спросить, кто же тогда самоотверженно защищал свободу и независимость своего народа и отечества? Совершенно непонятно — из вышеприведенной версии.

Аналогичная тенденция к гигантомании имеет место и при определении авторами современных публикаций по истории Казахстана количества джунгар, вторгшихся в 1723 г. в южноказахстанские земли, а также числа участников наиболее крупных сражений казахско-ойратской войны 1723—1730 гг. с обеих сторон. В некоторых изданиях, в частности, вопреки конкретным данным аутентичных документальных источников первой трети XVIII в., совершенно беспочвенно утверждается, что в том году на кочевья казахов обрушилось не 30 тыс. [76] человек, как это было на самом деле, а

«70 тысяч джунгар» [77], хотя весь мобилизационный потенциал ойратского населения в целом не превышал тогда, по свидетельствам очевидцев, цифры в 80—100 тыс. человек [78].

Стремясь максимально расширить и так достаточно внушительные масштабы массового вторжения джунгар в кочевья казахов в 1723—1725 гг., чтобы еще больше усилить психологический эффект описания боевых подвигов казахских батыров в борьбе против их внешних врагов, отдельные авторы не только сознательно завышают реальные количественные данные об этих событиях, но и идут на прямые подтасовки и фальсификации исторических фактов. Так, историк К. Мамырулы, описывая в одном из своих сочинений историю военного наступления джунгарских войск в 1723 г. на южноказахстанские степи, поименно перечислил целую группу джунгарских полководцев, якобы участвовавших в этом походе, с указанием вымышленных географических направлений их движения в самые разные регионы казахского края и при этом сослался на классический труд дореволюционного историка А. И. Левшина, как единственный источник конкретно-исторической информации по данному вопросу [79]. Между тем такие исторические сведения в указанной работе полностью отсутствуют, а все названные автором ойратские имена и маршруты их движения к казахско-ойратской войне 1723—1730 гг. никакого отношения не имеют и являются всего лишь плодом его воображения. Тем не менее эта фальсифицированная информация была почти сразу же бездумно воспринята и воспроизведена некоторыми другими дипломированными историками, в результате чего она теперь фигурирует не только в различных научно-популярных исторических описаниях, но и в отдельных фундаментальных изданиях [80].

Такие же гигантские цифры участия джунгарских войск в сражениях с казаками и количестве противостоявших им казахских воинов содержатся и в цикле историко-публицистических статей, посвященных Аныракайской битве (1730 г.) в Юго-Западном Прибалхашском районе. Так, в одних публикациях численность войска участников битвы с казахской стороны определяется цифрой в 38—40 тыс. человек, в других — 29 тыс.; со стороны ойратов — 42—44 тыс., или 25 тыс. человек [81], при том, что какие-либо конкретные сведения о численности воинов с обеих сторон в документальных письменных источниках того времени

полностью отсутствуют. Изучение же экологии этого памятного исторического места сражения явно указывает на практическую невозможность одновременной концентрации там больших масс людей и скота ввиду определенного дефицита водных и кормовых ресурсов среды обитания.

История Аныракайского сражения в последнее время является одной из наиболее излюбленных тем для новейшего мифотворчества. Это связано далеко не только с ее большим патриотическим звучанием в деле формирования новой идеологии суверенного национально-государственного строительства, но и во многом — с отсутствием в историографии Казахстана каких-либо документальных аутентичных источников, посвященных указанному историческому событию. Народная память о нем сохранилась исключительно в исторических легендах и преданиях, а также в данных народной топонимики. Причем самое первое предание казахов о легендарном сражении их предков с джунгарами дошло до образованной общественности России только 175 лет спустя после него (1905 г.) в письменном изложении видного дореволюционного исследователя и собирателя казахского фольклора А. А. Диваева. Он сообщил, что последняя победоносная для казахов битва казахско-ойратской войны 1723—1730 гг., завершившаяся окончательным изгнанием неприятеля с их этнической территории, состоялась приблизительно в 1729—1730 гг. на юго-востоке Казахской степи на «Алакульской стороне» равнины — Итичпес («Ит-ичмес») «к горам, что на север от Аральского моря». Место этого сражения, по словам А. А. Диваева, с того времени получило название *Аныракай*, т. е. «место стонов и рыданий, потому что здесь произошло поголовное истребление калмыков» [82].

Большая научно-практическая значимость процитированного сообщения заключается в том, что оно содержит единственное в своем роде конкретное упоминание о последнем крупном сражении ойрато-казахской войны 1723—1730 гг., которое не встречается больше ни в одном из дореволюционных источников по истории Казахстана.

Ко времени выхода в свет этой статьи казахский народный гидроним *Итичпес*, как условно-метофорическое обозначение горько-соленого озера Алаколь, расположенного в Юго-

Западном Прибалхашском районе, и местность, или точнее, урочище *Аныракай* — традиционное кыстау (зимовка) группы дулатовских родов Анракайской, позднее (в 90-е гг. XIX в.) — Восточнокастекской, а с начала XX в. — Ботпаевской волости Верненского уезда Семиреченской области — были давно известны многим более или менее компетентным чиновникам Русского Туркестана. Об этом убедительно свидетельствуют неоднократные упоминания обоих исторических мест в географических картах (карты И. Исленьева 1777 г., А. Влангали 1851 г., П. П. Румянцева 1911 г.) и военно-топографических описаниях Прибалхашья второй половины XVIII — начала XX в., а также подробные поуездные «списки зимовок и летовок» южных казахских волостей, составленные служащими Семиреченского областного правления в 70–90-х гг. XIX века. Отсюда можно несколько не сомневаться в том, что А. А. Диваев, как компетентный специалист в области военной топографии и этнографии южноказахстанского региона, отлично знал точное место нахождения как оз. Итишпес, так и исторически связанного в нем Аныракай, но ввиду того, что его статья предназначалась лишь для узкого круга наиболее сведущих в краевой топонимике лиц, он не стал давать к этим топонимам каких-либо дополнительных географических пояснений. Единственным кратким уточнением такого рода, имеющимся в данной работе, является утверждение автора статьи о том, что памятная историческая местность Аныракай находится «на Алакульской стороне Итичмеса, к горам, что на север от Аральского моря». Впоследствии многие казахстанские историки, начиная с М. Тынышпаева, неверно интерпретировали эту фразу как случайную опisku или даже ошибку известного ученого. Но при более глубоком анализе вышеприведенных строк в контексте общепринятой к тому времени системы определения географических координат различных точек земной поверхности во всемирной градусной сети нетрудно убедиться в том, что А. А. Диваев вовсе не имел в виду в своей статье некую гипотетическую близость расстояния между Аральским морем и обширной Алакульской равниной, размещенной на вертикальной градусной оси между разнополюсными параллелями Балхаша (север) и Арала (юг), а упомянул здесь второе озеро исключительно для того, чтобы максимально четко очертить более приближенные к нему по минутам северной широты,

чем к первому природному водоему, широтные координаты урочища Аныракай в географическом пространстве южноказахстанского региона. Вместе с тем нельзя не признать, что статья А. А. Диваева из-за присущего автору лаконичного стиля изложения исторического материала и отсутствия в ней более подробных данных о географическом расположении оз. Итишпес и легендарного Аныракай с самого начала своего появления на свет оставляла эти недостаточно проясненные вопросы открытыми для произвольных толкований, а последнее обстоятельство, в свою очередь, породило несколько десятилетий спустя среди историков суверенного Казахстана немало самых разных, в том числе взаимно противоположных, историко-географических интерпретаций и гипотез.

В начале советского периода история казахско-джунгарской войны 1723–1730 гг., кратко рассмотренная А. А. Диваевым на основе казахских фольклорных материалов, получила более подробное и обстоятельное освещение в двух специальных статьях (1927, 1929 гг.) профессионального инженера-железнодорожника и исследователя истории казахского народа М. Тынышпаева [83]. Они заметно выделяются среди всех предшествующих и последующих советских трудов по джунгарской проблеме главным образом тем, что в них предпринята единственная в науке серьезная попытка дать более или менее точную пространственно-географическую и хронологическую локализацию событий победоносного наступления казахских отрядов против джунгар на территории Южного и Юго-Восточного Казахстана. Для решения этой сложной исследовательской задачи М. Тынышпаев широко использовал в своих трудах устные предания казахов Старшего жуза, которые он целенаправленно собирал в течение 1921–1923 гг. в различных волостях и уездах Туркестанского края, а также ранее неизвестные ученым фактографические данные народной топонимики памятных среди казахов исторических мест, извлеченные им из крупномасштабных (десятиверстных) географических карт Туркестана первой четверти XX века. Основываясь на признании давней традиции степных кочевников «давать урочищам названия по крупным событиям, когда-либо случившимся» в этих местах, исследователь подверг серьезному этимологическому анализу народную топонимическую номенклатуру отдельных гор, холмов, горных ущелий, логов и небольших рек Юго-Восточного

и Южного Казахстана и выделил здесь целый ряд оригинальных казахских оронимов и гидронимов, имеющих важное маркировочное значение для установления основных мест сражений между воинскими отрядами казахов и джунгар в период 1726–1730 гг. К числу последних М. Тынышпаевым обоснованно отнесены такие примечательные географические объекты Туркестанского края, как: невысокая сопка *Ордабасы (Главная ставка)*, находящаяся на расстоянии 30 км к западу от Чимкента; две пары близко расположенных друг к другу урочищ *Улькен-Орда-конган (Ставка старшего хана)* и *Киши-Орда-конган (Ставка младшего хана)* — на территории современных Жамбылской и Южно-Казахстанской областей (одна пара — в горах Хантау, другая — в горах Архарлытау в верховьях рек Боролдай и Кошкарата), лог *Аксуейексай (Белой кости)* — в Мойынкумском районе Жамбылской области, две пары малоудаленных в пространстве друг от друга степных местностей *Абулхаир* (имя хана Абулхаира — верховного командующего единого казахского ополчения трех жузов) и *Сункайты* (прав. — *Сумкайты*, т. е. «Злейший враг ушел обратно») — в двух смежных районах Жамбылской области (одна пара представляет собой названия горы и горной речки, а вторая пара — такие же названия двух логов) и некоторые другие урочища.

Из всей совокупности приведенных здесь казахских наименований памятных исторических мест Южного и Юго-Восточного Казахстана нетрудно установить, что основными источниками для эвристических разысканий М. Тынышпаеву послужили «Десятиверстная карта Туркестанского военного округа» издания 1893–1911 гг. и «Карта Верненского уезда Семиреченской области» издания 1914 г., т. к. за исключением топонимов «Итишпес-Алакуль» и р. Суукайтын, выявленных исследователем в более ранних по времени картах Туркестанского края, все остальные указанные им географические названия рек, урочищ и гор не встречаются больше ни в одном из картографических материалов первой четверти XX века. В результате тщательного изучения вышеназванных десятиверстных карт и некоторых других топографических изданий М. Тынышпаев указал в статье «Актабан шубрынды» полное название упомянутого А. А. Диваевым оз. Итишпес как *Итишпес-Алакуль, воду которого не станет пить даже собака*, и безошибочно идентифицировал его с горько-соленым

озером Алаколь, расположенным вблизи юго-западного побережья Балхаша на восточной окраине предгорной наклонной равнины. Кроме того, он существенно уточнил лаконичную информацию своего предшественника относительно действительного места расположения легендарного урочища Аныракай в географическом пространстве Юго-Восточного Казахстана, четко указав в той же статье, что оно находится в районе Аныракайских гор «в 120 верстах на юго-восток от южной оконечности оз. Балхаш, известной у казахов под именем *Итишпес-Алакуль*» [84].

Материалами статей А. А. Диваева и М. Тынышпаева круг более или менее достоверных источников знаний об истории Аныракайского сражения в новейших изданиях казахстанских публицистов и профессиональных историков в основном замыкается. Дальше же начинаются, как правило, вольные дилетантские фантазии на эту тему, где главными объектами исторического мифотворчества выступают проблема места исторической битвы, общее количество задействованных в ней людей с обеих сторон, сам ход сражения и имена его непосредственных участников. По сути, они представляют собой гипостазированные ретрансляции тех или иных позднейших записей (советских и современных) народного фольклора об этом событии, которые несут на себе сильный отпечаток различных идеологических штампов и стереотипов, навеянных разновременными сообщениями казахстанских СМИ и школьных учебников по истории дореволюционного Казахстана. С учетом этого обстоятельства все относительно недавние записи народных версий об Аныракайском сражении не являются сколько-нибудь репрезентативными и самодостаточными историческими источниками и могут использоваться в специальных научных исследованиях лишь по принципу дополнительности по отношению к другим видам исторической информации. Однако в новейших изданиях по истории Аныракайской битвы полностью отсутствует комплексный междисциплинарный подход к проблеме, который предполагает широкое практическое использование наряду с косвенными материалами письменных источников и устными фольклорными памятниками необходимые данные смежных гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, составляющих систему так называемого внеисточникового знания. К последней в данном случае принадлежит большая совокупность научных знаний по истории,

геоархеологии, этнографии, исторической картографии, физической географии, геоморфологии и гидрографии изучаемой местности; биологии домашних животных, основ пастбищного скотоводства, экологии аридных зон, информация технотронных источников (материалы аэро- и космосъемок региона) и т. п. Современные же псевдоноваторы-мифотворцы в подавляющем большинстве своем проявляют полную неосведомленность о взаимодополняющих и взаимно уточняющих возможностях этих информационных комплексов и поэтому создают такие сказочно-фантастические реконструкции знаменитой битвы, которые вызывают улыбку не только у рационально мыслящих профессиональных историков, но даже у простых работников сельскохозяйственной сферы, неплохо осведомленных о реально допустимых способах адаптации человека к природным условиям Южного Прибалхашья и типичных моделях группового поведения людей в данном географическом ареале.

В новейших публицистических статьях и специальных разделах научных работ отдельных профессиональных историков рисуется грандиозная панорама Аныракайского сражения, сильно напоминающая по воображаемым территориальным масштабам батальных сцен и гротескному характеру их описания хрестоматийно известную Лейпцигскую битву народов 1813 г. или же решающее сражение союзных европейских войск с Наполеоном при Ватерлоо. Место Аныракайской битвы априори охватывает в них гигантскую по своим размерам территорию: от юго-западного побережья Балхаша — на севере до южного подножия гор Кольжабасы — на юге и от предгорий хребта Хантау — на западе до бассейна р. Или — на востоке; что составляет приблизительно более 3000 га общей площади. На этом обширном географическом пространстве сражалось с обеих сторон, по почти единодушному утверждению многих современных публицистов и историков, в общей сложности от 55 до 80 тыс. воинов. Причем все численные данные об участниках боевых действий, как, впрочем, и обрисованные в статьях естественные границы самого поля сражения авторами никак не аргументируются и носят совершенно надуманный и априорный характер. Между тем в хранящемся в ЦГА РК рукописном описании «зимовок и летовок» казахских волостей Верненского уезда Семиреченской области, составленном в 1890 г. штабс-ротмистром штаба Туркестанского военного окру-

га Варагушиным, и материалах статистического обследования того же уезда в 1911 г. экспедицией Семиреченского переселенческого управления во главе с известным дореволюционным статистиком П. П. Румянцевым имеются относительно подробные и точные сведения о географических координатах памятной исторической местности, или урочища Аныракай. Они полностью опровергают расхожие гипотазированные версии о вышеуказанном местонахождении поля Аныракайского сражения и дают возможность составить не только более или менее адекватное представление о действительных пространственно-географических масштабах великой битвы, но и о реально допустимом числе ее потенциальных участников.

Еще более мифологизированный характер носит в современных историко-публицистических изданиях описание хода Аныракайского сражения, которое по своему образу и подобию сильно напоминает классические эпизоды военных баталий из учебной литературы по средневековой и новой истории России и европейских стран. Представленные здесь иллюзорные картины «динамичного боя» с противником и «стремительных атак» казахской конницы на воинские отряды джунгар практически не опираются на знание геоморфологии конкретной местности, исторического опыта военного дела кочевников и характерных для аридной зоны Евразии способов утилизации природных ресурсов среды обитания, а потому не имеют ничего общего с реальной историей «степных воин». Кроме того, в процессе подобной реконструкции военной тактики джунгар и казахов имеет место не критическое использование устных произведений народного фольклора и выше рассмотренных письменных подложных источников, а также произвольная экстраполяция отдельных фольклорных сведений по истории казахско-джунгарских отношений, не имеющих сколько-нибудь определенной локализации в географическом пространстве и времени, на вполне конкретное историческое событие. Так, преподаватель Военной Академии Вооруженных Сил РК Г Жансарина пишет следующее по этому поводу: «В 1729 г. в низовьях р. Или в окрестностях Баканасских гор «развернулось одно из крупнейших сражений в войне казахов с джунгарами, получившее название Анракайская битва, которая длилась два месяца. Первые 11 дней проводились поединки между батырами. В одном из поединков казахский ба-

тыр Болек поверг предводителя основной группы джунгарских войск Анрака, впоследствии место его гибели получило название Анракай, а битва стала называться Анракайской». Далее автор со ссылкой на шежиры ранее упомянутого нами Казыбек-бека Тауасарулы повествует о том, что Богенбай батыр (имеется в виду Канжигалы-Карт Богенбай), проникнув в лагерь противника, получил сведения о боевом порядке джунгарских войск, что в конечном итоге предопределило исход сражения. «Казахские военачальники, — пишет она, — приняли решение разделить казахские войска на две части и применить тактические приемы жүре соғыс (бой с преследованием) и аша соғыс (бой на двух направлениях). ...Окружить калмыков было невозможно. Поэтому велся очень динамичный и маневренный бой... Джунгары потерпели поражение» [85]. Почти такая же априорно-иллюзорная картина боя во время Аныракайской битвы нарисована в статье военного историка С. Шакирова, который, правда, в отличие от своей коллеги определяет продолжительность этого сражения сроком не в два месяца, а только в 40 дней и вместе с тем делает большой акцент на определяющую роль в его победоносном завершении «стремительной атаки» казахской конницы, сумевшей потеснить противника к загадочному озеру Итишпес и горам Аныракай [86].

В статьях вышеупомянутых авторов, книге историка К. Мамырулы и некоторых других новейших публикациях по теме Аныракайского сражения приводится без всякого сомнения в качестве непреложной истины легендарная версия анонимных современных старожилов Алматинской и Жамбылской областей о якобы имевшем место на начальном этапе этой битвы смелом поединке казахского батыра Болека с неким джунгарским нойоном по имени *Анра, Анрак или Анракай*, погибшим от его руки около Алаколя. Благодаря этому знаменательному событию, далее утверждается в вышеупомянутых изданиях, имя джунгарского воина потом будто бы было навсегда увековечено местным казахским населением в названии поля знаменитой исторической битвы, которое с тех пор стало именоваться Аныракаем [87].

Надо сказать, что такого рода мифологическая этимология народного названия местности Аныракай не только не подтверждается современными ей и более ранними топонимическими преданиями старожильского населения Юго-Восточного Казахстана,

связывающего происхождение данного топонима главным образом со специфическим гулом ветра в Аныракайских горах (*аңырап жылады, аңырап соққан жел*), но и плохо согласуется с данными географических карт этого региона, созданных на основе показаний местных казахов-кочевников во второй половине XVIII — начале XIX века. Так, на карте бывших джунгарских владений, составленной картографом И. Исленьевым в 1777 г. и «Карте части Средней Азии» офицеров Российского Генерального штаба 1816 г., Аныракайский участок Чу-Илийских гор обозначен не под его настоящим именем, а как *Кюмишлы* или *Кюмишты* (Серебряные горы), что косвенно свидетельствует об относительно позднем появлении топонима Аныракай в традиционной номенклатуре различных природно-географических объектов Туркестанского края. Не исключена также вероятность того, что казахский народный топоним *Аныракай* в свое время был скалькирован местным кочевым населением с бывшего ойратского названия Аныракайских гор *Ангархай* (щель, скважина, промоина, отверстие), как имевшего определенную традицию бытования в ареалах долговременного проживания монголоязычных племен на территории Центральной Азии. Но эту ономастическую аналогию пока следует рассматривать только как рабочую гипотезу, которая нуждается в серьезном историческом и историко-лингвистическом подтверждении на основе репрезентативных данных первоисточников.

Другие авторы современных публикаций по истории Казахстана в основном придерживаются той же фантазийно-мифологической схемы в реконструировании общего хода событий Аныракайского сражения, что и вышеупомянутые публицисты и историки. Но в отличие от последних они называют участниками батырского поединка перед началом битвы вместо джунгарского нойона Анрака и казахского батыра Болека «талантливого военачальника» джунгар, «непревзойденного воина рукопашных схваток» Шарыша и двадцатилетнего султана Среднего жуза (будущего «общеказакского хана») Абылая, ссылаясь в этом случае на фольклорные записи литературных произведений Бухара жырау, Умбетая жырау, Татикара жырау и собрания казахских исторических преданий М.-Ж. Копеева, Ш. Кудайбердиева и некоторых других авторитетных собирателей устного народного творчества [88].

Да, действительно, в поэтическом наследии указанных жырау, а также в опубликованных в дореволюционном прошлом работах горного инженера А. Влангали (1851–1852 гг.) и казахских исследователей Ч. Валиханова, М.-Ж. Копеева, Ш. Кудайбердиева и др. встречается описание смелого рукопашного поединка Абылая с джунгаром Кантаром (А. Влангали), Чарчой (Ч. Валиханов) или Шарышем (М.-Ж. Копеев, Ш. Кудайбердиев и др.), но этот исторический эпизод изложен всеми ими без указания какого-либо конкретного места и конкретного времени, тогда как **именно Аныракайская битва ни у кого из перечисленных народных поэтов и дореволюционных историков вообще не упоминается.**

Наряду с произведениями устной исторической памяти рукопашное противоборство Абылая с вышеназванным джунгарским нойоном, являвшимся близким родственником джунгарского хана Галдан-Цэрена (1727–1745), было запечатлено в русских официальных документах 40-х гг. XVIII века. Согласно этим аутентичным источникам по истории казахско-джунгарских отношений, данное событие произошло вовсе не во время Аныракайской битвы, а 11 лет спустя после нее, в годы второй крупной ойрато-казахской войны 1739–1742 гг., когда кочевья Старшего и Среднего жузов вновь подверглись массовому опустошительному вторжению джунгар [89]. Отсюда вполне очевидно, что современная версия о поединке Абылая с Шарышем, как прологе Аныракайского сражения, не соответствует исторической действительности и, по существу, представляет собой прямую фальсификацию исторических фактов, сознательно предпринятую конъюнктурно мыслящими публицистами и историками с целью непомерного возвеличивания исторической личности Абылай-хана и его ближайших сподвижников.

В ряде историко-публицистических статей последних лет ставится на повестку дня давным-давно решенный в науке вопрос о точном местонахождении упомянутого А. А. Диваевым озера Итишпес, которое малокомпетентные авторы этих работ, не удовлетворившись четким разъяснением хорошо осведомленного в топографии Семиречья профессионального инженера-железнодорожника М. Тынышпаева, пытаются безуспешно отождествить на основе дилетантских суждений некоторых современных сельских жителей Юго-Восточного Казахстана с тем или иным мелким горько-соленым озером на территории нынешней Жамбылской области

(которых в целом немало в данной зоне казахстанского региона), в том числе и с одним водоемом недавнего и к тому же искусственного происхождения, расположенным недалеко от железнодорожной станции Отар вблизи Гвардейского военного полигона. Такие надуманные историко-топонимические версии не имеют под собой никаких серьезных оснований, т. к. во многих географических картах второй половины XVIII — середины XIX в. и рукописных военно-топографических описаниях Семиречья **Итишпесом** называется со слов бывших местных казахов-степняков только горько-соленое озеро **Алаколь**, или так называемый юго-западный залив **Балхаша**. Этот важный достоверно установленный историко-географический факт делает практически бесперспективными очередные надуманные попытки отыскать в районе Южного Прибалхашья какое-либо другое историческое озеро с одноименным названием.

Согласно данным широкого круга документальных и картографических источников, экспедиционным материалам специально-го комплексного обследования Юго-Западного Прибалхашского района, организованного автором этих строк в течение двух полевых сезонов 2005 и 2006 гг., и результатам проведенной членами экспедиции аэрофотосъемки урочища Аныракай, поле исторической битвы занимало намного меньшую по своим размерам территорию, чем это необоснованно представляется в современных мифотворческих опусах, общая площадь которой в целом не превышала 240 га. И, естественно, сам характер рельефа и гидрографии этой местности, особенности водотока стекающих с горных вершин мелких речек и рек, расположение солончаков, геоморфология речных долин и северо-восточных склонов Аныракайских гор, а также обнаруженные нами важные археологические памятники эпохи джунгарского присутствия в данном регионе (крупное джунгарское укрепление Калмак-тобе и др.) достаточно прозрачно указывают на то, как в действительности могла происходить легендарная битва, и также на то, что общее количество задействованных в ней людей было относительно небольшим (7–10 тыс. чел.).

Давно известно, что подлинное воинское искусство в борьбе с противником заключается в том, чтобы «побеждать не числом, а умением». В схватке с численно превосходившими их, по народным преданиям, джунгарами казахские полководцы и батыры своей гибкой маневренной тактикой, хорошо адаптированной к

сложным природным условиям Аныракайских гор и предгорной наклонной равнины пустынной местности, прекрасно продемонстрировали свою воинскую доблесть и выдающиеся военно-организаторские способности. Аныракайское сражение стало последней решающей битвой почти восьмилетней ойрато-казахской войны, которая привела казахский народ к окончательной победе над его давним сильным противником и фактически завершила собой сложную многотрудную эпопею изгнания народным ополчением трех жузов завоевателей-джунгар с ранее захваченной ими территории. Именно в этих существенных результатах многолетней народно-освободительной борьбы казахов-кочевников против джунгарского нашествия состоит его важное непреходящее значение для военной истории нашего отечества, а вовсе не в воображаемом грандиозном театре боевых действий и будто бы огромном количестве участвовавших в них людей, как это часто представляется в дилетантских сочинениях последнего времени. Предшествующие же бои с джунгарами казахи вели на более обширном географическом пространстве Юго-Западного Прибалхашья, в том числе и к северу от восточного побережья горько-соленого озера Итишпес-Алаколь, где к началу XX в. еще сохранилось массовое захоронение джунгарских воинов, четко обозначенное на десятиверстной карте Туркестанского военного округа 1906—1911 гг. под общим названием могилы «Калмак».

Наряду с Джунгарией вторым историческим врагом казахского народа в ряде современных публикаций по истории Казахстана предстает Российская империя, которой отведена роль главной силы, принудившей казахов к вступлению в 30—40-х гг. XVIII в. в российское подданство. В отличие от советской историографической парадигмы истории русско-казахских отношений, которая по идеологическим мотивам механически экстраполировала добровольно-вынужденный характер инициативы правителей Младшего и Среднего жуза в принятии ими совместно с подвластным народом российского подданства на весь долговременный процесс установления протектората империи над Степью, новейшие историки-мифотворцы, на словах обличая «имперскую мифологию» в сфере изучения данной проблемы, на самом деле полностью воспроизводят ее традиционный метод. Они также механически распространяют оценочные определения и характеристики тех или

иных силовых действий царского правительства в казахских землях во второй половине XVIII в. — середине XIX в. на начальный этап этого исторического процесса. В частности, утверждается, что еще задолго до 1731 г. Россия готовилась к наступлению на Казахскую степь и с этой целью в конце XVI — первой трети XVIII в. начала осуществлять строительство «русских городов, крепостей, форпостов, казачьих станиц, редутов и маяков» в «казахских землях» и на «русско-казахской границе» и даже «непосредственно на территории Казахстана» [90], что абсолютно не соответствует исторической действительности.

В частности, историк М. Д. Шаймерденова, полностью или почти слово в слово повторяя в написанном ей учебном пособии для студентов вузов и школ конъюнктурные измышления своего предшественника А. Кузембайулы по целому ряду аспектов до-революционной истории Казахстана, пишет буквально следующее по этому поводу: «Россия в конце XVII в. продолжала политику завоевания. На **российско-казахской границе** (выделено нами. — И. Е.) началось строительство русских городов, форпостов, казачьих станиц, редутов и маяков. Некоторые сооружения были построены непосредственно на территории Казахстана». Автору процитированного утверждения, как и некоторым другим идеологически ангажированным псевдоноваторам от истории не мешало бы знать, что Царицынская, Закамская, Старая Сибирская и Иртышская укрепленные линии, построенные в период с 1652—1656 гг. по 1720 г. в Среднем Поволжье и Южной Сибири, располагались тогда вовсе не на «казахских землях» или «землях Младшего жуза» (А. Кузембайулы), а внутри (почти посередине) кочевий башкир, волжских калмыков и сибирских татар, граничивших на юге ареала своего расселения с Младшим и Средним жузами [91]; и джунгарских земельных владений в Среднем и Верхнем Прииртышье, которые простирались по обеим сторонам Иртыша выше Ямышевской крепости [92]. С казахскими кочевьями «русские города, крепости, форпосты» и т. д. непосредственно граничили до начала 30-х гг. XVIII в. только в низовьях Яика (Гурьев, Яицкий и Сакмарский городки) и при впадении р. Оми в Иртыш, а в остальных местах были отделены десятками и сотнями километров кочевий других народов, находившихся (башкиры, волжские калмыки и т. д.) и не находившихся

(джунгары) в российском подданстве. В данном контексте военно-разведывательные экспедиции И. Д. Бухгольца (1716–1718) и И. М. Лихарева (1719–1720) в Джунгарию по течению Иртыша и князя А. М. Бековича-Черкасского в Хиву (1717 г.) рассматриваются историком А. К. Кузембайулы и некоторыми другими авторами как «практическое осуществление задачи присоединения» Казахстана к России [93], хотя никакого отношения к казахам эти экспедиции не имели.

Помимо «военной колонизации казахских земель» в конце XVI — первой трети XVIII в. России приписывается систематическое «натравливание» в то время джунгар, волжских калмыков и башкир на казахские племена с целью их ослабления и создания благоприятных условий для последующего навязывания казахским лидерам российского подданства [94]. Россия тем самым наделяется несвойственным ей не только до 30-х гг. XVIII в., но и значительно позже мощнейшим военно-административным, разведывательно-информационным и политико-инструментальным потенциалом, будто бы позволявшим царским пограничным чиновникам свободно использовать формально зависимых от империи правителей Калмыцкого ханства и Юго-Восточной Башкирии как своих послушных марионеток в осуществлении далеко идущих имперских стратегических замыслов. Отдельные авторы, считав все придуманные до них диверсионные меры «давления» на казахов для принуждения их к принятию подданства недостаточно впечатляющими и убедительными, еще больше воспарили в своем воображении и стали уверять казахстанскую общественность в том, что на усиленную подготовку самой «акции» вступления правящей элиты Младшего жуза под протекторат российского престола империя дополнительно «затратила десять лет». «Те, которые готовили, переводили, писали письма хана Абулхайра, — пишет А. Абдакимов, — царской администрацией были крещены — татары, башкиры, представители мусульманских общин. Они, по заданию Петербурга, долгое время находились в окружении казахского хана, и им удалось убедить Абулхайра в необходимости вхождения...» [95]. Мне представляется, что нет никакой надобности специально комментировать этот явно абсурдный тезис о присутствии в ставке хана Младшего жуза новообращенных в православие представителей тюркских народов и всесии русской

разведки, поскольку он полностью лишен какой бы то ни было доказательной основы из реальных исторических фактов и представляет собой результат лишь одной неумейной фантазии его создателя. В отличие от мифологических утверждений процитированного историка, другие «альтернативно мыслящие» «ниспровергатели» имперской идеологии предпочитают реинтерпретировать исторический факт принятия ханом Абулхаиром российского подданства с таких же методологических позиций, что и отвергаемые ими на словах русские дореволюционные историки, и в полном соответствии с ними мотивируют совершенный этим человеком политический шаг не определенными групповыми или более широкими общественными интересами и потребностями, а почти исключительно личными властолюбивыми амбициями казахского правителя [96].

Для массового сознания характерно персонифицированное восприятие социально-исторического процесса через преобразовательную деятельность его «знаковых» исторических фигур, которая выступает здесь как главная движущая сила поступательного развития общества. В историографии каждой страны всегда придавалось важное значение оценке индивидуальных личностных качеств и результатов общественной деятельности крупных исторических личностей, игравших в прошлом видную роль в политике своего государства на тех или иных этапах его истории. До недавнего времени фигуры ханов Абулхаира, Абылая и других казахских правителей XVIII в. оценивались в дореволюционной и советской историографии «исходя как из того, в какой мере в Российской империи или Советском Союзе нуждались во взаимодействии с политической элитой вновь присоединенного региона, так и из того, какую форму принимало это взаимодействие» [97]. В зависимости от неоднозначной политической конъюнктуры и различий между идеологемами, определявшими содержание исторических знаний на разных этапах истории дореволюционной России и СССР, хан Абулхаир рассматривался то как «хитрый интриган» и «лживый властолюбец», реализовавший идею «сговора» эксплуататорской верхушки казахского общества с колониальным царизмом, то как носитель идеи исторического прогресса, «личность, которая несмотря на ее классовое происхождение, едва ли не пролагала путь последующему торжеству принципа интернационализма и дружбы народов» [98]. Такие же историографические метаморфозы про-

исходили и в процессе смены идеологических оценок личности преемника Абулхаира хана Абылая, который в противовес первому объявлялся то дипломатичным «защитником национальных интересов своего народа», упорно боровшимся против реализации гегемонистских притязаний на казахские земли со стороны Империи Цинов и колониальной России, то, напротив, — амбициозным и властолюбивым «сепаратистом», препятствовавшим подлинному «интернациональному единению» казахского и русского народов в составе многонациональной России.

Становление суверенной Республики Казахстан внесло определенные существенные коррективы в процесс мифологизации личностей Абулхаира и Абылая. «В постсоветских государствах, как и в постколониальных странах Востока, создание ряда исторических фигур-«знаков», способных придать упорядоченность, а достаточно часто и создать национальное самосознание, — пишет по этому поводу видный современный востоковед Г. Г. Косач, — предполагает выдвижение некоего внутреннего регионального центра, интересы которого должны превалировать и в ходе отбора тех исторических фигур, которые войдут в искомый ряд. В свою очередь, важные для других сегментов государствообразующего национального сообщества фигуры должны стать, по меньшей мере ...второстепенными, малосущественными для идеологии национального строительства. При этом реально существующие и в постсоветских государствах, и в постколониальных странах Востока внутренние центробежные тенденции порой заставляют их «правлящий класс» прибегать к авторитарным методам правления ради сохранения единства уже обретенного территориального пространства. В силу этого значение «знаковых» фигур регионального центра, являющегося источником формирования этого «правлящего класса» для построения общенациональной идеологии становится самодовлеющим. К Казахстану и иным новым независимым государствам на постсоветском пространстве это относится едва ли не в первую очередь. Здесь, как уже не раз случалось в странах афроазиатского региона, где переход к независимости был временем лозунга «деколонизации истории», фигура Абулхаира должна была подвергнуться ниспровержению» [99].

В зависимости от таких знаковых идеологических оценок начального этапа процесса установления российского господства в

Казахской степи как «принудительное присоединение», «военно-казахская колонизация», «завоевание» и «захват», главный инициатор вхождения казахских жузов в состав Российской империи хан Младшего и части Среднего жузов Абулхайр стал наделяться апологетами этих взглядов эпитетами «предатель» и «сепаратист» и сегодня предстает в написанных ими статьях и разделах учебной литературы весьма посредственным, «властолюбивым» и «эгоистичным» правителем [100]. В противоположность Абулхайру те же историки и публицисты характеризуют хана Среднего и части Старшего жузов Абылая, который сам лично называл своего предшественника (после его смерти) «нашего народного счастья содержателем и отцом» [101], как выдающуюся во всех отношениях историческую личность, сильного государственного деятеля и политика, «собирателя казахских земель»; и награждают его эпитетами «дальновидный», «мудрый», «великий» и т. д. [102] При этом некоторые негативные черты характера, а также ошибочные или откровенно несправедливые поступки и действия Абылая в отношении подвластного ему населения (кыпчаков) и соседних народов Центральной Азии (кыргызов, каракалпаков и проч.), как правило, не упоминаются.

Помимо радикальной смены идеологических парадигм немалое влияние на процесс мифологической реинтерпретации личностей Абулхайра и Абылая в современный период оказывают традиционалистские ценностные ориентации и кланово-земляческие предпочтения носителей группового сознания, которые побуждают их по мотивам локального патриотизма наделять выходцев из своего бывшего или настоящего историко-географического ареала самыми привлекательными человеческими и личностными качествами, и давать, напротив, уничижительные либо обличительные характеристики знаковым фигурам из других социально-территориальных сегментов казахстанского общества. Нетрудно заметить по географии современных внеучебных изданий по истории Казахстана, что обличителями хана Абулхайра и апологетами Абылай-хана являются преимущественно те историки и публицисты, которые постоянно живут или имеют свои корни в Северном, Центральном и отчасти Южном Казахстане; тогда как авторы из западных областей страны и их коллеги, бывшие земляки, проживающие в других регионах Казахстана, дают первому правителю подробные

и исключительно положительные характеристики, а при описании исторических событий, связанных с деятельностью хана Абылая, большей частью ограничиваются лаконичными упоминаниями его имени либо же предпочитают вообще обходить эту фигуру полным молчанием [103].

В традиционной практике реинтерпретации людьми истории своих стран существует несколько вариантов создания исторических фигур-знаков. Один из них — это, образно говоря, «отрубить голову» неудобному для возвышения своего знака выдающемуся лицу и тем самым резко снизить в глазах общественности его действительный статус. Второй способ сводится к тому, чтобы прибегнуть к виртуальному маскараду знаменитых людей и искусно обрядить своего исторического протезе в рыцарские доспехи другого общенародного героя. И, наконец, суть третьего способа заключается в том, чтобы интеллектуально вырасти самому и создать на бумаге не один гигантский серый портрет, а целую портретную галерею ярких выразительных лиц, среди которых каждый мог бы при желании отыскать своего собственного исторического кумира.

Для новейшей историографии всех молодых постсоветских государств наиболее предпочтительными пока еще остаются два первых способа сотворения знаковых исторических фигур, что наглядно демонстрирует сложившаяся в нашей стране за последние 10–15 лет ситуация с освещением в СМИ и некоторых изданиях по истории Казахстана политических биографий ханов Абулхаира и Абылая. Вопреки искусственному взаимному противопоставлению этих двух выдающихся людей в исторических сочинениях новоявленных мифотворцев от науки, в реальной земной жизни они были тесно связаны между собой, причем далеко не одним только генеалогическим родством, но и большой общностью их личных и политических судеб. Несмотря на большую разницу в возрасте, темпераменте и характере между Абулхаиром и Абылаем, оба степных лидера отличались хорошим взаимопониманием с обеих сторон, обладали сходными интересами и взглядами, придерживались одной общей для них тактики поведения с правителями и чиновниками сильных иностранных государств (двухвекторная политика Абулхаира между Россией и Джунгарией в 1746–1748 гг. и такой же политический курс Абылая между Россией и империей Цинов в 1758–1780 гг.), имели общих династических соперников

внутри Степи (клан султана Барака), состояли между собой в сватовстве (Абылай был женат первым браком на Карашаш — племяннице Абулхаира) и в трудные моменты жизни для одного либо другого из них старательно поддерживали друг друга (Абулхаир способствовал в 1742 г. освобождению Абылая из джунгарского плена, а Абылай спас его сына Ералы от нападения на него султана Барака в 1750 г. и помог сыновьям убитого хана в исполнении акта кровной мести убийце их отца, выяснив и указав им тайное место нахождения правителя найманов). Подробную информацию о большом сходстве и определенных различиях в образе мыслей и политическом поведении этих двух исторических фигур дает помимо всех прочих аутентичных источников обширное эпистолярное наследие правителей Степи, насчитывающее в настоящее время несколько тысяч ханских писем. Среди этого обширного массива нами выявлено в различных архивах бывшего СССР около 120 писем Абулхаира, свыше 80 — Абылая, несколько десятков посланий ханов Абулмамбета и Барака, более 200 — хана Нуралы, около 70 — хана Ералы и множество эпистолярных документов других титулованных лидеров кочевников-казахов.

По казахским народным преданиям, опубликованным еще в дореволюционный период, как Абулхаир, так и позднее Абылай рано остались без родителей и были вынуждены пасти чужой скот на положении обычных рядовых чабанов в хозяйствах богатых скотоводов: первый чингизид — у отца своей будущей супруги Бопай, а второй — сначала у некоего бая Даулеткельды, потом — у влиятельного казахского арбитра Толе-бия. Своим последующим возвышением над династическими соперниками в Степи и тот и другой были обязаны исключительно собственным лидерским качествам и талантам, которые у обоих молодых людей ярко проявились в годы почти перманентных казахско-джунгарских войн и привели Абулхаира в 1710 г. в западной части казахских земель на ханский престол, а двадцатилетнего Абылая на рубеже 1720–1730-х гг. — к титулу султана Среднего жуза.

Со временем оба чингизиды стали обладателями в разные годы высшего титула в Степи — «улуг хан», т. е. «главный» или «старший хан» (Абулхаир — в 1719–1748 гг., Абылай — в 1771–1780 гг.). Точным подтверждением этому является наряду с прочими историческими документами XVIII в. одно из писем

хана Абылая русской императрице Екатерине II за 1778 г., сохранившееся в Государственном Архиве Оренбургской области в оригинальном виде на среднеазиатском (чагатайском) тюрки и в русском переводе. В этой связи широко расхожее в современной исторической литературе утверждение о том, что **Абылай якобы обладал званием хана всех трех жузов или же некоего общеказахского хана, не соответствует исторической действительности XVI–XVIII вв., т. к. такого титула в монархической номенклатуре степных статусов никогда не существовало.** Согласно репрезентативным данным специального научного исследования крупного специалиста по истории казахских ханств, современного востоковеда Т. И. Султанова, в мусульманских персо- и тюркоязычных источниках XVI–XVII вв. для разграничения формальных рангов степных ханов, параллельно управлявших различными родоплеменными группировками казахов, обычно использовались такие уточняющие композитные формулы, как **улуғ хан, хан-и бузург, хан-и калан** — старший хан и **кичи(к) хан, хан-и хурд** — младший хан, а также **келте хан**, т. е. мелкий хан. Под первой группой терминов в нарративных источниках той эпохи упоминались казахские правители: Гирей (Кирай) (1465–1473/74), Касым (1512–1521), Хакназар (1538–1580), Таваккул (после 1583–1598), Есим (1598–1613/14, 1627–1628) и Тауке (1680–1715) [104], а под второй и третьей — все остальные ханы.

Такая же ранговая иерархия ханских титулов сохранялась в Казахской степи и в течение всего XVIII в., о чем убедительно свидетельствует постоянное употребление определенных уточняющих терминов по отношению к разным статусам степных правителей в эпистолярном наследии казахских ханов и султанов той эпохи. В частности, сами казахские кичик- и келте-ханы (т. е. младшие и мелкие ханы), стремясь четко обозначить в письмах к российским властям свое более низкое положение по отношению к верховному правителю Степи, как правило, упоминали его собственное имя в сочетании с термином **ағамыз** или **ағамны** — старший брат. Если же здесь речь шла о нескольких старших и младших ханах, то использовалась такая терминологическая композиция, как **ағаларым инелерим** (старшие и младшие братья). В свою очередь верховные правители казахов называли в своих письмах современных им казахских кичик- и келте-ханов и султанов словом **инам** — млад-

ший брат, а равных себе по статусу предшественников — старших ханов и независимых иностранных государей — термином **барадар** (*бірәдар*), т. е. просто «брат» [105].

Параллельно с вышеприведенными формулами в дипломатической переписке казахских ханов с царскими чиновниками и правителями других государств употреблялись и общепринятые в Казахской степи официальные обозначения института старшего хана, который дословно именовался на литературном чагатайском тюрки как **улуг хан** (ұлы хан) или же — **кул ханларның ағласы қылыб** (главный над всеми ханами). К категории главных, или старших, ханов казахов в эпистолярном наследии правящей элиты степных номадов и российских делопроизводственных документах XVIII в. отнесены после хана Тауке Каип-хан (1715–1718), Абулхайр-хан (1719–1748), Абулмамбет-хан (1748–1770) и Абылай-хан (1771–1780).

В мирное время значение старшего хана в Степи сводилось в основном к праву почетного «спикерства» при проведении разного рода народных курултаев и торжественных ритуалов. В периоды же усиления внешней опасности на границе кочевого ареала старший хан обладал монопольным правом осуществлять координацию военных действий всех казахских ханов и возглавлять народное ополчение трех жузов. В отличие от других обладателей ханского титула старшие ханы казахов приобретали это почетное звание большей частью не через вторичную ритуальную процедуру вознесения на белой кошме (*хан кутармак*, или *хан бар даштан*), а в результате всеобщего признания за ними приоритетного права на высший статус со стороны старшин, султанов и всех прочих ханов. Разнообразные источники XVI–XVIII вв. свидетельствуют, что старшими ханами в Степи становились, как правило, те правители, которые были старше по возрасту современных им ханов, превосходили их сроком давности поднятия на «белой кошме», имели большой опыт управления казахским народом и пользовались значительным личным влиянием и авторитетом у большинства степняков. По емкому определению крупного знатока нормативно-правовых традиций казахов Кул-Мухаммед-мурзы (Алексея Ивановича) Тевкелева, «по их степному обычаю из действительных же ханов, которой бы орды ни был, за старшего принято почитать всегда того, кой прежде в ханы пожалован. ...Нередко в одной орде бывало у них по два и по три

хана, но придерживались и слушались больше того, кой из них в народных делах рассудительнее и проворнее, а прочие имели одно ханское звание» [106].

В этой связи необходимо уточнить, что хан Абылай, обращаясь в 1778 г. к оренбургским чиновникам и императрице Екатерине II с просьбой утвердить его высший титул, в данном случае имел в виду именно звание **главного хана казахов**, а не какого-то абстрактного общеказахского хана, как об этом сегодня ошибочно говорится в разного рода научно-популярных и учебных изданиях по истории дореволюционного Казахстана. В частности, в своем письме от 28 февраля 1778 г., адресованном оренбургскому губернатору И. А. Рейнсдорпу, он утверждал со ссылкой на предшествующий ему опыт правления в звании главного хана правителя Младшего жуза Абулхаира и хана Старшего жуза Абулмамбета буквально следующее по этому поводу: «А стал я ханом потому, что в 1771 г. с целью преградить путь отказавшимся от покровительства ее падишахского величества и сбежавшим калмакам весь киргиз-казахский народ сел на коней, и все наши знатные и именитые люди, ханы казахского юрта Уч-алач, города и степные окраины, а также знатные люди Туркестанского юрта согласились в том, чтобы поставить меня **главным над всеми ханами** (выделено нами. — И. Е.) (*кулл ханларның ағласы қылыб*). По нашему обычаю и по правилам **предшествующих ханов**, в городе Туркестане, где скончался наш святой хазрат Ходжа Ахмад Иасави, над его могилой была прочитана Фатиха, и я был поднят ханом... [107] (совр. перевод востоковеда Т. К. Бейсембиева). Иными словами, традиционную систему власти и устоявшийся принцип престолонаследия в казахском кочевом обществе XVIII в. ни Абулхайрхан, ни какой-либо другой титулованный лидер того времени не «разрушал», а хану Абылаю вовсе не приходилось «возрождать казахскую государственность», т. к. обозначенный им в письмах к царским властям титул главного хана со времени откочевки ханов Джанибека и Гирея в Моголистан постоянно существовал в Казахской степи, а его формальная передача от умершего главного хана к правопреемнику последнего из числа самых старших по возрасту и наиболее авторитетных ханов являлось вполне обычной правовой практикой во внутривосточной жизни казахских жузов в доколониальный период.

Вместе с тем все ныне доступные исследователям исторические источники 30–80-х гг. XVIII в. однозначно свидетельствуют о том, что реально ни Абулхаир, ни Абылай, ни, тем более, какие-то другие казахские ханы не распространяли свою власть на все родоплеменные группы казахов и все регионы Степи, а только на часть таких коллективов. Фактическая сфера влияния Абулхаира охватывала в годы его правления почти весь Младший жуз (за исключением отдельных родов поколения алимулы) и большую группу казахских родов Среднего жуза, находившихся под непосредственным управлением глубоко преданного ему влиятельнейшего среди казахов батыра Жаныбека (ум. в 1751 г.) (часть аргынов) и его второго сына султана Ералы (1720–1794) (уаки, кипчаки и кереи). В свою очередь Абылай-хан являлся полновластным правителем основной массы казахских родов Среднего жуза (за исключением некоторых клановых подразделений кыпчаков и найманов) и большей части родов Старшего жуза, тогда как казахи Младшего жуза, вопреки беспочвенным утверждениям некоторых современных историков и публицистов, но согласно многочисленным данным первоисточников, ему никогда не подчинялись [108].

Активное стремление усилить центральную власть в Степи и включить в орбиту своего влияния все социальные сегменты кочевнического общества казахов за счет использования внешней силы явилось одной из главных причин, побудившей сначала хана Абулхаира, а девять лет спустя и султана Абылая вступить под протекторат российского императорского престола. При этом основная цель принятия российского подданства для обоих ханов состояла в том, чтобы с помощью русских регулярных войск привести к покорности не подчинившиеся им родоплеменные группы кочевников-казахов и правителей соседних среднеазиатских государств (Абулхаира — Хивы, Бухары; Абылая — кыргызских манапов и монархов соседних Ташкентского и Кокандского владений) и таким путем добиться наивысшей интеграции кочевого населения Степи перед лицом сильно возросшей к середине XVIII в. внешней угрозы. Впервые просьба о присылке русских войск была изложена Абулхаиром в середине 30-х гг., а Абылаем — в начале 60-х гг. XVIII в., и с тех пор на протяжении всей остальной жизни как того, так и другого правителя она являлась постоянной темой их

оживленной переписки с центральным правительством и местными чиновниками России. Поскольку же в расчеты Петербурга не входило усиление в Казахской степи института главного хана, то в конце концов в выполнении данной просьбы Абулхаиру, а вслед за ним и Абылая было категорически отказано.

Нежелание российских властей содействовать тому и другому авторитетному хану в централизации ханской власти в Степи в конечном итоге стало главной причиной их поочередной конфронтации с местным оренбургским начальством (первого правителя в 1743–1747 гг. — с губернатором И. И. Неплюевым, второго в 1778–1779 гг. — с губернатором И. А. Рейнсдорпом), в том числе — отказа Абылая летом 1779 г. приехать в Петропавловскую крепость для вручения ему символических знаков «ханского достоинства»: императорской грамоты, собольей шубы, шапки и сабли. Личный писарь хана казанский мишарь Ягуда Усманов тогда же при встрече с одним из сибирских пограничных чиновников следующим образом охарактеризовал мотивы такого поведения своего хозяина: «Аблай-солтан поехал бы не только в Петропавловскую крепость, но и в Оренбург, если бы даны были просимые им войски, а бес того не только присяги, но и знаков принять не хочет» [109]. Одним словом, надежды обоих степных лидеров на поддержку царского правительства в деле укрепления центральной власти в Степи и повышения их персонального статуса среди казахской знати не оправдались, что в конечном счете и предопределило последующую печальную судьбу и самого социального института старшего хана в казахских жузах. После смерти Абылая осенью 1780 г. вследствие активного вовлечения его ближайших потомков и других казахских ханов и султанов вместе с подвластными им группами кочевников в сферу геополитических интересов России, Кокандского владения, Хивы и Цинского Китая почти трехвековая традиция существования института старшего хана в Степи окончательно прекратилась. С этого момента наметился сложный процесс длительной трансформации традиционной системы власти у казахов Младшего и Среднего жузов под воздействием государственных институтов России.

Из приведенного сопоставительного обзора основных фактов личных биографий двух самых знаменитых казахских лидеров до-революционной эпохи нетрудно убедиться в том, что Абулхаир и

Абылай в действительности не только никогда не были правителями-антиподами, как это представляется в новейших мифотворческих сочинениях по истории региона, но, напротив, второй из них был истинным правопреемником первого лица как по крупным масштабам его реальной власти над кочевниками, так и по основному содержанию проводимой им внутри Степи и за ее пределами генеральной политической линии. Однако реальная история жизни двух этих правителей носителей мифологического сознания никак не устраивает, и они пытаются по разным мотивам их между собой непременно столкнуть, а личность каждого из них по-разному фальсифицировать.

Сознательно пытаюсь возвысить Абылая не просто за счет унижения, а полного ниспровержения фигуры Абулхаира с общенационального пьедестала исторических героев, некоторые современные псевдоисторики, как, например, А. Кузембайулы и Е. Абиль, не останавливаются перед изложением заведомо недостоверных фактов, для чего прибегают к откровенным мистификациям и вымыслам. К числу последних следует отнести такие конъюнктурные фантазии обоих авторов по поводу Абулхаира, как его «предательский» уход с джунгарского фронта к границам России, мнимое «подчинение» родов Младшего жуза, подвластных султану Батыру, после принятия Абулхаиром российского подданства ханам Абулмамбету и Абылаю; интерпретация исторического факта убийства хана Младшего жуза султаном Бараком как своего рода возмездия за проводимую им будто бы «прорусскую политику» в Казахской степи [110] и т. п. измышления, которые никак не согласуются со сведениями первоисточников [111]. Беспочвенно обвиняя хана Абулхаира в «сепаратистской» позиции и «предательстве» общеказахского дела на завершающем этапе антиджунгарской борьбы, которая к маю 1730 г. уже успешно завершилась для казахов освобождением от захватчиков большей части их земель и заключением мирного договора между казахскими ханами и джунгарским правителем Галдан-Цэренom; они не только грубо игнорируют общедоступные документальные свидетельства того времени о реальной политической биографии этого хана, но и настойчиво пытаются внедрить в общественное сознание казахстанцев баснословный трайбалистский тезис о том, что в 1730 г. «в результате сепаратных действий Абулхаира

вновь (когда еще? — И. Е.) распался общеказахский фронт» и силы Младшего жуза больше не участвовали в войнах с ойратами (неправда, участвовали в 1741 г. — И. Е.); **более того они превратились в угрозу для Среднего и Старшего казахских жузов** (выделено нами. — И. Е.)» [112]. Абсолютная историческая неадекватность и неприкрытая тенденциозность процитированных строк настолько очевидны для всех более или менее сведущих лиц в истории социально-политической жизни казахов второй четверти XVIII в., что они даже не нуждаются в специальном опровержении со стороны историков-профессионалов. Отсюда нетрудно понять, почему многие преподаватели западноказахстанских вузов, «узнав» из «Истории Республики Казахстан» о некой «угрозе», якобы исходившей в XVIII в. от их предков общенародным интересам казахов, не рекомендуют своим студентам использовать такое учебное пособие для изучения истории дореволюционного Казахстана.

Наряду с «обезглавливанием» фигуры Абулхаира А. Кузембайулы и Е. Абиля, а также некоторые другие историки и публицисты для обоснования исторической исключительности личности хана Абылая используют приемы виртуального «маскарадного» переодевания двух этих исторических героев и голословно облачают второго из них в почетные доспехи главного организатора народно-освободительной эпопеи 1726—1730 гг., в том числе Аныракайской победы, которые реально принадлежат прежде всего и главным образом хану Абулхаиру. Да, действительно, по народным преданиям казахов, записанным в середине XIX — начале XX в. Ч. Ч. Валихановым, Г. Н. Потаниным, М.-Ж. Копеевым, Ш. Кудайбердиевым и др., молодой Абылай в конце 1720-х гг. впервые всенародно проявил себя как отважный и искусный воин-батыр, проявивший свой природный незаурядный ум и рыцарскую доблесть, но в то время он еще не имел ни необходимого организаторского опыта, ни достаточных военно-тактических знаний, чтобы стать за короткий срок сколько-нибудь крупным боевым командиром. Не случайно казахские народные предания, повествуя о батырском периоде жизни вчерашнего юноши Сабалака, или Абыльмансура, который в ходе народно-освободительной борьбы с джунгарами стал известен в Степи под именем Абылая, подробно описывают совершенные им тогда ратные подвиги на поле

брани, но практически ничего не сообщают нам о его полководческих деяниях и заслугах. В то же время все более или менее компетентные современники этих военных событий — русские пограничные чиновники в Астрахани и Сибири, царские посланники в Хиве и Бухаре, китайские хронисты, калмыцкие тайджи, башкирские тарханы и батыры, приезжие среднеазиатские купцы, туркестанские ходжи и др., затрагивая в своих письменных документах различные эпизоды казахско-ойратской войны, называют, как правило, лишь имя хана Абулхаира, но вовсе не других казахских ханов, султанов и батыров. Соседи, тем более отдаленные, обычно никогда не упоминают в материалах внутреннего делопроизводства каких-либо второстепенных, малозначительных для международных отношений деятелей иностранных государств, а пишут исключительно об их основных военных и политических лидерах. Таким общеказахским лидером в войне с Джунгарией в 1724—1730 гг. показан во всех ныне известных письменных источниках первой половины XVIII в. именно хан Абулхаир, поэтому даже в китайских династийных хрониках за 1730—1731 гг. однозначно упоминается только его имя.

По поводу рассмотренного иррационального противопоставления этих двух вполне достойных исторической памяти кочевых лидеров и их фальсифицированного освещения в постсоветских изданиях вдумчивый казахстанский историк-краевед Ш. А. Аманжолова очень точно заметила, что современная «историческая наука Казахстана, занявшись переоценкой и переосмыслением нашего прошлого, совершила очередной зигзаг в Зазеркалье. Увы, принцип клановости... как это ни парадоксально, распространился и на историческое прошлое. И через 270 лет после славной победы отечественная историография уж в который раз «прогнулась» и продекларировала не подтвержденный историческими источниками тезис об исключительной роли хана Среднего жуза Аблая в Анракайской победе. И этот тезис был публично озвучен на всех научных конференциях и торжествах, приуроченных к празднованию Анракайской битвы» [113].

В сравнении с Абулхаиром и Аблаем другие политические деятели исторического прошлого Казахстана намного меньше привлекают к себе внимание дилетантствующих публицистов и историков и большей частью лишь попутно затрагиваются в их сочи-

нениях. Вместе с тем с начала 90-х гг. прошлого века и по сей день в Казахстане сложилась устойчивая тенденция большого общественного интереса к жизни и деятельности и боевым подвигам казахских батыров, которые, по существу, до сих пор остаются главными героями историографического мифотворчества. Исходя из этого обстоятельства можно говорить с известной долей условности о процессе «батыризации» массового исторического сознания современного казахстанского общества.

Особенностью новейших публикаций о казахских батырах сегодня является колоссальное расширение традиционного круга народных героев, ставших объектами особого внимания публицистов и историков, за счет включения в него наряду с историческими фигурами общенационального масштаба, жизнь и деятельность которых получила широкое отражение в документальных источниках XVIII — середины XIX вв. и дореволюционных записях многих народных преданий казахов-кочевников (это Бокенбай из рода табын Младшего жуза, Богенбай из рода шакшак Среднего жуза, Канжигалы-Карт Богенбай, Кабанбай, Жанибек, Отеген, Малайсары, Саурык, Есет, Олжабай, Карасай и многие другие), целый ряд батыров локального значения, более или менее памятных только для старожилов какой-то отдельной местности. Характерной особенностью современных публикаций на батырскую тему является стереотипизация исторических конструкций, когда разные народные батыры XVIII — сер. XIX в. описываются и оцениваются по одному и тому же трафаретному мифологическому шаблону и предстают в различных публикациях совершенно плоскими, однообразными и одноцветными фигурами, лишенными индивидуальных личностно-психологических качеств и человеческих недостатков.

Как правило, по стилю и содержанию эти исторические портреты в большинстве своем представляют собой буквальный пересказ одного или нескольких некритически воспринятых народных преданий и легенд, изобилующих разного рода иррациональными данными и архаичными мировоззренческими стереотипами. В них народные фантазии доминируют над реальными историческими фактами, а штампованные восхваления освещаемых личностей — над анализом различных событий их жизни и деятельности. Одни и те же восхваления или, напротив, порицания применяются к ба-

тыру Богенбаю и батыру Кабанбаю, и к батырам Жанибеку, Есету, Карасаю и т. д. Спектр индивидуальных характеристик и определений оказался настолько скудным и однообразным, что и казахстанская общественность, и представители художественной интеллигенции оказались в затруднительном положении. Последние, естественно, не могут создавать на такой высокопарной пресно-сладкой основе вдохновляющие образы прошлого, достойные подражания. А ведь сама историческая реальность дореволюционного Казахстана очень богата выдающимися личностями, которые могли бы стать яркими персонажами для многих оригинальных и высокохудожественных исторических произведений.

Величие исторической личности, как показывает многовековая история человечества, определяется вовсе не тем, что она лишена каких-то четко выраженных отрицательных черт, всегда была права, все предвидела, ничьи интересы и амбиции не задевала (только вот соратники попались не те), а уникальным, индивидуально-неповторимым, органическим сплавом ее достоинств и недостатков, ее особенными слабостями и причудами, редким человеческим обаянием. Иногда эти личные «слабости» бывают настолько привлекательными для людей, что способны сказать намного больше о величии духа какого-нибудь исторического героя, чем его подвиги на поле брани.

В целом же современная историография Казахстана наглядно демонстрирует исключительную устойчивость и живучесть мифологических стереотипов восприятия исторического прошлого и их способность быстро мимикрировать под воздействием новых вызовов развития нашего общества. Процессы рыночных преобразований и демократизации государственных и общественных институтов, нивелирующие этничность, групповые соционормативные ценности и этические стандарты традиционной поведенческой культуры рождают большую общественную потребность в устойчивых знаковых символах и идеалах, которые люди настойчиво пытаются отыскать в героическом прошлом своей страны и своего народа. Поскольку же зыбкое настоящее не скоро станет достаточно оптимистичным и стабильным, а светлое будущее, вероятно, еще надолго останется очень туманным и неопределенным в мироощущениях современных казахстанцев, исторические мифы о

несгибаемых народных героях и коварных злодеях обречены на долгую жизнь. Проблема только в том, чтобы очевидный процесс инфильтрации их в систему образования и науки встречал на своем пути определенные интеллектуальные преграды и защитные механизмы, т. к. в противном случае границы между научным и иллюзорно-спекулятивным знаниями будут полностью размыты и историография дореволюционной истории Казахстана вместо распространения в обществе разумного, доброго и светлого станет для него дезориентирующим и отравляющим сознание веществом.

Литература

1. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
2. Там же. С. 62–63; Шнирельман В. Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов. М., 2000. С. 13.
3. Шнирельман В. Ценность прошлого. С. 16.
4. Там же. С. 25.
5. Масанов Э. А. Очерк истории изучения казахского народа в СССР. Алматы, 1966; Абусеитова М. Х., Баранова Ю. Г. Письменные источники по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии в XIII–XVIII. Алматы, 2001; Косанбаев С. К. История становления и развития этнографии Казахстана (XVIII–XX вв.). Алматы, 2005.
6. Сембинов М. Становление национальной истории Казахстана // Национальные истории в советском и постсоветском государствах / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюкова. М., 1999. С. 181.
7. Ерофеева И. В. Европейское просвещение XVIII в. и становление научной историографии Казахстана (середина XVIII – первая половина XIX в.) // Вопросы историографии и источниковедения Казахстана (дореволюционный период). Алма-Ата, 1988. С. 50–86.
8. Масанов Э. А. Очерк истории изучения. Гл. 3–4; История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997. С. 236–262 и др.
9. Там же; Бокейхан. Тандамалы. Алматы, 1995; Тынышпаев М. История казахского народа. Алматы, 1992; Асфендияров С. История Казахстана (с древнейших времен). Алматы, 1993.
10. История казахской литературы. В 3 т. Т. 2. Дореволюционная казахская литература. Алма-Ата, 1979; Фольклор и фольклористика

Казахстана (1990–2000 гг.). Библиографический указатель. Алматы, 2002; Артыкбаев Ж. О. Казахские источники по истории XVIII – начала XX в. // История Казахстана с древнейших времен до наших дней. В 5 т. Т. 3. Алматы, 2000. С. 62–83.

11. Каскабасов С. А. Казахская сказочная проза Алматы, 1990. С. 160.

12. Сембинов М. Становление национальной истории. С. 182.

13. Ерофеева И. В. Присоединение Казахстана к России как историографическая проблема // Историческая наука Советского Казахстана (1917–1960 гг.). Очерки становления и развития. Алматы, 1990. С. 154–172; она же. Хан Абулхайр: полководец, правитель и политик. Алматы, 1999. С. 11–14.

14. Тынышпаев М. История казахского народа. С. 187–192; Моисеев В. А. Джунгарское ханство и казахи. XVII–XVIII вв. Алматы, 1991. С. 71–79; Русские летописи и официальные материалы XVI – первой трети XVIII в. о народах Казахстана // История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Т. 2. Алматы, 2005. С. 267–373.

15. Моисеев В. А. Джунгарское ханство и казахи. С. 79–81; Китайские документы и материалы по истории Восточного Туркестана, Средней Азии и Казахстана XIV–XIX вв. Алматы, 1994. С. 62–65.

16. Русские летописи и официальные документы. Док. № 56. С. 369; № 59. С. 373.

17. Там же. Док. № 56. С. 369; № 57. С. 370.

18. Журналы и служебные записки дипломата А. И. Тевкелева по истории и этнографии Казахстана // История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Т. 3. Алматы, 2005. С. 51–142.

19. Казахско-русские отношения в XVI–XVIII вв. Сб-к документов и материалов. (Далее КРО–1). Алма-Ата, 1961. Док. № 70. С. 134–167.

20. См. документы в сборниках: КРО-1 и Казахско-русские отношения в XVIII–XIX вв. Сб. документов и материалов. (Далее КРО–2). Алма-Ата, 1964.

21. Подробнее об этом см: Ерофеева И. Хан Абулхайр. С. 222–230, 259–287, 305–308; Масанов Н. Э., Абылхожин Ж. Б., Ерофеева И. В., Алексенко А. Н., Баратова Г. С. История Казахстана: народы и культуры. Алматы, 2000. С. 167–190.

22. КРО-1. Док. № 25. С. 35; № 33. С. 53–54, 63–64; № 70. С. 151–156; № 71. С. 168; № 72. С. 169; № 93. С. 220–222. и др.

23. См. документы о них: Материалы по истории Казахской ССР (1785–1828 гг.). Т. 4. М.–Л., 1940. Док. № 1–58; КРО–2. Док. № 62–80, № 142, № 178–182, № 220–221, № 258, № 276–279, 282, 306; Народно-освободительное движение казахов в 1836–1838 годах. Алматы, 1992; Национально-освободительная борьба казахского народа под предводительством Кенесары Касымова. Алматы, 1996; Грозный 1916 год. Т. 1, 2. Алматы, 1998; Исатай-Махамбет. 1801–1848. Алматы, 2003.

24. Ирмуханов Б. Б. История Казахстана: опыт теоретико-методологического исследования. Алматы, 2004. С. 160.

25. Кузембайулы А., Абиля Е. История Республики Казахстан. Учебное пособие. Астана, 2002. С. 3–4. Это же пособие издавалось под названием «История дореволюционного Казахстана» в 1992, 1993, 1996, 1998 гг., под названием «История Казахстана» в 2003 г. и вновь как «История Республики Казахстан» в 2004 г.

26. Данияров К. Альтернативная история Казахстана. Алматы, 1998. С. 8, 14, 23, 28.

27. Хамидов А. А. Наука в социокультурном контексте (Реферативный обзор). ОНИОН. Алма-Ата, 1984. С. 47.

28. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974. С. 168.

29. Галиев В. З. Битва при Буланты // Мысль. 2000. № 6. С. 61–64; он же. Анракайская битва // Простор. 2000. № 5. С. 108–111; Козыбаев М. К., Галиев В. З. Отечественная война против джунгарской агрессии в 20-х гг. XVIII в. / История Казахстана с древнейших времен до наших дней. В 5 т. Т. 3. Алматы, 2000. С. 121–149; Козыбаев М. Аңырақай шайқасы — отан тарихының жарқын белесі // Армарсың, ата тарих — Аңырақай. Алматы, 2001. 71–77 бет; Шакиров С. Военное искусство казахских воинов в Анракайской битве // Там же. С. 95–100 и др.

30. Козлов В. П. Тайны фальсификации: анализ подделок исторических источников XVIII–XIX веков. М., 1994; он же. Фальсификации исторических источников: источниковедческий, историографический, архивоведческий аспекты // Архивистика на рубеже веков: XX–XXI. Труды ИАИ. Т. 35. М., 2003.

31. Там же.; Павленко Н. И. Три так называемых завещания Петра I // Вопросы истории. 1979. № 2. С. 129–144; Дружинин В. Г. Поморские палеографы начала XVIII столетия // Летопись занятий Археографической комиссии за 1918 год. Петроград, 1923. Вып. 31.

32. Там же; *Сергеев А. А.* Об одной литературной подделке // Историк-марксист. 1928. № 7. С. 161–172.

33. *Творогов О. В.* Когда была написана «Влесова книга»? // Философско-эстетические проблемы древнерусской культуры: Сб. статей. М., 1988. Ч. 2. С. 144–195; *Ревзин Л. Я.* Бессмертный Сулакадзев // Русская литература. 1973. № 3. С. 14–29; *Шницерльман В.* Ценность прошлого. С. 24.

34. *Козлов В. П.* Фальсификации исторических источников.

35. *Тауасар улы Казыбек бек.* Түп-түқианнан өзіме шейін: Басп дайындаған Б. Қыдырбекұлы. Алматы, 1993. 416-б; Казыбек-бек Тауасарұлы — историческая личность, ученый и поэт. Материалы конференции. Алматы, 2001.

36. *Қожаберген жырау.* Елім-ай (Дастаннан үзінді) Н. Әбуталиевтің «Сегіз сері» кітабынын // Үш пайғамбар. Алматы, 1992. 155–183-б.

37. *Муқанов М. С.* Из исторического прошлого (родословная племен керей и уак). Алматы, 1998. С. 52, 101–102, 110, 129.

38. Образцы киргизской поэзии, собранные и переведенные членом-сотрудником султаном Т. А. Сейдалиным и действительным членом султаном С. А. Джантюриным // Записки Оренбургского отдела РГО. Вып. 3. Оренбург, 1875. С. 253–255.

39. *Кудайбердыұлы Ш.* Родословная тюрков, кыргызов, казахов и ханских династий. Алматы, 1990. С. 50–51; *Тынышпаев М.* История казахского народа. Алматы, 1993. М. 191; *Затаевич А. В.* 1000 песен казахского народа. Изд. 3-е. Алматы, 2004. С. 183, 196, 270, 395.

40. *Ерзакович Б. Г.* Песенная культура казахского народа. Музыкально-историческое исследование. Алматы, 1966. С. 144–146; он же. Вечная мелодия скорби народной. К истории песни «Елим-ай» // Казахстанская правда. 15.11.1996.

41. *Ирмуханов Б. Б.* История Казахстана. С. 324.

42. Автором данного раздела совместно с историком-архивистом Б. Т. Жанаевым выявлено в разных архивах СНГ около 3000 писем казахских ханов и султанов российским властям, среднеазиатским правителям и представителям локальной степной элиты XVIII — сер. XIX в. в русских переводах и на чагатайском литературном тюрки, которые подготовлены для издания и будут опубликованы в специальном двухтомном сборнике в 2008 г.

43. Подтверждением этому является не только эпистолярное наследие казахской правящей элиты, но и многочисленные казахские истори-

ческие топонимы, зафиксированные в крупномасштабных географических картах северо-восточных, центральных и южных регионов Казахстана конца XIX — нач. XX в. См.: Десятиверстная Карта Западной Сибири. М., 1920—1923; Десятиверстная карта Туркестанского военного округа. Ташкент, 1893—1911 и др.

44. Наиболее четко эта тенденция выражена в письмах хана Абулхаира и его жены Бопай-ханым, а также ханов и султанов Среднего жуза середины XVIII в. царским пограничным властям, отложившимся в фондах № 3 Гос. Архива Оренбургской области и № 1 Гос. Архива Омской области.

45. Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. В 5 т. Т. 3. Алма-Ата, 1985. С. 158.

46. Подробно об экзоэтнонимах и эндоэтнонимах уйгуров изложено в рукописи монографии Г. С. Баратовой «Уйгуры Юго-Восточного Казахстана и Восточного Туркестана в XIX — начале XX в.» (объем около 25 п.л.), которая должна выйти в свет в Алматы в 2007 г.

47. Үш пайғамбар. 157, 158 б.

48. Моисеев В. А. Джунгарское ханство и казахи XVII—XVIII вв. Алматы, 1991. С. 162—173; История Узбекистана. Т. 3. Ташкент, 1993. С. 68—71, 205—207; Сапаралиев Д. Отношения кыргызского народа с русским и соседними народами в XVIII в. Бишкек, 1995. С. 38—61.

49. Сапаралиев Д. Отношения кыргызского народа. С. 27—37.

50. Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. 1635—1758. Изд. 2-е. М., 1983. С. 239.

51. Посланник Петра I на Востоке. М. 1986. С. 123, 125—126; Моисеев В. А. Джунгарское ханство и казахи. С. 75—78; Материалы по истории Средней и Центральной Азии X—XIX вв. Ташкент, 1988. С. 266 и др.

52. Бартольд В. В. Собр. соч. В 9 т. Т. 2. Ч. 1. М., 1963. С. 164.

53. Үш пайғамбар. 164, 181 бет.

54. КРО—1. Док. № 164. С. 422, 428; Басин В. Я. Казахстан в системе внешней политики России в первой половине XVIII века // Казахстан в XV—XVIII веках. Алма-Ата, 1969. С. 60.

55. Кудайбердыұлы Шакарим. Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий. Алма-Ата, 1990. С. 52, 97; История Казахстана в русских источниках. Т. 2. Док. № 32. С. 315—316, 362, 364, 366—371.

56. Ерофеева И. В. Хан Абулхаир. С. 122—180; Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан. Жамбылская область. Алматы, 2002. С. 292.

57. Үш пайғамбар. 157, 174 б.
58. Очерки по истории Республики Казахстан. Алматы, 1992. С. 37.
59. Магауин М. Азбука казахской истории. Документальное повествование. Алматы, 1997. С. 98.
60. Данияров К. Альтернативная история Казахстана. Алматы, 1998. С. 42.
61. Иллюстрированная история Казахстана. Т. 2. Алматы, 2005. С. 184.
62. Тынышпаев М. История казахского народа. С. 187.
63. Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. С. 239–240; Моисеев В. А. В джунгарском плену // Вопросы истории. 1977. № 6. С. 209–212; он же. О военном деле и войнах Джунгарского ханства // Из истории международных отношений в Центральной Азии (средние века и новое время). Алматы, 1990. С. 67–82; он же. Россия и Джунгарское ханство в XVIII веке (Очерк внешнеполитических отношений). Барнаул, 1998. С. 79–101.
64. АВПРИ. Ф. 113/1. 1731 г. Д. 1. Л. 218–219; Моисеев В. А. В джунгарском плену. С. 211.
65. Там же. Д. 2. Л. 360. Д. 1. Л. 219–219 об.; Моисеев В. А. В джунгарском плену. С. 211.
66. Там же. 1735 г. Д. 1. Л. 222–222 об.
67. Моисеев В. А. В джунгарском плену. С. 212; он же. Россия и Джунгарское ханство. С. 91–101.
68. Ходжаев А. Из истории международных отношений в Центральной Азии в XVIII веке. Взаимоотношения Цинской империи и Джунгарского ханства. 1695–1758. Ташкент. 2003.
69. Шнирельман В. Ценность прошлого. С. 15.
70. Ленинские принципы национальной политики КПСС и актуальные задачи интернационального воспитания / Материалы республиканской научно-практической конференции, состоявшейся 11 апреля 1987 г. в Алма-Ате. Алма-Ата, 1987. С. 163.
71. Магауин М. Азбука казахской истории. С. 53, 83.
72. Абдакимов А. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). Учебное пособие. Изд. 4-е. Алматы, 2003. С. 138.
73. Там же. С. 131; Шәкәрім Құдайбердіұлы. Өлеңдер мен поэмалар. Алматы, 1988, 84–85 б.
74. Иллюстрированная история Казахстана. С. 121.

75. Спасский Г. И. Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой орды // Сибирский вестник. Ч. 10. СПб., 1820. С. 109–110; Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Изд. 2-е. Алматы, 1996. С. 288; Броневский С. Б. Записки о киргиз-кайсаках Средней орды // Отечественные записки. Ч. 43. СПб., 1830. С. 182, 184.

76. История Казахстана в русских источниках. Т. 2. Док. № 35. С. 339.

77. Мамырұлы К. Қазақ тарихы. Алматы, 1995, 73 б.; Исторический опыт защиты отечества. Военная история Казахстана. Алматы, 1999. С. 67.

78. История Казахстана в русских источниках. Т. 2. Док. № 35. С. 340; Русско-джунгарские отношения (конец XVII – 60-е гг. XVIII в.). Документы и извлечения. Барнаул, 2006. Док. № 48. С. 66–67.

79. Мамырұлы К. Қазақ тарихы. 73–74 б.

80. Исторический опыт защиты отечества. С. 67; История Казахстана с древнейших времен до наших дней. В 5 т. Т. 3. Алматы, 2000. С. 130.

81. Қасымбаев Ж. Аңрақай шайқасының маңызы // Армасың, ата тарих – Аңырақай. 84 бет. Мамырұлы К. Қазақ тарихы. 88 бет.; Жансарина Г. О значении решающих битв казахско-джунгарских войн XVIII века (к 270-летию Аңрақайской битвы) // Бағдар. Ориентир. 1998. № 2. С. 49.

82. Диваев А. А. Мавзолей Кок-Кесене // ПТКЛА. Год десятый (1904–1905). Ташкент. 1905. С. 40–42.

83. Тынышпаев М. История казахского народа. С. 67–154, 185–199.

84. Там же. С. 193.

85. Жансарина Г. О значении решающих битв. С. 48–49.

86. Шакиров С. Военное искусство казахских воинов в Аңырақайской битве // Армысың, ата тарих – Аңырақай. С. 99.

87. Там же. С. 99; Жансарина Г. О значении решающих битв. С. 98–99; Қасымбаев Ж. Аңырақай шайқасының маңызы. С. 85–86; Мамырұлы. Қазақ тарихы. 88 бет. и др.

88. История Казахстана с древнейших времен до наших дней. В 5 т. Т. 3. Алматы, 2000. С. 146.

89. Казахско-русские отношения в XVI–XVIII вв. (Сборник документов и материалов). Алма-Ата, 1961. Док. № 96. С. 243; Русско-джунгарские отношения (конец XVII – 60-е гг. XVIII в.). С. 75 и др.

90. Абилов А. К. (он же – Кузембайұлы А.). История дореволюционного Казахстана. Алматы, 1992. С. 216–217; Куватов Б. А.

Из истории взаимоотношений народов Среднего Прииртышья в XVI–XVIII вв. // Вестник науки Акмолинского аграрного университета им. С. Сейфуллина. Акмола, 1996. С. 9–10; Шаймерденова М. Д. История Казахстана с древнейших времен до середины XX века. Учебное пособие. Алматы, 1999. С. 47.

91. См.: Ерофеева И. Хан Абулхаир. С. 57–60.

92. Волобуев В. И. Некоторые итоги реконструкции карты Джунгарии И. Рената // Известия НАН РК. Сер. обществ. наук. 1993. № 6. С. 11–16.

93. Кузембайұлы А., Аби́ль Е. История Республики Казахстан. Учебное пособие. Изд. 6-е. Астана, 2002. С. 130.

94. Уроки отечественной истории и возрождение казахстанского общества. Алматы, 1999. С. 41.

95. Абдакимов А. История Казахстана. С. 164.

96. Кузембайұлы А., Аби́ль Е. История Казахстана. Астана, 2004. С. 162–163.

97. Косач Г. Г. Ерофеева И. В. Хан Абулхаир: полководец, правитель и политик // Восток. 2000. № 3. С. 192.

98. Ерофеева И. В. Хан Абулхаир. С. 6–14; Косач Г. Г. Ерофеева И. В. Хан Абулхаир. С. 192.

99. Там же. С. 192–193.

100. Кузембайұлы А., Аби́ль Е. История Казахстана. 2-е изд. Алматы, 1996. С. 173–180; Кыдырбекулы Д. Эволюция дипломатии Казахстана: от истоков к современности // Казахстан и мировое сообщество. 1996. № 3. С. 90–98; Данияров К. Қазақстанның балама тарихы. Алматы, 1997, 86–88 б.; он же. Альтернативная история Казахстана. С. 43–45, 145–147, 190–192; Магауин М. Азбука казахской истории. С. 110 и др.

101. АВПРИ. Ф. 122/1. 1749 г. Д. 4. Л. 56.

102. Кузембайұлы А., Аби́ль Е. История Казахстана. Алматы, 2003. С. 166–167; Шаймерденова М. Д. История Казахстана. С. 52; Исторический опыт защиты отечества. С. 71–82; Иллюстрированная история Казахстана. С. 205–213; Магауин М. Азбука казахской истории. С. 105–123; Данияров К. История Абылай-хана — государственного деятеля, полководца, дипломата, политика. А. 1998 и др.

103. Ерофеева И. В. Хан Абулхаир. С. 15 (библиография).

104. Султанов Т. И. Поднятые на белой кошме. Потомки Чингиз-хана. Алматы, 2001. С. 77, 148.

105. КРО—1. С. 62—64, 268, 308; АВПРИ. Ф. 122/1, 1758 г. Д. 4. Л. 126—128; ГАОО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 31. Л. 201, 202; Д. 88. Л. 999; МИКСССР—2. С. 413—418, 401—402, 406—408 и др.
106. Там же. С. 580—581.
107. ГАОрО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 176. Л. 60—61 об (перевод); Л. 58—59 об. (подлинник на тюрки).
108. Здесь и далее указанные обстоятельства биографий Абулхаира и Абылая см.: Ерофеева И. В. Хан Абулхаир; Масанов Н. Э., Абылхожин Ж. Б., Ерофеева И. В., Алексеев А. Н., Баратова Г. С. История Казахстана: народы и культуры. Алматы, 2000. С. 150—164.
109. КРО—2. Док. № 49. С. 96.
110. Кузембайулы А., Абыль Е. История Казахстана. 2004. С. 160.
111. История Казахстана в русских источниках. Т. 2. Док. № 56—59; Ерофеева И. Хан Абулхаир. С. 148—156.
112. Кузембайулы А., Абыль Е. История Республики Казахстан. С. 132.
113. Аманжолова Ш. Хочу жить на проспекте хана Абулхаира // Мегаполис. 2001. № 5(13). С. 8.

Глава 4. ИНЕРЦИЯ МИФОТВОРЧЕСТВА В ОСВЕЩЕНИИ СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ ИСТОРИИ КАЗАХСТАНА

По вопросу о методах исторического познания в философии истории наработано немало представлений. Некоторые из них на тот или иной период казались настолько оригинальными и как будто бы всеобъемлющими, что наделялись даже статусом чуть ли не хрестоматийных аксиом.

В этой связи можно вспомнить, например, марксистско-ленинскую методологическую максиму, что «история есть борьба классов», которая требовала интерпретировать динамику исторической эволюции исключительно в контексте антагонизма классовых интересов. А потому анализ материального производства как сферы базисных отношений признавался в марксистской концепции неизменным условием, без которого история оказывается заблокированной для правильного прочтения.

В предисловии к обобщающему труду «Марксистско-ленинская теория исторического процесса», написанному одним из лидеров советской философской школы, академиком Ф. Константиновым, это кредо декларировалось следующей, весьма категоричной и вместе с тем пафосной стилистикой: «Из всех великих и величайших научных свершений прошлого века самым значительным... является возникновение марксизма и его социально-философской основы — исторического материализма. С тех пор появилось немало общественно-политических, философских, социологических теорий, претендовавших на объяснение и истолковывание смысла общественно-исторической жизни человечества. Все они не выдержали испытания временем, и только одна общественная теория прошла

историческую проверку в огне событий бурного XX века — марксистско-ленинская теория общественного развития, исторический материализм» [1].

По другую сторону идеологических баррикад выражали несогласие со столь самоуверенно-заносчивой оценкой. Здесь идеи экономического детерминизма воспринимались, если не с воинственным нигилизмом, то, во всяком случае, с большим присутствием скепсиса в отношении их якобы универсального познавательного потенциала. Как отмечал один из основателей знаменитой школы «Анналов», выдающийся историк XX в. Марк Блок, для исторического познания гораздо важнее «посмотреть, как... идеальные структуры, выражающие ментальность людей и картину мира, пронизывают социальные, экономические условия жизни людей, воздействуют на них и трансформируют их» [2].

Марксистская концепция истории и ее теоретико-методологические контрпарадигмы, ассоциированные с либерализмом, — вот те мегатенденции, которые более всего определяли «внутривидовую» конфронтацию в мировой исторической науке на протяжении почти всего двадцатого столетия.

Но парадоксальным образом эти две наиболее генерализованные традиции развивались в научном пространстве, что называется, рука об руку, поскольку питали вдохновение в обоюдоострой критике друг друга. В западной публицистике основными креативщиками атаки на движимые истматовскими догматами мифотворения выступали советологи. В советской же историографии их визави являлись историки, подвизавшиеся на ниве специально выделенного жанра под названием «критика буржуазных фальсификаций», которых нередко столь сильно захватывал полемический задор, что они в своих обвинениях в адрес «буржуазной науки» утрачивали чувства элементарной корректности и научной этики (вспомним такие, например, клише, как «интеллектуальные наймиты капитала», «глашатаи кривды истории» или уничижительное обозначение западных концепций как «лживых буржуазных теориек»).

Однако все это уже в прошлом. Сегодня на постсоветском пространстве историческая наука, по крайней мере, ее наиболее продвинутые эшелоны, выходит на понимание и освоение глобально-универсальных ценностей демократического либерализма,

а потому уже не представляет собой некоего «идеологизированного анклава» на всеобщей территории исторического познания. Ныне в постсоветской историографии наблюдается небывалая конденсация «энергии реинтерпретации» исторического прошлого, которое подвергается тестированию на критерии передовой теоретической мысли и инновационной методологии, «препарируется» более эффективными познавательными инструментами, выводится из тесных рамок прежних дискурсов.

Эти призывы находят все большую реализацию и в казахстанской историографии. Но нельзя не заметить, что продвижение вперед сопровождается здесь и отдельными откатами назад, проявляющимися, в частности, скрытыми или явными попытками сохранить функциональность некоторых ложных, мифологизированных стереотипов, выпестованных в лоне советской историографии.

Другой «камень преткновения» выкатывает в створ стремнины качественно нового «историографического потока» уже постсоветская мифология. В принципе, его можно как бы не замечать, а просто предпринять обходный маневр. (Как это рекомендует делать Отделение истории Российской Академии наук, полагая, что разворачивание полемики с мифотворцами, например, по поводу скандально известных публикаций академика-математика А. Фоменко и Г. Носовского, самонадеянно считающих, что они «перевернули» все представления о мировой истории, будет лишь «пиарить» их книги). Но дело в том, что этот «камень» все более увеличивается в своих объемах и, не ровен час, превратится в глыбу пустой и никчемной породы, которую, однако, все равно придется разрушать, если не нынешним, то следующим поколениям историков.

Первые попытки вытеснения фундаментальных научно-познавательных ориентаций популистскими стремлениями угодить невзыскательным потребностям массового обывателя стали заметными уже в начале 1990-х годов. В этот период на стезю исторической публицистики вступило немало ранее ничем незаметных историков, уловивших конъюнктуру момента.

Будучи «историками» лишь по профессиональному диплому или чаще «по наитию», они смело взялись «замазывать» белые пятна истории. Обладая непомерными амбициями и почти болезненным тщеславием, эти новоявленные «специалисты» упоенно

переиначивали целые пласты исторического материала, выдавая на-гора каскады «разоблачений и открытий». При этом они даже не пытались хотя бы как-то соизмерить их с критериями фундаментальной исторической науки. Во-первых, потому что просто не были знакомы с ними и, во-вторых, в силу нежелания (или, вероятно, неспособности) апробировать свою «научную продукцию» на предмет сколько-нибудь серьезной теоретико-методологической экспертизы.

Отсюда — игнорирование функций таких категорий научного анализа, как, скажем, «частное и общее», «случайное и закономерное», «единичное и повторяемое», «внешнее и сущностное» и т. п. Стоит ли после этого удивляться, когда у отдельных публицистов в качестве единственных аргументов выступают чисто умозрительные «догадки», конструирующиеся на гиперболизации вычурных из общего контекста фактов, возведении в значимый абсолют случайных ономастических или топонимических созвучий. (Любой лингвафор, «настроенный» на родные для него лексемы, неосознанно пытается обнаружить узнаваемые созвучия в других языках, а потому не отсюда ли надуманные тождества типа «кыпчак Мурат — маршал Мюрат», «Итиль — Италия» и т. п.).

Легко предоставляя самим себе возможность не отягощаться структурными императивами исследовательской процедуры, некоторые авторы «с открытым забралом» взялись за написание ни больше, ни меньше как «обобщающих историй Казахстана». Между тем в тот период уровень освоения новых теоретико-методологических и понятийно-категориальных средств познания, а также степень накопления ранее неизвестного источникового знания еще не создавали уверенных предпосылок для таких претензий.

Отметим также, что многие такие «обобщающие истории» писались не коллективами разных специалистов, а в индивидуальном, так сказать, «сольном исполнении», хотя излагаемый материал охватывал даже не обширные, а всеобъемлющие хронологические диапазоны. А ведь трудно представить, чтобы такой автор, до этого занимавшийся, пускай важными, но все же узкоспециальными сюжетами и временными срезами истории Отечества, вдруг стал одинаково свободно и профессионально компетентно разбираться как в древнетюркском и монгольском периодах, так и в эпохе сталинской силовой модернизации или «хрущевском

десятилетия», в казахско-джунгарских отношениях и современных геоэкономических и геополитических проблемах.

В этой связи уместно вспомнить, что 5-томная «История Казахской ССР» в свое время создавалась творческими усилиями многочисленного коллектива археологов, этнографов, культурологов, историков-медиевистов, ориенталистов, специалистов по новой и новейшей истории. Завершающееся ныне издание пяти-томной «Истории Казахстана» осуществляли исследователи целого ряда научных институтов и других ведомств.

Все это заставляет подозревать (а в большинстве случаев так оно и есть), что подобные «обобщающие» работы являются либо косметически подправленной компиляцией, либо, того хуже — откровенным плагиатом других исследований. Не случайно стало уже правилом, что многие авторы не дают сноски на использованные публикации, а лишь ограничиваются крайне усеченным списком рекомендуемой литературы (подчас, чтобы не обнаруживать источник плагиата, «задействованные» работы вообще не упоминаются). Таким образом, вся «творческая» работа подобных исследователей сводится к заимствованиям (это мягко говоря) из чужих публикаций и вкраплению в них собственных, весьма вольных комментариев и измышлений. Это и есть по преимуществу метод так называемых альтернативных историков: сохранение событийной канвы, но с наполнением ее обильными мифологемами и сомнительными интерпретациями.

Почему мифологизированным публикациям удалось занять достаточно функциональную нишу в современной историографии, уже рассматривалось в первом разделе настоящей книги через анализ структуры принимающего их массового сознания. Но были здесь и другие опосредования.

Так, на переходном этапе формирования новой историографии болезненно сказывалось определенное недоверие к ней со стороны читательской аудитории. В значительной мере это была общественная рефлексия на занудно-затасканные и до предела идеологизированные мифы, которыми была так насыщена советская историография. Радикально настроенная часть общества переносила свое воинственное отрицание всего «советского» и «пролетарско-интернационалистского» и на историографию, требуя от нее решительного разрыва с традициями «марксистско-ленинской истории» как якобы одной сплошной фальсификации прошлого.

Отказывая в этой связи в объективности как советской, так и только нарождающейся постсоветской историографии, отдельные издания стали публиковать работы 1920—1930-х годов, на авторов которых в свое время были навешаны ярлыки «буржуазных националистов» и «врагов народа» (здесь сказывался и известный феномен «освященности жертвенности»). Возвращение этих работ из небытия и введение их в современный научный оборот явились одним из самых знаковых событий в развитии историографии в этот период. Ведь новую жизнь получали действительно замечательные памятники исторической мысли Казахстана.

Однако этот глубоко позитивный процесс имел и издержки в виде абсолютизации научной адекватности работ названного характера, придания им статуса единственно объективной истины, до которой якобы не может «дотянуться» во многом сохраняющая прежние признаки современная историография. При этом сторонники именно такого восприятия работ М. Чокая, М. Тынышпаева, С. Асфендиарова и других авторов того периода игнорировали то обстоятельство, что с тех пор историческая наука не стояла на месте и ушла далеко вперед. Авторы тех трудов не располагали тем, несомненно, более эффективным теоретическим знанием и исследовательским инструментарием, которыми сегодня обладает современная историография. Не имели они в своем распоряжении и того огромного источникового материала, который доступен сегодня исследователю. Наконец, нельзя забывать об огромном разрыве в профессиональной исследовательской культуре между тем и нынешним поколениями историков.

На эти моменты вряд ли нужно было обращать внимание, если бы не множественность случаев, когда в вузах и школах, отказывая в объективности современной историографии, базировали учебный процесс почти эксклюзивно на работах обозначенного характера.

Сказанное выше объясняло и повальное увлечение работами некоторых западных авторов, специализирующихся, в том числе, и на истории Казахстана. При этом мало кого смущало, что отдельные такие публикации в целом ряде своих фрагментов являли своеобразный перифраз работ казахстанских историков, с той лишь разницей, что извлекаемый материал оформлялся здесь в безапелляционные «антиимперские» клише.

Несмотря на огромные трудности, академическая историография (под этим понимается, конечно, ее гораздо более расширенное толкование, а не ведомственная аффилиция, т. е. исследовательская традиция, ставящая во главу угла приоритет научно-рационального изучения истории) достигла в последнее время заметных успехов. Здесь можно было бы перечислять их довольно долго, ибо интенсификация исследовательских усилий наблюдается по достаточно длинному ряду актуальных проблем отечественной истории.

Но в первую очередь это, конечно, попытки воссоздать свободную от надуманной конъюнктуры и эмоционально-субъективного настроения историю эволюции феномена государственности на территории Казахстана. Сложность научного освоения данной проблемы состоит в том, что ранее историография опиралась здесь на марксистско-ленинскую теорию государства, «пятичленную» схему формационного развития общества. Теперь же больше применяются познавательные матрицы из арсенала культурно-цивилизационной концепции. В ее рамках номадный способ производства и номадизм в целом обретают в динамике всемирно-исторической эволюции свою значимую роль.

Исследования культурно-цивилизационного аспекта позволили подтвердить несостоятельность европоцентристской привязки исторического процесса, иррациональность тестирования региональных театров исторического действия на адекватность или неадекватность протекавших здесь процессов неким «евростандартам». В результате теперь можно выстраивать научно более убедительные аргументы, говорящие, в частности, и за то, что территория Казахстана, как и всей Центральной Азии, находилась отнюдь не на периферии всемирного потока истории, а внутри него, подчас — на самом его гребне.

Казахстан в процессе своей новой и новейшей истории испытал, по крайней мере, три четко дифференцируемых модели модернизации: российско-имперскую, советско-имперскую и постсоветскую (последняя только-только разворачивается). Первая модель модернизации имела откровенно колониальный характер, а потому в основе ее лежал принцип подавления любых этнонациональных интересов. В советской модели национальные отношения, напротив, выступали сферой активных манипуляций. Но удивительным,

на первый взгляд, образом именно в процессе советской модернизации Казахстан понес самые большие жертвы. И здесь, несомненно, была своя логика, раскрыть которую и пытаются исследователи академической школы историков.

Однако при этом историография, формирующаяся в периметре данных проблематик, испытывает деформирующее давление как со стороны советских инерционных представлений и стереотипов, так и в еще большей степени — с фронта современных мифосказаний. Поэтому есть смысл рассмотреть обе разновидности мифопроявлений. И в этой связи далее будет предпринята попытка показать некоторые примеры мифологической интерпретации отдельных проблем истории Казахстана советского и постсоветского периода и их научную несостоятельность. И, согласно устоявшейся периодизации истории советского общества, это следует начать с Октябрьской революции.

Как выявляет анализ, в современной историографии начинает все больше доминировать трактовка октябрьских событий 1917 года как «переворота», причем с такой ее артикуляцией, которая подчеркивает примат неких субъективно-волевых факторов над объективно-предопределенными. Одни историки прибегают к такому обозначению Октября больше, так сказать, из моды, т. е. слепо следуя «велению времени», чтобы показать, что они, дескать, «перестроились» и пишут с позиций новых подходов. Здесь имеет место чисто конъюнктурно-механическая акция замены «плюсов» на «минусы», и ничего более того. Другие авторы пытаются все же как-то аргументировать свои позиции, ссылаясь при этом на Ленина, который часто называл Октябрь «переворотом». Однако вождь революции всегда имел в виду именно «революционный переворот». Более того, по мере осознания масштабности октябрьских событий 1917 года Ленин настаивал на их характеристике именно как революции с претензией на мировое ее расширение. Не случайно уже первые слова новой программы партии, подготовленной по проекту Ленина и принятой на VIII съезде РКП(б) в марте 1919 г., гласят: **«Октябрьская революция 25 октября 1917 г. (выделено нами. — Ж. А.) в России осуществила диктатуру пролетариата, начавшего... созидать основы коммунистического общества»** [3]. Итак, именно «революция».

Но «свободная от академических условностей» историческая публицистика упорно не приемлет такую констатацию. Более того, ее не удовлетворяет уже и понятие «октябрьский переворот», а потому в своих версиях она идет еще дальше. В частности, иные мифотворцы навязывают читателю мысль о некоем заговоре, авторами которого выступали либо «агенты мирового масонства», либо «группа подрывных элементов, подкупленных Генеральным штабом кайзеровской Германии».

Миф о «перевороте», совершенном «продавшими Россию за тридцать серебряников масонами», не только не оригинален, но и уже давно пропах нафталином. Ведь он не что иное, как продолжение черносотенной антисемитской традиции, выпестованной еще в конце XIX — начале XX вв. и особенно вознесенной пропагандой фашистской Германии. Как известно, ее идеологи, обыгрывая сфабрикованную фальшивку, так называемые «Протоколы сионских мудрецов», постоянно размахивали жупелами «вселенского заговора еврейства, задумавшего загубить мир, чтобы правили им богоизбранные дети израилены» [4], и Октябрьская революция якобы часть этого «изуверского плана, осуществленного кучкой большевистских жидо-масонов».

Понятно, что постсоветские мифы по поводу так называемой «заговорщической концепции Октября» не несут в себе столь откровенно недвусмысленной нацеленности, а выступают неким неосознанным упрощением природы этого исторического явления (хотя отдельные «почвенники-радикалы» подчас движимы в своем мифоконструировании именно мотивами ксенофобии). Но от этого данный миф отнюдь не утрачивает свою деструктивную функцию по отношению к массовому сознанию. Ведь традиционалистско-маргинальная составляющая последнего ориентирована на локализацию источника любых бед и напастей исключительно за пределами своей «моральной общности». Другими словами, поиск причин каких бы то ни было проблемных коллизий направляется таким сознанием не «вовнутрь», а «вовне», т. е. «враг» всегда «оттуда», но не «отсюда», не среди «нас самих». Поэтому что бы ни имелось в виду в таких мифах, массовый обыватель привычно усматривает в них свои эзотерические смыслы (т. е. легко читаемые и понимаемые для посвященных в символы группоцентристской солидарности) и проекции, наполняет их своими ассо-

циациями. Именно в этой связи представляется важным все же определиться с понятийным обозначением октябрьских событий 1917 года, которые, безусловно, являли собой феномен макроисторического порядка. В частности, рассмотрим ниже, правомерно ли по отношению к ним оперировать определением «переворот» (или, что почти равно — «заговор»).

Как известно, государственный переворот предполагает коллективные действия, имеющие своим следствием внезапную и незаконную смену власти, правительства или персонала политических институтов без радикального изменения политического режима, экономической организации и культурной системы в целом [5]. Революция же, напротив, выступает концентрированным проявлением масштабных социальных изменений. Последние начинают охватывать все уровни и структуры жизнедеятельности общества: экономику, политику, культурную и идеологическую организацию, повседневную жизнь людей. Причем привносимые в эти сферы трансформации обретают фундаментальный характер, ибо пронизывают сами основы устройства общества, коренным образом меняя всю его функциональную природу. Кроме того, если переворот не втягивает в свою орбиту сколько-нибудь значительные группы людей, то революция — это всегда небывалая мобилизация массовой активности и энтузиазма, всепроникающее осознание сопричастности к ней абсолютно всеми слоями населения, независимо от того, имеет ли это чувство позитивный или негативный характер.

Вся история Октября 1917 г. и последовавших за ним событий говорит о том, что это была именно революция, но никак не переворот. Более того, учитывая, что революция эта своей данностью оказывала во многом определяющее влияние на динамику всемирно-исторической эволюции на протяжении почти всего XX в., с полным основанием к ней можно отнести эпитет «великая». Но вместе с тем нельзя не признать, что в той же мере относимы к ней и мысли по поводу мифа о Великой французской революции, названной известным автором «такой славной, но такой варварской» [6]. Добавим: варварской не только по методам и средствам осуществления, но и по своим трагическим последствиям.

Теперь обратимся к такому излюбленному объекту мифоприложений, как вопрос о причинах и предпосылках Октябрьской

революции 1917 г. Марксистско-ленинская теория революции объясняет их ставшей уже крылатой максимой: «Верхи не могли, низы не хотели». Однако во множестве существующих в современном научном знании теорий революции (социологических, философских, исторических, политологических и даже психологических) предлагается целый ряд куда как более неоднозначных оценок по поводу генезиса революционных взрывов. Они так разнообразны и противоречивы, что теоретическая мысль пока не способна синтезировать их множество в какую-то единую объяснительную систему, свести к какому-то общему знаменателю. Один из исследователей приводит в этой связи следующую, близкую, на наш взгляд, аналогию: «Изучение революций во многом подобно изучению землетрясений. Когда они происходят, ученые стараются извлечь смысл из множества собранных данных и построить теории для того, чтобы предсказать следующее. Постепенно мы начинаем лучше понимать их, но каждое новое землетрясение вновь удивляет нас. Также и наше знание революций, как и знание землетрясений, все еще ограничено. Мы можем детально проанализировать их, перечислить некоторые благоприятные для них условия, но понять, что в точности они собой представляют, нам еще только предстоит» [7].

Тем не менее ясно одно: революция всегда есть результат некоего моментного стечения исторических обстоятельств, возникновения уникального соотношения разнохарактерных причинно-следственных связей, факторов и сил. Одни из них проецируются в сферу человеческого поведения, мотиваций, эмоций, идей и намерений, другие — в область социального и культурного бытия, третьи — экономических интересов и политических возможностей. Еще более сложная и противоречивая мозаика мотивов, факторов и тенденций складывалась накануне Октябрьской революции в полуфеодальной и многонациональной России. И все же попытаемся выделить главные из них.

Нельзя не согласиться с советской историографией, что наиболее сильный импульс революционному катаклизму сообщил общероссийский кризис. Первая мировая война, военное противостояние Тройственного союза и Антанты, активным участником которой была Россия, уже через три года (к лету 1917 г.) породили небывалую хозяйственную разруху.

Важнейшей составляющей общероссийского коллапса стал кризис политический. Правительство провозглашенной после Февральской революции 1917 г. Российской республики до конца так и не смогло определиться с концепцией государственного устройства страны и в принятии политических решений постоянно пребывало в шлейфе общественно-политических процессов и реалий. Лишения и страдания населения, угроза голода, война, продолжавшая собирать свою скорбную жатву, экономический и политический хаос снижали уровень терпимости в обществе, которое все более и более утрачивало иллюзии по поводу способности власти эффективно и быстро решить назревшие проблемы.

Несбыточность ожиданий и крушение надежд, связанных со свержением монархии, вызывали всеобщее отчаяние и озлобленность. Но, как точно заметил один из исследователей, «человек озлобляется сильнее в тех случаях, когда теряет то, что имеет, чем тогда, когда он утрачивает надежду приобрести то, что еще не получил» [8]. А накануне революции складывалась именно такая ситуация, когда люди испытывали утрату привычных жизненных стандартов. Все эти процессы вызвали сильнейшую радикализацию населения.

Предреволюционная ситуация в значительной степени обострялась и неспособностью Временного правительства радикально трансформировать политику самодержавия на национальных окраинах. Огромные расхождения в декларациях и реальных делах в области национальных отношений не сняли напряжения в этой сфере. По-прежнему продолжали функционировать органы старой администрации, сохраняли свои должности ставленники колониального аппарата.

Разнообразные конфликты, стремительно нараставшие в пространстве Российской империи, требовали своего разрешения. Если не путем консенсуса, когда идеи и ценности, т. е. идеальный и материальный образ жизни, приводятся в соответствие с интересами большинства общественных групп, то любой другой ценой. Большевики, как никакая другая партия или общественная сила, осознали сложившуюся дилемму, изопренно используя ее реалии в своих далеко идущих интересах в борьбе за власть. Прокламируя приверженность идеям национального самоопределения («Декларация прав народов России»), справедливости в решении

аграрного вопроса («Декрет о земле»), используя всеобщие на- строения пацифизма («Декрет о мире»), они сумели придать ре- волюционным процессам определенную предрешенность.

Таким образом, революция, назревавшая в стране, отнюдь не была, как это пытаются объяснить некоторые публицисты, экс- портирована в «германском plombированном вагоне» (имеется в виду приезд в Петроград Ленина из-за границы), а имела доста- точно объективные предпосылки к своему свершению.

В советской историко-пропагандистской мифологии, «наследст- во» которой переняла и часть современной публицистики, было сотворено немало, подчас почти что эпических виршей о том, как «дружно, руку об руку с рабочим классом ворвались в револю- ционную стихию крестьянские массы», как «деревня распахнула свою душу свежим бурям Октября». Много ли здесь от истины?

На этот предмет можно вспомнить, что никто, как Ленин признавал: «...Наша деревня только летом и осенью 1918 года переживает сама «Октябрьскую» (т. е. пролетарскую) револю- цию» [9]. Многие документальные свидетельства, по понятным причинам ранее игнорировавшиеся исследователями, дают основа- ния предполагать, что на более или менее масштабном уровне это случилось и того позже. По- другому в принципе и быть не могло. И отнюдь не потому, как это упрощенно представляли многие авторы, что на иных сельских сходах выступали агитаторы-боль- шевики, «раскрывшие крестьянам глаза на правду их жизни», а другим в этом отношении «не повезло». Гораздо более адекватное объяснение в этом отношении представляет в распоряжение иссле- дователя социально-экономический ракурс.

Как известно, основной ячейкой социальной организации сель- ских структур была община. Выступая формой трудовой коопера- ции и взаимопомощи, община обеспечивала выживание каждого своего члена. Для нее был характерен такой традиционный инс- титут, как патернализм (от слова *patern* — «отец, покровитель»). Суть его заключалась в том, что часть производимого в общи- не продукта перераспределялась в пользу ее неимущих членов. Общинник, случись с ним что-то непредвиденное, посредством института общинного патернализма обретал социальные гарантии на получение прожиточного минимума. Конечно, последний пре- доставлялся на возмездных условиях, выражавших, по сути, от-

ношения эксплуатации. Но они выступали не в явном виде, а обретали форму неких «взаимных обязательств». Рядовые общинники обращались к сельской верхушке (патронам) за различной помощью (одаживали зерно, инвентарь и т. д.), превращаясь тем самым в ее клиентов. Эти крайне необходимые для них услуги оплачивались не только трудом и натурой, но и моральной признательностью.

Патрон выступал в сознании клиента «отцом родным», которому он обязан «до гроба». Такие патронатно-клиентные отношения оборачивались не только экономической, но и личной зависимостью, крепко связывая человека со своим «благодетелем». Поэтому то, что в категориях большевизма трактовалось как эксплуатация, в общинном крестьянском сознании обретало совершенно иное восприятие. Оппозиция «эксплуататор — эксплуатируемый» размывалась иллюзиями коллективной, родственной, клановой взаимопомощи, общинными установлениями.

Таким образом, разнообразный комплекс традиционных институтов превращал общину в ту крепость, где крестьянин чувствовал себя безопасно и стабильно. А потому за пределами общины, этой замкнутой оболочки, крестьянин не видел иного социального пространства. Все, что выходило за рамки данного, говоря словами К. Маркса, «микрокосма», в принципе, мало интересовало крестьянина, ибо это был не его мир (неслучайно русская община называлась «миром»), а следовательно, не его жизнь.

Сказанное частью объясняет пассивное отношение деревни и аула к событиям, происходившим в революционном городе (имело место и извечно враждебное или, по крайней мере, недоверчивое отношение крестьян к городу как чуждой для них среде). В отличие от пролетариата, которому нечего было терять, «кроме своих цепей», крестьянин в случае протеста мог потерять все, а потому он не торопился делать революцию в своей деревне. (Не забудем и про двойственность крестьянина: в своем хозяйстве он одновременно выступал и как работник, и как хозяин своего предприятия.)

Кризис, в котором пребывала страна накануне революции, затронул все слои населения, однако на селе он имел специфику. В случае экономического кризиса, тем более в такой стране, где

сельский производитель мало зависел от рынка, крестьянин мог войти в своеобразную «полосу безопасности». Ею служило домашнее производство, т. е. натуральное хозяйство, которое обеспечивало крестьянину автономную самодостаточность. Как писал один из исследователей, «...труд крестьянина необходим для существования общества, однако существование общества в целом не является в той или иной мере необходимым для существования крестьянина» [10]. Другими словами, обладая «монополией на продовольствие», крестьянин вполне мог оставаться нейтральным в условиях и экономического, и политического кризиса, даже общенационального характера.

Одной из системообразующих мифологем советской историографии являлся безапелляционный тезис о том, что «социальной базой революции, ее гегемоном выступал рабочий класс», который был «движим своей высочайшей политической активностью и классовым самосознанием», что «Октябрь есть продукт революционного творчества масс» (используя столь изысканную стилистику, ее прокламаторы вряд ли задумывались о корректности применения понятия «творчество», означающего «взлет человеческого духа», по отношению к революции, которая всегда есть насилие и террор). Максима по поводу «чисто пролетарского характера Октябрьской революции» сегодня уже не выдерживает критики.

Накануне революции Россия представляла собой, говоря словами Ленина, страну средне-слабого развития капитализма, в которой капиталистические формы, «в сущности, охватывали небольшие верхушки промышленности и совсем мало еще затронули земледелие» [11]. Большая часть населения (82%) проживала на аграрной периферии, лишь в незначительной степени охваченной рыночными отношениями. Процесс капитализации сельского хозяйства блокировался сохранявшимися феодально-помещичьими порядками и крестьянской общиной, институты которой основывались на коллективистско-уравнительных представлениях.

Крайне суженное распространение отношений частной собственности, а отсюда и рынка, предопределило то, что социальная структура общества складывалась под влиянием именно докапиталистического типа расслоения. Его главной результирующей было воспроизводство огромнейшего паупер-люмпенского и маргинального слоя (маргиналами выступали крестьянин, ставший

рабочим или солдатом, мелкий буржуа, облачившийся в тогу революционера-профессионала и т. д.). Средний класс — класс собственников — в силу отмеченных выше причин был представлен незначительными группами населения. А ведь именно этот класс являлся социальной базой демократии, ее главным востребователем, лишь только демократия гарантирует ему «священное» право на частную собственность, только демократические институты (многопартийная система, парламент и т. д.) позволяют реализовать другие гражданские права, в том числе право на собственное и легитимное волеизъявление своих экономических и политических интересов.

Так называемый верхний класс, или господствующая элита, в принципе способен существовать при любых политических режимах (за исключением, естественно, коммунистического, который предполагает его экспроприацию). Что касается паупер-люмпенских масс, или нижнего класса, то их могут устраивать любые формы политического устройства, но особенно их привлекают те движения, идеология которых обыгрывает демагогический популизм.

Сказанное отчасти позволяет понять, почему политическая система, сформировавшаяся в российско-имперском пространстве, не имела сколько-нибудь серьезных либерально-демократических традиций. Зато, как это характерно для всех доиндустриальных, т. е. докапиталистических, социумов, в массовом сознании получали восприятие идеи коллективистской солидарности и равенства, авторитаризма и деспотии. Эти исторические реалии, безусловно, осознавались руководством и теоретиками большевистской партии, которые четко представляли социальную среду, в которой разворачивалась драма революции, и доминировавшие в ней стереотипы массового сознания. Следовательно, именно паупер-люмпенизированная и маргинализованный доминанта, мощно присутствовавшая в социальной структуре во многом еще докапиталистического общества, и предопределила, главным образом, масштабность революционной стихии и беспрецедентную массовость ее социальной базы, но вовсе не малочисленный рабочий класс.

Паупер-люмпенское маргинальное сознание, характеризующееся разрушением ценностных ориентаций и моральных норм, отчужденностью и разочарованием, озлобленностью и враждебностью, всегда нацелено на наиболее простое и радикальное решение про-

блем. Олицетворением и концентрированным выражением этих настроений стал «человек с ружьем» — солдат-фронтовик, в массе своей вчерашний крестьянин. Утратив относительное спокойствие и размеренность жизни традиционного деревенского мирка, он стремился обрести личную стабильность, выйти из разрушающего его состояния одиночества. В поисках утраченного он стал уповать на новые авторитеты взамен поверженных, которые пообещали бы ему «царство божье» на земле и могли дать ясные указания, как жить и что делать дальше. Этими «новыми авторитетами» и стали большевики. Такие их базовые лозунги, как «экспроприация экспроприаторов», «ни бедных, ни богатых», «кухаркины дети станут управлять государством» и т. п., были органично восприняты паупер-люмпенскими группами общества, составлявшими самый большой пласт его социальной структуры. Они требовали простых и скорых решений. И большевики предлагали им такую развязку: «Массе надо показать нечто очень простое, очень доступное ее разуму. Советы и коммунизм — просто...» (В. Ленин).

Во всех учебниках по советской истории в качестве обязательного присутствовал раздел, название которого было сформулировано известным ленинским выражением — «Триумфальное шествие Советской власти». Между тем деятельность Советов распространялась главным образом на города, уездные и отчасти волостные центры. Деревня и аул в гораздо меньшей степени были охвачены их влиянием. Но и там, где они создавались, Советы выступали таковыми лишь по форме. По своему же содержанию они в точности повторяли всю прежнюю структуру сельского самоуправления. Признавая этот факт, большевики объясняли его «темнотой и забитостью крестьянства, отсталостью его сознания». Однако крестьянское сознание оставалось вполне рациональным, по крайней мере, таким же, каким было на протяжении всей истории существования традиционного аграрного социума. Оно было плотью от плоти общинной организации крестьянского производства и всей социальной жизни. Общинно-корпоративное сознание предполагало общину в качестве единственно моральной организации и не принимало другие формы саморегуляции и самоуправления. Тем более, если они насаждались извне (извечная общинная ксенофобия — отторжение всего внешнего как чужеродного). Поэтому патриархальная замкнутость и привычная модель

самоуправления в деревне продолжали сохраняться, несмотря на «ветры перемен».

Сплошь и рядом большевики были вынуждены констатировать «проникновение в местные Советы кулацко-байских элементов». Объяснение этому они находили в «неразвитости процессов классовой дифференциации в среде крестьянства». Но процессы эти протекали более чем интенсивно. Правда, расслоение имело докапиталистический характер (в отсутствие буржуазной частной собственности и дезинтеграции сельских производителей относительно рынка другим оно быть не могло). А потому социальными продуктами его были не сельская буржуазия и пролетариат, а традиционная верхушка и пауперизированные низы. В рамках традиционной аграрной структуры между этими классами устанавливались, как уже отмечалось, своеобразные патронатно-клиентные отношения. Патронами выступала сельская социальная верхушка, монополизировавшая весь процесс крестьянского производства, а клиентами — люди, не владевшие материальными условиями труда в объеме достаточном для ведения самостоятельного хозяйства.

Напомним, что существование «класса» клиентов зависело от традиционных патерналистских отношений, т. е. так называемого института социальных гарантий (перераспределения части общественного продукта в пользу неимущих индивидов). Основная же часть материального фонда социальных гарантий находилась под контролем сельских верхов. Поэтому доступ клиентов к нему обуславливался их подчиненностью и лояльностью патронам. Понятно, что в лице сельской клиентелы последние обретали послушных сторонников в любых своих инициативах. Естественно, эти отношения распространялись и на сельские Советы, которые находились под полным влиянием «кулацко-байских элементов». Марксистский тезис «бытие определяет сознание» подтверждал свою правоту, правда, в данном случае в ущерб большевикам.

Сказанное подмечают и западные исследователи. Например, Дж. Бейкер в этой связи пишет: «Бай олицетворял собой представительную власть рода, поддерживал обычаи и организовывал систему взаимопомощи даже тогда, когда позиция бая в двадцатом столетии определялась в большей степени уровнем личного благосостояния, нежели богатством рода. Аксакалы (старейшины) поддерживали главу, младшие подчинялись старшим, женщи-

ны — мужчинам, согласно экзогамии и другим брачным обрядам. Практически экономическая и политическая власть в казахском обществе сливалась» [12].

Не меняя экономический базис (отношения собственности), нельзя было радикально изменить институциональные отношения сельских структур, а поэтому все «надстроечные» попытки большевиков, в том числе и в области «советизации» села, не получали здесь фундаментальных результатов (как бы ни доказывала обратное советская историография). Только в годы коллективизации большевики коренным образом изменили «базис» крестьянского социума. Произошло это в результате огосударствления отношений собственности в деревне, когда надстройка пришла в соответствие с базисом. В русле этой «классовой гармонии» традиционные патронатно-клиентные отношения уступили место их советской модификации. Крестьянство было превращено в безропотных клиентов нового всемогущего патрона — тоталитарного государства. Но весь доколхозный период Советы оставались по преимуществу надстройками, естественным образом отторгавшимися социально-экономической и социально-психологической природой сельского общества.

По сути, Советы были органами народной власти и народного самоуправления (либо его превращенной формой) на местах лишь до начала гражданской войны (всего полгода). Далее произошло свертывание их реальной роли, ибо власть в соответствии с различными большевистскими декретами перетекала к чрезвычайным органам (комитетам бедноты, ревкомам, комиссарам и уполномоченным, чрезвычайным комиссиям и т. д.) [13]. В марте 1919 г. Ленин, констатируя реальную ситуацию, писал, что в стране нет другой политической силы, кроме партии большевиков, способной повести народ к социализму. Советы же виделись уже как один из многих рычагов (наряду с профсоюзами, квазикооперацией и т. д.) партийного управления. Другими словами, оказавшись под полным контролем партии большевиков, они начинали утрачивать роль всесильного института народовластия, превращаясь больше в его символ.

Кроме того, с самого начала Советы рассматривались как организационная форма «диктатуры пролетариата». Что не в мифах, а в действительности подразумевалось под «диктатурой пролета-

риата», пожалуй, откровеннее всех сказал один из самых заметных большевистских лидеров того периода Г. Зиновьев. Выступая на XII съезде РКП(б), он говорил: «Почему мы должны стыдиться сказать то, что есть и чего нельзя спрятать? Диктатура рабочего класса имеет своей предпосылкой руководящую роль его авангарда, т. е. диктатуру лучшей его части, его партии. Это нужно иметь мужество смело сказать и защищать...» [14]. Под авангардом же, лучшей его частью, понималось партийное меньшинство, руководство во главе с Лениным. Присвоив себе право выступать выразителями интересов и чаяний рабочего класса, большевики установили в стране диктатуру вождя, высшего партийно-государственного руководства, номенклатурного слоя в целом. Используя изощренную демагогию и манипулируя массовым сознанием, они насаждали идеи социального шовинизма, разворачивали репрессии против всякого инакомыслия.

Таким образом, становилось очевидным, что диктатура пролетариата, как и полновластье Советов, обрела характер не более чем идеологического прикрытия борьбы за власть и монополизацию ее узкой группой людей. Народовластия не состоялось, а большевистская узурпация власти набирала обороты. Так было положено начало формированию тоталитарной системы.

Исторический опыт, тем более если он не ограничен какими-то микро- или мезоуровнями, а имеет масштаб макропорядкового характера, например, когда его лабораторией выступает весь социум, устойчиво присутствует в коллективной памяти. Ведь через механизм социализации личности он почти «генетически» транслируется из поколения в поколение. Другое дело, что его передача может сопровождаться либо сугубо восторженно-позитивными оценками, либо исключительно негативно-отторгающим восприятием.

Научно-рациональное знание не приемлет такой взаимоисключающей альтернативности. Оно исходит из посылки, что любой исторический опыт всегда насыщен сложной диалектикой, которая при выверенной «критической массе» ее анализа способна продуцировать конструктивный мыслительный материал. Но за пределами такого рода научного анализа все точки над «i», к сожалению, очень часто расставляются больше по интуиции (или разнохарактерной конъюнктуре), нежели в соотношении с элементарной «теоретико-методологической грамматикой».

Нетрудно заметить, что такие упражнения наиболее повторяемы в публицистических задачках на предмет осмысления опыта советской модернизации. Одни его интерпретаторы, позиционируя себя «историками-объективистами», на самом деле демонстрируют свою приверженность традициям советской мифологии. Они упорно не желают расставаться с верой, что в ходе социалистического строительства был сооружен «невиданный пьедестал человеческого прогресса», откуда одна шестая часть Ойкумены была в одночасье сорвана «разнузданной стихией горбачевской перестройки».

Воинственные же нигилисты, напротив, отказывают любой возможности полихромного видения советского модернизационного опыта. Из всей его многогранной целостности они усматривают только одну проекцию: неоимперский характер политики государства по отношению к его периферийным субъектам. Одержимые этой *idee fixe*, ее неофиты яростно взялись за разрушение советских мифов, но, как оказалось, лишь для того чтобы высвободить «площадку» для возведения новых инсинуаций. Причем, как и следовало ожидать, их конструкции совпадают с советскими мифологическими образчиками, поскольку замесом для «строительного раствора» как тех, так и других является мощно присутствующая аграрно-традиционалистская перцепция.

Надо признать, что старые советские мифы на новый лад (о мифах постсоветского производства речь пойдет чуть дальше) получают резонанс в довольно широких слоях общества. Во всяком случае, в тех из них, которые оказались пока дезинтегрированными относительно изменившихся реалий. Однако и более успешная в этом отношении часть социума доверительно внемлет «реаниматорам» советских пропагандистских мифов.

И дело здесь отнюдь не только в еще недостаточном проникновении в общество понимания имманентных пороков советской политико-экономической системы, которые рано или поздно, но обязательно привели бы ее к саморазрушению. Просто люди доверяются своим собственным ощущениям, привычно соизмеряя течение своей жизни через критерии «лучше» или «хуже». В этой связи многие из них с щемящей ностальгией вспоминают свое удобное существование под крышей всеобщего государственного патернализма, когда собственные риски можно было солидарно разделить с обществом, когда взамен за это требовалось «всего лишь» поступиться своей

свободой, отдавая ее на заклятие санкционированной тем же государством лицемерно-фальшивой морали.

И вот теперь привычный и, казалось, вечный *modus vivendi* (способ существования), к которому советские люди приспособлялись (кто как может) на протяжении не одного поколения, как-то сразу разрушился. Массовый человек, вырванный из «теплых объятий» ставшей ему уже «родной» тирании социальных обыкновений и брошенный в ледяную купель фрагментарного существования (по выражению Э. Сепира) стал испытывать состояние обескураживающей опустошенности. Его стало разъедать какое-то беспокойное чувство, смутное состояние души, некий дискомфорт, которые сам он затрудняется даже определить.

Между тем все эти психо-эмоциональные переживания являются во многом производными еще неизжитого кризиса переходного общества, частью которого и является каждый конкретный индивид. Понятно, что сравнение любой, пускай даже условной, стабильности с ее кризисом будет всегда не в пользу последнего.

Спекулятивно играя на этом, проводники советских мифов, исподволь аргументируют их сопоставлением достижений советской модернизации и некоторых, действительно удручающих метаморфоз радикальных социальных изменений, в принципе неизбежных в кризисной фазе переходного общества. Но, даже оставляя без внимания научно некорректный характер такого рода компаративистики, можно сказать, что обыгрывающие этот прием публицисты оперируют весьма зыбкими доказательствами, а если точнее, то в целом ряде случаев именно мифами.

Так, отдельные авторы продолжают отстаивать тезис о «выдающихся успехах советской промышленной модернизации». Но почему-то при этом они не пишут здесь же о том, каких огромных жертв потребовала эта, действительно внешне впечатлявшая индустриальная инфраструктура, какова цена этого советского продукта «промышленной экстенсификации» в измерении затраченного человеческого капитала или безвозвратно растраниженных экологических ресурсов.

Публицисты, живящие в общественное сознание ложные представления, используют при этом типичные приемы прошлой советской пропаганды. Они, как и последняя, возводят в абсолют, в некий единственно значимый результат чисто формальные ха-

рактеристики, но преднамеренно (или, скорее всего, по незнанию) не подвергают их сущностной реструктуризации.

Конечно, можно было бы восхищаться, например, прошлым лидерством советской металлургии в производстве стали, но только в том случае, если «забыть», что в то же время страна выступала одним из самых крупных ее покупателей на мировых рынках. А это значит, что имело место производство ради производства, точнее, вал во имя вала. В самом деле, стали выпускалось «наплавом», но ее сортамент и качество (в значительной степени она расплавлялась в еще «дедовских» доменных печах) не отвечали потребностям сколько-нибудь технологически развитых производств, не говоря уже о хай-теке.

Почти то же самое правомерно сказать о производстве трубоброката (отечественные трубы выпускались с перевыполнением плановых заданий, но «почему-то» для укладки газо- и нефтепроводов закупались трубы за рубежом, например у немецкого концерна «Манесманн»), промышленных роботов, станкостроения и т. д. «Отчего-то» советский потребитель был с ног до головы одет в импортный ширпотреб, тогда как вал, скажем, текстиля и обуви, стремительно нарастал из года в год, из пятилетки в пятилетку.

Говоря о взлетах советской экономики, не упоминают и о так называемой «множественной» методике подсчета внутреннего валового продукта, которой оперировала советская статистика. (Это когда шла последовательная накрутка стоимости того или иного продукта по мере его продвижения от одного смежного производства к другому, в результате чего получалась не реальная, а виртуальная стоимость). Пропаганда не говорила и о так называемой «загубленной стоимости», которая шла в зачет ВВП: допустим, из отличных кож делали некачественную, а потому неликвидную обувь, или из ценных пород рыбы — консервы, которые не ели даже домашние животные, и т. д. Так называемая «политэкономия социализма» утверждала, что в СССР нет и быть не может инфляции, ибо это явление исключительно капиталистического «перманентно кризисного хозяйства», «рыночной стихии». Между тем инфляция в своей деформированной, подавленной форме была реальностью советской экономики. О достаточно высоком уровне инфляции свидетельствовал сильнейший дисбаланс спроса и

предложения. Цены были действительно низкие и стабильные, но товары в дефиците и, следовательно, малодоступны, или обратная ситуация, когда товаров много, но в силу убогости их ассортимента и качества они становились попросту никому не нужными.

В результате всеобщего дефицита товаров неудовлетворенный покупательский спрос в масштабе страны составлял (на 1980-е гг.) около 25 млрд руб., население теряло в очередях за товарами 65 млрд человекочасов (это не считая времени на поиск нужных товаров), что соответствовало годовому фонду рабочего времени 35 млн человек, занятых в народном хозяйстве. Это и было невидимым проявлением инфляции. Ее же явным обозначением были длинные очереди в магазинах, даже не говорившие, а «кричавшие» о гипертрофированном разрыве между платежеспособным спросом и производственной способностью ресурсов. Здесь можно было бы без конца приводить примеры советской статистической мифологии, за которой скрывался имманентный советской экономике кризис. Однако его реалии упорно замалчивают ревнители советской мифологической историографической традиции.

В настойчивой апологии советских мифов их адепты движимы неумным стремлением восстановить (хотя бы на уровне воображаемого) мегавеличие своей прошлой референтной «макрообщины» (советской сверхдержавы), которое «коварно дискредитировали продавшиеся Западу демократы». Вращенное на пропагандистских стереотипах об исключительности, превосходстве и мессианской роли советского общественного строя, такое этатистско-эгоцентристское сознание (в его некритических представлениях СССР виделся чуть ли не как вождь Олимп всего человечества), просто не способно расстаться с теми ложно завышенными статусами, которыми идеология режима наделяла весь комплекс социалистических практик.

Что касается так называемых «альтернативных историков», заявляющих себя наиболее последовательными борцами с советскими мифами, то они в действительности одержимы теми же пороками гипертрофированного группоцентризма, причем преимущественно в его этницистской модификации. Безотносительно того, какими бы аспектами советского опыта модернизации они не задавались в своих публикациях, его историческая реальность всегда воспринимается ими исключительно в контексте этнических опосредований и межнациональных отношений.

Поэтому здесь все смыслы социалистической модернизации сводятся не более как к неоимперским амбициям советского государства, «продолжавшего традиции российского самодержавия». Так, например, преимущественно сырьевой характер промышленности Казахстана объясняется не через алгоритмы, заданные всеобщей ориентацией советской экономики на чисто экстенсивные способы ее развития, а «целенаправленно осуществлявшейся колониальной политикой метрополии» (здесь, кстати, непонятно, что подразумевается под «метрополией», если Россия, то почему ее промышленная структура также была представлена именно сырьевой доминантой). Сугубо «колониальная» проекция выводится и из трагической истории разрушения традиционной структуры жизнеобеспечения казахского этноса в период коллективизации, хотя каток так называемой «сталинской аграрной революции» безжалостно давил общинно-крестьянские устои на всем советском пространстве, а «русская культура, традиции и духовность в такой же степени пострадали от большевизма и сталинизма, как и культуры других народов» [15].

Безусловно, партийно-государственная номенклатура, всегда озабоченная больше карьерными интересами и страхами перед патронами, выявила в голодное лихолетье «великого перелома» преступное безразличие к его жертвам. Более того, часть ее еще и демонстрировала при этом свое державно-шовинистическое высокомерие, дескать, голод — от «хозяйственного бескультурья казахов и их архаической системы кочевого скотоводства», будто оседло-земледельческая агрикультура была застрахована от этого («география голода» 1932—1933 гг. распространялась и на типично земледельческие ареалы, например, Украину и часть России).

Сказанное, однако, не дает оснований подозревать, как к этому подводят иные публицисты, что голод 1932—1933 гг. — некая «специально задуманная и организованная» акция сталинского «красно-имперского режима». Здесь они не оригинальны, ибо повторяют, например, Р. Конквеста, западного автора известной работы «Скорбная жатва. Советская коллективизация: террор и голод». Один из ее фрагментов сообщает о некоем директоре одного из уральских заводов (ссылка на источник в работе нет, что уже само по себе сомнительно), который-де, выражая официальную точку зрения, высказался о разразившемся голоде следующим

образом: «Советам голод был чрезвычайно выгоден на Урале, в Западной Сибири (имеется в виду и Казахстан. — Ж. А.) и Поволжье. В этих районах жертвами недоедания стали в основном лица нерусской национальности. Их земли были заняты русскими переселенцами из центральных областей. Мы, разумеется, не националисты, но не можем не приветствовать этого факта» [16].

Если даже допустить, что такой случай (либо множественные случаи) имел место (а это легко сделать, учитывая столетние традиции шовинистической «социализации» массового обывателя в царской России и его глубоко въевшуюся ксенофобию на «бусурман» и «всякого рода других инородцев»), то все равно данный пример (или возможные примеры) далеко не репрезентативный аргумент в пользу подобных заключений.

Простой вопрос по этому поводу сразу же обнажает их несостоятельность. А именно: если голод на национальных окраинах (Казахстан, Украина) был организован искусственно, то почему режим не осуществил то же самое, например, в Средней Азии или в Закавказье, и почему голод охватил и часть России, по недоразумению и недосмотру «организаторов», что ли? Но, думается, что этот и более серьезные вопросы ни на йоту не усомнят этнически настроенных публикаторов, не желающих выходить из привычного для них дискурса.

Но дело даже не в этом, точнее, не только в самой фальсификации данного вопроса. Такое восприятие почти до примитива упрощает природу проблемы, сужает ее понимание до категорий «случайного», «возможного-невозможного», переводит ее объяснение в плоскость неких персонификаций, абсолютизации каких-то субъективных личностно-волевых факторов.

И здесь активисты сугубо этнистских интерпретаций, сами того не подозревая, только добавляют аргументы в пользу почитателей советских мифов, модифицированных еще после XX съезда КПСС с его осуждением культа личности Сталина (но не сталинизма в целом). Ведь для последних и тогда и сейчас коллективизация — «праведное дело», а ее трагические последствия — это «ошибки и перегибы», «искривления партийной линии на местах» и т. д. Другими словами, это действие непредвиденной «исторической случайности», неких «незапланированных отклонений».

Смысл таких публикаций, скрытый в той или иной его форме, заставляет читателя размышлять над бесплодной дилеммой: «А была бы трагедия, если б державным кормчим оставался «интернационалист Ленин», а не диктатор Сталин, вместо Голощекина секретарем Казкрайкома в тот период был Мирзоян и т. д.?».

Между тем такого рода «сценография» еще могла восприниматься в годы хрущевско-брежневской историографии, но сегодня она просто наивна. Ленин видел в крестьянстве исключительно мелкобуржуазную стихию, которую следует под корень уничтожить, что возможно только посредством «снятия» фактора частной собственности (а это и было главным смыслом сталинской коллективизации). Лозунг «Сталин — это Ленин сегодня» — один из редких случаев, когда пропаганда не грешила истиной. Поэтому все попытки дистанцировать Ленина от Сталина возможны только в мифах.

То же самое можно сказать о Голощекине и Мирзояне. Историческая память выставляет им оценки с противоположными знаками: один справедливо подвергается анафеме, именем другого называют улицы. С точки зрения чисто эмоциональной (а именно в этом сила любого мифа), это совершенно справедливо. Но в ракурсе научно-рационального объяснения нельзя не признать, что и тот, и другой были людьми сталинской креатуры, все помыслы и действия которых определялись исключительно логикой функционирования Системы. Можно и необходимо отдать дань уважения Л. Мирзояну — личности действительно неординарной. Но предполагать, что он в тех условиях мог (или даже хотел) выступить против силового характера сталинских кампаний — значит, впадать в иллюзию (к чему как раз и призывают оба лагеря мифотворцев). Заменяв в 1933 г. Голощекина на посту секретаря Казкрайкома ВКП(б), Мирзоян продолжал действовать в строгом алгоритме сталинского курса, хотя и пытался смягчить тяжелые последствия коллективизации (но и здесь он мог руководствоваться постановлением ЦК ВКП(б) от 17 сентября 1932 г. «О сельском хозяйстве и, в частности, животноводстве Казахстана», где давалась установка на «выпрямление перегибов»).

Безусловно и то, что по человеческим качествам Мирзоян не Голощекин. Последний воистину стал зловеще-знаковой фигурой для Казахстана. Это, однако, вовсе не означает, что мы долж-

ны без чувства брезгливости наблюдать, как некоторые публицисты, уподобляя себя неофитам российско-самодержавной и советско-тоталитарной традиции антисемитизма, пытаются «обыграть» факт его принадлежности к еврейской национальности в духе уже набившего оскомину своим зоологическим примитивизмом мифа о «злокознях жидо-масонских большевиков». Будто нарождавшаяся советско-партийная казахская маргинальная элита (тот же Курамысов и иже с ним) в своем рвении уступала Голощекину.

Итак, обе мифотворческие модификации затушевывают главное. А именно то, что трагедия крестьянства Казахстана была явлением фатальным, поскольку мобилизационно-административные и волюнтаристско-силовые методы уже по своей природе стихийны. В их субстрате всегда доминируют тенденции к контрастному противопоставлению политико-идеологических инструментов императивам рационально-экономического ряда, к попранию правовых норм и человеческого фактора в угоду абстрактно конструируемым социальным утопиям. Проще говоря, здесь имело место не что иное, как практическое выражение объективной логики сталинской модели организации общества.

По понятным и уже неоднократно артикулируемым в данной книге моментам, публицисты-«радикалы» особенно увлеченно вторгаются в историю советской национальной политики. Но и здесь их суждения градуируются исключительно в ракурсе одной категоричной версии: эта политика была продолжением имперской доктрины российского самодержавия по тотальному подавлению этничности, блокированию любых импульсов этнонационального самосознания.

Вряд ли можно отрицать, что вопреки идеологическим декларациям о «пролетарско-интернациональной сущности советской системы», в ее почве выросло де-факто типично этноцентристское, этнократическое государство. Природа национал-большевизма с его тоталитарно-корпоративными ценностями, помноженная на высокий коэффициент сохранявшегося во властной идеологии и реальной практике аграрно-традиционалистского логоса, не могла дать иного результата. Конфликт между словом и делом, пропагандистскими заявлениями и реальными практиками можно проиллюстрировать уже поэтикой гимна СССР (а гимн, как известно, всегда суть выражение идеологической концепции государства),

в частности, таким его рефреном: «Союз нерушимый республик свободных навеки сплотила Великая Русь».

В этой же связи навеивается множество других примеров этноцентристской дидактики режима. Скажем, можно вспомнить тост Сталина «За великий русский народ», произнесенный на кремлевском банкете в честь Победы, во многом конституировавший формулу «старшего и младшего братьев». Весьма симптоматичным был советский новояз, изобиловавший такими, например, определениями, как «нацмены», «националы», «нерусские народы», «нацкадры» и т. п. Свою «творческую лепту» в формирование метафорического словаря этноцентризма внесла национальная партийно-государственная чиновничья элита, подобострастные изощрения которой перед Центром поистине не знали границ. Чего, например, стоят цветистые «горские мотивы» в духе почти что Лермонтова из речи Шеварднадзе на XXV съезде КПСС, в которой он говорил, что «хотя Грузия и солнечная республика, но солнце для нас приходит с севера, из России, и если этому будут мешать даже Кавказские горы, то мы сроем их» [17].

Характерно, что национал-большевизм, огранично манипулируя группоцентристскими комплексами традиционалистско-общинного массового сознания, культивировал позиционирование двоякого рода. На уровне межстранового соотнесения навязчиво подчеркивалось «превосходство» советского народа над всеми другими нациями мирового сообщества. Внутри же советского полиэтнического пространства идентичностей приматом наделялась «особенная русская самость». Ее неординарный иерархический статус закреплялся во множестве проекций и, прежде всего, разумеется, в обывательской обыденно-бытовой практике. Здесь слуху были привычны такие трюизмы, как «русский человек», «русские люди», «русский дух», «русский характер», «ширь русской души» и т. п.

Казалось бы, в этом следует усматривать не более как рефлексии нормального этнонационального патриотизма. Но это в случае, если абстрагироваться от смыслов традиционалистской социально-психологической дихотомии «Мы» — «Они», предполагающей, что последние — всегда другие, неспособные быть как «Мы». На фоне этой логики обыденные клише обретают уже иную, а именно этноцентристски (и к тому же еще гегемонистски) заданную подоплеку (хотя, конечно, массовый обыватель вряд ли

вникал в суть этой инверсии, тем более что, как известно, от бесконечного повторения тех или иных слов их подлинный смысл и значение утрачиваются). Отметим также, что приведенные выше примеры «этнических словосочетаний» трудно было даже представить в каких-то иных вариациях (скажем, с определением «украинский», «казахский», «латышский», «каракалпакский» и т. д.): здесь сразу бы заподозрили «запах националистического душка» или проявления «националистической кичливости».

Надо сказать, что отмеченные выше моменты находят свою констатацию в современной историографии. Но коммуникаторам, расставляющим усиленные акценты на «неоимперских» ассоциациях и параллелях, этого, по-видимому, далеко недостаточно. Свойственная им жажда «национал-патриотического» реванша в историческом сознании требует куда как больших разоблачений, должных, по их мнению, простирается на опыт советской модернизации национальных отношений во всей его целостности, т. е. не оставляя места для каких-либо позитивных видений. И «несущей конструкцией» здесь должна стать, как уже отмечалось, сентенция о тождестве политики российского самодержавия и советского государства по депривации этничности и подавлению национального самосознания.

Но так ли это на самом деле? Чтобы освободиться в этом вопросе от мифологизированных наслоений, вероятно, есть смысл в его краткой ретроспекции. Ведь проблема корреляции властных режимов и процессов этнонационального самосознания уходит своими основаниями в более глубокие историко-хронологические горизонты, нежели российско-колониальный и советский периоды истории Казахстана. Корни мифогенеза упираются именно туда. Если точнее, то в ранние стадии формирования казахской этничности.

Как известно, в процессе длительных и весьма противоречивых штудий по проблеме этногенеза казахов, развернувшихся еще в советской историографии, обрела общепризнанный характер (естественно, в научной среде) концепция, согласно которой формирование казахской этничности в основном завершилось на рубеже XV—XVI веков. Однако сторонники примордиалистской интерпретации феномена этничности, трактующие его чуть ли не как «врожденный инстинкт», не удовлетворяются такой временной локализацией. Они достаточно смело переносят реалии казахской эт-

ничности в эпоху бронзы и железный век, на зарю средневековья, тогда как научно-рациональное знание обнаруживает здесь только зарождающиеся этногенетические импульсы.

Но поскольку значительная часть пишущих по этой проблеме авторов не разграничивают употребление понятий «этнос» и «нация» (т. е. смешивают политико-правовую, согражданскую, общегосударственную категорию «нация» с идентификацией социокультурного уровня — «этносом»), то их «изыскания» легко трансформируются в миф о более древних хронологиях, но уже не этноса, а собственно казахской государственности.

Подобные пассажи, исходящие от некоторых историков-пропагандистов, нацелены на конструирование «новой» идеологемы национального самосознания. Являясь «совместным продуктом» дилетантизма в теории этнологии и «урапатриотической» заангажированности, будируемые в этом направлении мифотворческие призывы призваны инициировать общественную дискуссию по исторической рационализации более ранних, чем об этом сообщает академическая наука, де-факто казахской этничности. А поскольку, как отмечалось, в рассматриваемых здесь представлениях «этнос» отождествляется с понятием «нация», то, как говорится, и одного шага не надо делать до констатации казахской государственности и, следовательно, до прецедентов национальной самоидентификации.

Между тем конкретно-исторический материал дает основания предполагать, что ростки сколько-нибудь прочно оформленного национального самосознания стали набирать силу в поздние слои нового, т. е. предреволюционного периода истории Казахстана, да и то преимущественно в виде общетнической самокатегоризации.

Вероятно, это действительно так. Ведь любая форма самоидентификации, в том числе, конечно, этническая, организуется во многом посредством бинарной оппозиции «Мы» — «Они». (Заметим, что по отношению к этничности это, разумеется, примордиалистская установка из арсенала структурализма, но применительно к аграрно-традиционным обществам она допустима.)

Социопсихологи постулируют этот механизм следующим образом: «Для того чтобы появилось субъективное «мы», требовалось повстречаться и обособиться с какими-то «они». В субъективной психологической плоскости «они» первичны по отношению к

«мы»... Только ощущение того, что есть «они», рождает желание самоопределиваться по отношению к «ним», обособиться от «них» в качестве «мы» [18]. (Такая солидаризация «самости» имела выражение, например, в периоды казахско-джунгарского противостояния).

В этой призме становится объяснимым, почему включение Казахстана в состав Российской империи и последовавшая за этим обширная и перманентная миграция русских на его территорию придали определенное ускорение процессу казахской этнической консолидации и мобилизации. Имперско-эгоцентристские и культуро-гегемонистские амбиции российского колониализма в известной мере вновь актуализировали в массовом сознании казахов постановку вопроса о социокультурной схожести и общности группы. И, наоборот, подчеркивали ее отличительность от привносимых извне социокультурных моделей, что вызывало настроения протеста против «них» и аккумулировало эмоционально сильное чувство «мы».

Познаваемый в этой связи антагонизм порождал реификацию (вызывание к жизни) такой групповой солидарности, которая выводила на более высокий уровень иерархии идентичностей, нежели просто общинное или родо-племенное отождествление. И этот выбор в пользу более широких коалиций, а именно этнонациональной идентичности становится заметной реальностью в период позднего колониализма. Пропагандистом этого процесса выступала национальная интеллигенция (в этой связи вспоминается глубокое замечание Э. Геллнера о том, что не нации порождают национализм, а национализм создает нации). Не случайно один из ее печатных органов носил название с глубоко консолидирующим смыслом, мы имеем в виду газету «Қазақ».

Однако возможности интеллектуальной элиты как проводника идеи этнонациональной консолидации были тогда крайне суженными. Во-первых, по причине ее немногочисленности. Во-вторых, вследствие неразвитости традиций «книжной» культуры и печатных средств пропаганды как важнейших условий формирования общественного сознания. В-третьих, из-за недостаточной плотности информационных сетей, их чрезмерно рассеянного характера: «деспотия пространства», то есть необходимость распространения информации на огромнейшие расстояния почти до полного затухания поглощала коммуникативные процессы или искажала их.

Рассматривая российскую колониальную практику как один из факторов, объективно способствовавших мобилизации этнонационального сознания, нельзя, однако, забывать, что она весьма не глубоко вторгалась в пласты традиционной структуры, очень часто оставляя их на периферии своих интересов. Иначе говоря, имперский колониализм, ухудшая возможности функционирования системы жизнеобеспечения этноса (через изъятие земель, налоги, пауперизацию населения и т. д.), тем не менее до конца не разрушал традиционную структуру (в отличие, кстати, от советского режима). Более того, он предполагал ее интеграцию в свои целеполагания через ее же консервацию и воспроизводство.

Именно поэтому российская колониальная экспансия, хотя и выступила неким внешним «возбудителем» наращивания предпосылок к повышению уровня этнонационального самосознания, но не выводила этот процесс на масштаб всеобъемлющих опосредований и мотиваций. Консервация традиционных структур и институтов накрепко блокировала этот вектор идентификационных выборов. Как уже отмечалось, община выступала тем «микрокосмом», тем социально суженным и замкнутым миром, за пределами которого крестьянство не представляло иного социального пространства. И все, что было за внешними границами этого периметра, его мало интересовало. Отсюда объективная неспособность крестьянства, с его общинной психологией и размещением интересов исключительно внутри локального сельского социума, к восприятию общенациональных символов, идей и позывов, санкционированных в гораздо более широком бытии, нежели общинно-социальный локус.

Американский советолог М. Макколей при исследовании национальной деревни Центральной Азии верно отмечал: «Хотя националисты нередко ссылаются на то, что крестьянская община олицетворяет собой национальную добродетель и культуру, сама по себе крестьянская культура в своей локально религиозной предубежденности (то есть социально замкнутой, общинно-центристской сакральности. — Ж. А.) пребывает вне национализма. Крестьянин мыслит не с позиции нации, а с точки зрения определенной деревни или региона» [19].

Сказанное во многом может служить объяснительной моделью вопроса о том, почему коллективная идентификация более отчетливо и внятно выражалась в форме внеэтнических оппозиций, т. е.

вследствие чего общеэтническая солидарность уступала другим уровням самоидентификации, воспроизводимым чувством принадлежности к иным, внеэтническим групповым коалициям (общинным, родоплеменным, сословным, клановым, регионально-местническим или неким легендированным).

Несколько отвлекаясь, заметим, кстати, что эти моменты лишней раз заставляют усомниться в научной рациональности уже постсоветских трактовок антиколониальных протестных движений XVIII в. не как «народно-освободительных», а «национально-освободительных». Думается, что это не более как презентизм (суждение о прошлом в категориях нашего времени) или модернизация прошлого посредством экстраполяции на него современного пропагандистско-идеологического понятийного аппарата. В этой связи можно вспомнить, например, как в угоду целям патриотической пропаганды весь фильм «Александр Невский», где сюжетом является борьба новгородцев и псковичей с Тевтонским орденом, сопровождается хором со словами «Вставайте, люди русские», хотя тогда и в помине не было «русской» самоидентификации, и ценностно-ориентационной основой выступали греко-православная и политико-региональная оппозиции. Или взять, скажем, Куликовскую битву, которую в тех же целях современные российские СМИ обозначили как «борьбу за национальную независимость русского народа», при том, что, как заметил президент России В. Путин, надо бы еще разобраться, кто был кто в противоборствовавших лагерях на этом поле брани. Ведь, как считают специалисты, это сражение было одним из эпизодов династической борьбы между Тохтамышем и Мамаем, хотя и весьма выгодным для Руси.

Итак, с проблемой «русский колониализм, этничность и национальное самосознание» может что-то проясниться лишь по мере избавления от диктата мифов и обращения к новейшим теоретико-концептуальным наработкам исторической науки и этнологии. В их контексте становится ясным, что национальное самосознание (если даже под таковым подразумевать, как это делают современные продолжатели «сталинского учения о нации и национальном вопросе», этническую самокатегоризацию) в рассматриваемый здесь период еще не стало (и не могло стать) доминантой массового сознания.

И, главным образом, не в силу действия только фактора колониальной инвазии, а по причине сохранения функции такого его (этносамосознания) сильнейшего депрессанта, как традиционно-общинные структуры, которые фрагментировали, но отнюдь не консолидировали общество на идеях общенациональной солидарности. Именно они определяли то, что для массовой аграрно-традиционной ментальности периода колониализма национальное самосознание (повторяем, что здесь, как и выше, мы «играем» по правилам дилетантов от теории этноса и нации, легко совмещающих понятия «этническое» и «национальное» самосознание) оставалось пока больше фантомом, чем его реальной составляющей.

Между тем современные мифотворцы, конструируя в своих исторических текстах его явно гипертрофированные уровни и представления, пытаются дезориентировать научный поиск, уводя его в сторону от действительно рентабельных и познавательно перспективных проблемных постановок. Пытаясь утвердить себя в роли «единственно настоящих патриотов», они эксплуатируют историческое сознание не через имманентную ему функцию носителя опыта и коллективной памяти, а в качестве агрессивного орудия политизированно-идеологической конъюнктуры, понимаемой ими к тому же весьма специфично (не такой ли где надо и не надо «русоцентристский квасной урапатриотизм», подобно эрозии, разъедал СССР?).

Эти авторы тратят весь свой эмоционально-публицистический пыл на утверждение явления, огромные масштабы которого видят только они. И это понятно. В противном случае чем бы они оправдывали свое буквально вожденное манипулирование темой «национальное сознание и российский империализм», отвергая при этом все другие аспекты возможного здесь дискурса как якобы исключительно производные, второстепенно-подчиненные. В частности, они не усматривают смысла заниматься проекциями, выводящими на понимание того, что имперский колониализм подавлял не столько абсолютизированное лишь в умах этих авторов национальное самоотжествление (если оно объективно, то его неспособны подавить никакие силы), сколько консервировал факторы и условия, тормозящие, а порой и сводящие на нет динамику этого идентификационного процесса.

Им следовало бы иметь в виду, что своими мифотворческими интерпретациями они невольно завышают возможности, которыми обладал российский колониализм. Ведь вопреки его претензиям на цивилизаторскую и культурно-мессианскую роль в регионе он не обладал достаточными потенциями, чтобы хотя бы косвенно или подспудно привносить сюда сколько-нибудь радикальные трансформации.

Россия была страной, лишь локально, точно или анклавно воспринявшей импульсы индустриальной (в культурно-цивилизационном смысле этого понятия) модернизации, которыми к тому времени было вполне «облучено» западноевропейское и североамериканское пространство. Иначе говоря, метрополия представляла такой же докапиталистической периферией, как и ее колонии. Императивы общинно-крестьянской морали определяли бытие более чем 80% ее населения.

В силу этого внутренняя Россия сама была «озабочена» проблемой формирования на массовом уровне сознания общенациональной солидарности. Конечно, в силу больших информационно-суггестивных (внушаемых через печатные средства) возможностей «русская идея» была здесь более продвинута, но опять-таки отнюдь не в объеме всего общественного сознания.

Позывы русского этнонационального самосознания в его современном представлении находили понимание в среде российской интеллигенции. Но и то, по преимуществу, в той ее части, которая ассоциировалась с «западничеством», тогда как «славянофилы» интерпретировали лозунг «этнонационального самосознания» в ином содержательном контексте (общеславянской, единой православной солидарности). Что касается обширной общинно-крестьянской периферии, то здесь данная мотивация воспринималась весьма отчужденно и уж, конечно, далеко не как первичная форма идентификации. И это несмотря на относительно более развитые печатные каналы пропаганды и «научения» национальному самосознанию (множество газет и журналов с такими типичными названиями, как, например, «Русская мысль», «Русское слово», «Русский инвалид» и т. п.), более расширенные общеобразовательные сети, развитую традицию армии как мощнейшего института этнопатриотического воспитания и многочисленные имперские войны, где в качестве солидаристской мобилизации выступала в том числе и идея «За Отечество, во славу русского оружия».

Знаменитая доктринальная триада «православие, самодержавие, народность» обнаруживала свою слабую консолидирующую функцию именно в преломлении последнего элемента. Как отмечают исследователи, очень часто идентификация типа «мы псковские, муромские, сибирские, поморские» и, тем более, «мы казачий люд» была первичной по отношению к «русской национальной самоидентификации». Можно в этой связи также вспомнить движение «сибирского областничества» или о попытках создания в период февральской революции 1917 г. «самостийных» республик в Пензе, Самаре, Екатеринбурге, Красноярске, Новороссийске и т. д. Известным моментом является и перепись населения Российской империи 1897 г., в которой дифференцирующим маркером народонаселенческой популяции выступала не этническая, а конфессиональная принадлежность. Не случайно политика сегрегации инаковости в российских колониях проводилась больше по линии оппозиции «православные — иноверцы» (в народно-бытовой религиозно-шовинистической традиции — в форме «христиане-нехристи» («бусурманы», «жиды», «чудь» и прочие «иноверцы»).

Мифотворческая эстафета, старт которой задали «альтернативные аналитики» проблем этничности в эпоху железа и средневековья, а также периода российского колониализма, перешла в «надежные руки и быстрые ноги» (точнее, «быстрый» на ложные стереотипы ум) самодеятельных «специалистов» по реинтерпретации советской истории Казахстана. В эмоционально-экзальтированных, насыщенных исключительно черными красками тонах они рисуют картину о том, как «неоимперские Советы» приемствовали российско-самодержавную практику в национальном вопросе.

Между тем вопреки мифам «альтернативных историков» интенсификация процесса этнонационального самоотождествления началась как раз-таки в послеоктябрьский период истории Казахстана и была связана с советским государственным строительством.

Это действительно так, если вспомнить в данной связи широко известный тезис, что именно государство создает нацию. С этим постулатом прямо корреспондируют воззрения многих выдающихся исследователей национализма, например, Э. Геллнера. В последнее время получает все большее признание конструктивистская концепция Бенедикта Андерсона. В отличие от сторонников примордиалистского подхода к природе нации как некоему

изначальному фатуму, этот автор дефинирует нации как «воображаемые сообщества».

Комментируя эту достаточно рациональную научную версию, автор фундаментального и во многом пионерного в области этнологии труда «Реквием по этносу», авторитетнейший российский ученый В. Тишков пишет: «При данном подходе понятие **нация** видится как социальный конструкт и как воображаемый коллектив, члены которого лично не знают друг друга и не взаимодействуют и, тем не менее, рассматривают себя как единую общность с общими характером, надеждами и судьбой. Рождается эта общность в результате «печатного капитализма», т. е. с распространением массовой печати и книжного дела, через которые транслируется идея нации. И эта воображаемая общность становится реальностью по мере того, как массы обретают веру в данную идею и в то, что ее составляет» [20].

В самом деле, осознавали ли себя саксонцы и баварцы немцами до того, как О. Бисмарк «железом и кровью» не объединил Германию? Мыслили ли себя испанские колонисты Южной Америки «уругвайцами», «чилийцами», «аргентинцами» до движения Боливара и Сан-Мартина? Кем виделись в своем идентификационном воображении венецианцы, сицилийцы или флорентийцы до политического объединения Италии, после которого Массимо д'Адзельо говорил: «Мы создали Италию, теперь нам нужно создать итальянцев»? [21] Представляли ли себя американской нацией дети своих ирландских, немецких или итальянских отцов-пилигримов до провозглашения североамериканскими колониями государственной независимости, когда они стали проникаться национально консолидирующим смыслом латинской надписи на ленте в клюве орла (герб США) — «E pluribus unum» («Едины в многообразии»)? Наконец, почему, если взять в пример более близкое нам центральноазиатское пространство, в первой Всесоюзной переписи 1926 г. (т. е. когда прошло всего менее двух лет после национально-территориального размежевания Туркестанской АССР и процесс национально-государственного строительства во вновь образованных республиках едва набирал свою силу), отвечая на вопрос об этнической атрибуции, многие респонденты выбирали такие автоэтнонимы, как, например, «сарты» (но не «узбеки»), «ягнобцы», «локайцы» или «помири» («памирцы»), а не «таджики»?

В. Тишков, следуя конструктивистскому подходу и имея в виду далеко не автономно-стихийный характер «этнических процессов» в СССР, переносит акценты с этой фундаментальной категории этнологии на явление, которое он обозначил как «этническая процессуальность». Он пишет: «Именно через эту исследовательскую призму обнаруживается яркая картина советской этнической инженерии, в том числе и конструирование «социалистических наций» на основе существовавшего культурного, религиозного и локального многообразия, через институционализацию (огосударствление) этничности и ее спонсорство или репрессии (оба метода ужесточали этнические границы)» [22].

С этим трудно не согласиться, если вспомнить советскую практику «научения этничности» посредством целенаправленной политики по «вращиванию» советских национальных культур («национальных по форме и социалистических по своему содержанию»), определенному стимулированию развития национальных языков. В этом же ряду следует выделить официальную советскую процедуру регистрации этничности через гражданские паспорта (указание на принадлежность к той или иной этничности — их обязательный пункт), санкционированные для союзных республик символы национально-государственной атрибутики — герб, флаг, гимн, конституция.

Как известно, важнейшим конструктом национального строительства выступает коллективная социокультурная память, т.е. память об общем прошлом, понимаемая как «судьба» группы. Еще М. Вебер писал в этой связи: «В силу общности политической судьбы ...складываются группы, объединенные общими воспоминаниями, которые часто имеют более глубокие последствия, чем узы сугубо культурной, языковой или этнической общности. Именно такая «общность воспоминаний» составляет самый решающий элемент национального самосознания» [23]. Отсюда ясно, какую роль выполняло в нациестроительстве историческое сознание. Отчетливо представляя функциональную значимость этого фактора, государство включало в свой нациестроительный инструментарий и производство исторического сознания, в том числе через процесс формирования национальных историографий.

Известно, что «групповой индивидуализм» сам по себе очень часто является объективным результатом и даже прямым продуктом любой политики, направленной на его искоренение [24].

Отсюда ясно, что тоталитарный режим, сам того не осознавая, давал своеобразные «этнонациональные уроки» даже посредством насаждаемой им «культуры репрессий», инструментальный арсенал которой был насыщен самыми различными «измами». Читатели многочисленных газет и подневольные аудитории публичных идеологических «разборок» изо дня в день вынужденно осваивали такие «дежурные» идеологемы, как, например, «буржуазный национализм», «национал-уклони́зм», «местный национализм» и т. п.

Одним из императивных условий любой формы самоидентификации, в том числе, конечно, и этнонациональной, выступает осознание границы группы [25]. Именно поэтому советский режим в значительной степени был озабочен и проблемой наведения национально-административных территориальных границ. Правильнее было бы даже сказать, что их лимитация являлась альфой и омегой политики государства по предписанию и жесткой фиксации этничности. Причем оформление национальных территориально-административных единиц осуществлялось в рамках строго иерархической системы их политико-правовых статусов. Последние ранжировались в соответствии со сталинской концепцией «советских наций, народов и народностей». Понятно, что критерии этого таксономического ряда, несмотря на их «научкоммовское» обоснование, были в действительности абсолютно произвольными.

В этой связи становится очевидным, что все декларации режима по поводу советского федерализма, имевшего «подлинно демократическую сущность», не более, чем миф, растиражированный идеологическими каналами, в том числе и историографией. Большевики понимали функцию федерализма в узкоэтническом смысле. Между тем она имеет гораздо более широкое содержание. Если придерживаться строгих определений, то федерализм — это территориально-региональная форма демократии, опирающаяся на гражданские права личности, вне всяких ее идентификационных связей. Федерализм становится действительно эффективной формой государственного устройства и регионального самоуправления лишь в случае своего функционирования в пространстве правового демократического гражданского общества. Последнее же предполагает не примат государства над личностью, а ее суверенитет от государства. Естественно, что большевики, будучи уже по при-

роде своей идеологии ярыми государственниками, а следовательно, поборниками тоталитаризма, были противниками демократии и гражданского общества. Поэтому отнюдь не случайно, ратуя в своих декларациях за идеи федерализма, они проводили в жизнь лозунги не гражданской солидарности и демократического самоуправления, а локально замкнутых этнонациональных коалиций, должных быть включенными в более широкую субстанцию — советское классовое государство.

И это вовсе не было отходом от столь желаемой властью модели централизма. Напротив, создание в рамках национально-государственного строительства погранично-очерченных образований соответствовало корпоративному характеру советского государства. Ведь они воспринимались режимом как своеобразные «этнонациональные корпорации», через которые, было удобно и эффективно осуществлять тоталитарный «контроль над этничностью». Для этого создавалась и соответствующая институциональная система в виде республиканских партийных структур (согласно декларированному уставом КПСС, принципу так называемого демократического централизма, они выполняли функции трансляторов и проводников решений московского партийного ареопага), периферийных советских и государственных органов, не смевших предпринять даже мало-мальских инициатив без оглядки на Центр, а также котируемой бюрократии с ее верноподданническими перестраховочными инстинктами.

В условиях такого всеобъемлющего контроля режима трудно было даже представить, чтобы этнонациональное самосознание могло на легитимном уровне (т. е. без конфликта между внутренними моральными позывами и санкционированными властью идеологическими допусками) обретать хотя бы эпизодическую свободу сколько-нибудь стихийных своих проявлений. Оно обречалось на индифферентность и политическую лояльность, подаваемые пропагандой как следование идеям «большого общесоветского патриотизма и социалистического интернационализма».

Действенность системы «контроля над этничностью» доказывалась в советской истории множеством precedентов, в том числе и таких, которые имели почти обнаженно выраженный провоцирующий характер. Так, например, можно вспомнить, как незаметно прошла акция по изъятию из состава Казахской

АССР Оренбургской губернии и передача ее вместе с городом Оренбургом, имевшим до этого столичный статус (1925 г.), под юрисдикцию органов управления РСФСР. В конце 1950-х годов не встретило каких-либо серьезных препятствий волевое решение Н. Хрущева о передаче двух районов Южного Казахстана соседней Узбекской ССР (лидер страны посчитал достаточным оправдать это лишь только тем, что поскольку-де данные районы специализируются на производстве хлопка, то им будет «удобнее в хлопковом Узбекистане»). На каком-то этапе своей «волютаристской политики» тот же Н. Хрущев вполне серьезно обдумывал инициативу первого секретаря Целинного крайкома КПК Н. Соколова о преобразовании края (территория пяти областей Северного Казахстана) в 16-ю союзную — Целинную республику со своим ЦК партии и Советом министров. Вспомним также, что в послевоенные годы особый, по сути, экстерриториальный статус был придан некоторым городам и территориям Казахстана, включенным в военно-промышленную инфраструктуру. Такие города, как «атомный» Курчатов с прилегающим полигоном, «урановый» Степногорск, «ракетно-космический» Ленинск с космодромом Байконур (его территория по площади была равна девяти таким городам, как Москва) непосредственно подчинялись Москве, демонстрируя полное игнорирование органов управления Казахстана и интересы местного населения. Все это было возможным лишь при абсолютной уверенности Центра в непреходящей силе «режимного надэтнического контроля», а также в том, что заданная государством процессуальность этнонационального самосознания стабильно выдерживает свою константу.

Только по мере нарастания социально-экономического и политического кризиса, в том числе и в сфере межэтнических отношений, этничность и этнонациональное самосознание, столь долго спонсируемые режимом, стали прорываться за пределы привычных регламентаций.

В. Тишков по поводу андерсоновской концепции этнонациональной общности как «воображаемой конструкции» замечает, что «это не мешает ей становиться жесткой реальностью и основой для коллективных действий» [26]. Советская практика «двойных стандартов» в национальном вопросе, амбивалентно ориентированная как на декларации об интеграции этносов в единый советский

народ, так и на глубоко противоречащую идеи общенациональной идентификации, но абсолютно адекватную природе национал-большевизма политику «научения» этноцентристским амбициям «старшего брата» и этническому партикуляризму «братьев младших», обернулась для Системы ее «могильщиком».

Этнонациональные общности, консолидировавшиеся в рамках государственного этнопатернализма в жесткую реальность, стали основой для таких коллективных действий, массовых масштабов которых властные структуры не могли даже предположить. Тбилиси, Вильнюс, Баку — вот примеры «бунта этничности», выплеснувшегося на излете горбачевской перестройки. Но первым прецедентом открытой демонстрации взрыва этнонационального самосознания стали, как известно, декабрьские события 1986 года в Алма-Ате. Они обнажили имманентные пороки национальной политики государства и объективированную его природой неспособность воспринимать ценности гражданского общества.

Таким образом, предлагаемые в целом ряде историко-публицистических текстов рассуждения по поводу «неоимперской политики коммунистического режима по тотальному подавлению этничности», равно как и отмечаемые здесь же попытки реанимировать прошлый тезис о том, что советское государство якобы настойчиво следовало единственному и всепоглощающему приоритету — «идеи консолидирования советской нации» не более чем проявления нового мифотворчества.

Критики «советской неоимперской национальной политики» упражняются этим в силу своей ультрапатриотической заангажированности, апологеты же исключительно позитивного взгляда на данную проблему делают это в муках ностальгии по «золотому советскому веку». Но как бы то ни было, ни те, ни другие нисколько не озабочены, чтобы их дискурс хотя бы как-то верифицировался объективным научно-рациональным знанием. Они в этом и не нуждаются, поскольку, позиционируя себя по разные стороны мифостроительных баррикад, они в действительности опираются на одну и ту же, с позволения сказать, методологическую платформу.

В свое время ее сконструировал «выдающийся теоретик национального вопроса товарищ Сталин». «Корифей науки» своими «истматовскими указаниями» настолько опутал данную сферу

знания манихейской казуистикой, что многие авторы до сих пор заворожены его квазинаучными перлами о понятиях «нация», «национальности», «народности», «национальные отношения» и т. д. Прозелиты «сталинской теории» все так же настаивают, что императивными условиями этнической самокатегоризации «были, есть и будут» общность психологического склада и культуры, единство территории и языка.

Между тем, например, казахи, одни из которых родились на кочевьях Булан-Ульгийского аймака в Монголии или Иране, а другие — в районе бизнес-центра в Алматы или Москве, а потому, понятно, с разной психологией (аграрно-традиционной и рыночно-модернизированной), те, что всю жизнь прожили в Атырау, а иные, скажем, в «русской» Вологде и в силу этого не владеют казахским языком — все они субъекты далеко не тождественной ментальности, совместной территории проживания и одинакового владения этническим языком. Но от этого они вовсе не перестали осознавать себя именно казахами. Они не перестанут считать себя таковыми, даже если ультрапатриоты и иные «ревнители чистоты этноса», «вызубрившие» сталинскую формулу «нации», отказывают им в этом, сегрегируя всех, не «вписывающихся» в нее, через «отсеивание» наподобие «чистый — не чистый», «манкурт — не манкурт», «почвенный — асфальтовый», т. е., обобщенно говоря, согласно оппозиции «наши — не наши», выстраиваемой по критериям примитивного общинного мышления или сообразно их (ультрапатриотов) «ощущению как истинных казахов».

Следуя логике сталинской же «национальной теории», советская официальная этнография еще больше дезориентировала понимание проблемы, что не мудрено, ведь своеобразной индульгенцией любого исследования являлся тогда идеологический пароль: «методологической основой работы является марксистско-ленинская философия». Апеллируя даже к новому понятийному аппарату («этнос», «этничность», «этнические отношения», «мультикультурализм» и т. д.), многие публицисты, занимавшиеся этими сюжетами, продолжали, тем не менее, интерпретировать их методологически привычными способами.

Подновленные несколько модернизированными дефинициями, эти старые стереотипы исподволь транслировались и в широкую общественную аудиторию. Поэтому как «левые», так и «правые»

современные мифослагатели, хотя и с разными акцентами, но говорят на одном языке, понятном к тому же их «слушателям», ибо последние десятилетиями обучались именно таким понятийным «лингвистическим диалектам».

В последнее время достаточно интенсивно формируется массив исследований по новейшей истории Республики Казахстан. При этом авторами здесь выступают не только историки, но также, а может быть, даже главным образом, политологи и журналисты.

Пытаясь разобраться в новых, подчас весьма сложных общественных коллизиях, многие из них не затрудняются серьезным анализом, а ссылаются на некие якобы универсальные объяснительные схемы. Последние же в действительности оказываются не более чем стереотипизированными или даже мифосхожими упрощениями.

Так, часть публицистов, особенно российских и западных, не устают «глубокомысленно» подчеркивать, что, дескать, для понимания современного казахстанского социума, прежде всего, важно иметь в виду фактор чуть ли не «всеобщих родоплеменных опосредований» и явлений так называемой «жузовщины». Проще говоря, они видят на институциональном поле только одного ключевого игрока — трайбализм. Но в самом ли деле это явление выступает неким императивным фактором в казахстанской действительности? Не сталкиваемся ли мы здесь со своеобразной аберрацией, т. е. искаженным восприятием тех процедур, которые не могут рассматриваться как строго адекватные «классическому» трайбализму?

Следуя современным институциональным концепциям, под институтами надо понимать некие общие «правила игры», которые структурируют пространство социальных и экономических взаимодействий. Однако «общие правила», определяющие содержание институциональных отношений, могут быть как формальными, так и неформальными.

Если абстрагироваться от заметно функциональной в постсоветском социуме криминализированной модификации неформальных обыкновений, то можно сказать, что еще одна их реальность прослеживается в давлении на общество рудиментов аграрно-традиционалистского логоса.

Дело в том, что модернизация, предполагающая демонтаж прежних экономических и социальных структур и образа жизни, разрушение привычных этически-нравственных устоев и социокультурных связей, порождает в массовом сознании определенную аномию и агрессивную рефлексию. Одной из их видимых проекций стало усиление традиционализма, ревитализация (оживление) и мобилизация даже тех его случаев, которые, казалось бы, должны были «умереть» в ходе перманентных советских кампаний по их выкорчевыванию.

В качестве такового примера можно рассматривать и ложный трайбализм, т. е. квазитрайбализм. Как показывает практика функционирования «структур повседневности», обращение к его фантомным образам и мнимым представлениям сегодня инструментально востребовано на уровне самых разных систем отношений: от обыденно-бытовых и бизнес-средовых до властных.

Так, квазитрайбалистские отношения очень часто задействуются в качестве инструмента адаптации в урбанизационном процессе. Скажем, сельский житель, прибывший в поисках работы в незнакомый город, вполне естественным образом будет пытаться на первых порах наладить прошлые связи со своими, уже осевшими здесь родственниками или прежними знакомыми. В случае отсутствия таковых его ориентация переключится на поиск территориально-земляческих связей в надежде, что они помогут ему обустроиться.

Но для того чтобы интегрироваться в эти связи, их «соискатель» должен доказать, что их участники и он — из одной и той же «моральной общности» (о понятии последней уже писалось выше). В целях такой рационализации могут иметь место воспоминания о общих родственниках, друзьях и знакомых или апелляция к неким, понятным для персонификаторов этих связей «моральным кодам» в виде общих локально-территориальных «смыслов» и «символов», наконец, обращение к знаково-семантическому тождеству патриархально-генеалогических представлений.

Правомерно ли утверждать, что такая практика суть проявление «классического» примордиального (т. е. уже изначально заданного самой природой традиционно-общинной организации) трайбализма? Очевидно, что в данном случае наблюдается по большей части обычный житейский прагматизм, один из способов интеграции,

инструментом которого послужила квазитрайбалистская рационализация. Другими словами, квазитрайбалистские опосредования выступают здесь инструментом по обживанию, «присвоению» города сельскими мигрантами. Посредством включения в территориально-земляческие связи происходит как бы сегментация огромного и неуютного городского пространства до размеров, соизмеримых с привычными для сельского жителя локусов, достигается утилизация незнакомой формальной и жесткой структуры городского сообщества в знакомую сельчанам гибкую сеть неформальных связей [27]. В этом контексте один из исследователей феномена такого рода связей предлагает «интерпретировать их как «малые символические миры», умаляющие безличность города и делающие взаимодействия более предсказуемыми и персонализированными... Благодаря функционированию локальных сетей социум как бы превращается в мир личного знания, становится знакомым и понятным». Отсюда можно заключить, что «использование ресурсов социальных сетей на территориально-родственной основе есть своеобразная стратегия выживания» [28].

В сознании массовых индивидов, дезориентированных в новой для них системе социально-экономических и социокультурных координат (что обозначается как социально-пространственная маргинальность), такая стратегия представляется единственно возможной и действенной поведенческой альтернативой. И главным образом потому, что они ощущают свое отчуждение от легитимных социальных сетей и незащищенность действием формальных институциональных отношений.

Инструментальные потенции квазитрайбалистских отношений подчас весьма эффективно обыгрываются и в бизнес-сообществе, особенно в тех его нишах, которые занимают организации так называемых малых и средних бизнес-структур. Во многом это объясняется опять-таки теми деформациями и институционально невятыми конфигурациями того функционального поля, в которое последние пытаются вписаться. В этой связи можно помянуть, например, удручающе рутинный характер различных бюрократических процедур, беспредел регистрационных волокит, а также иные каналы возможной реализации чиновных прерогатив в корыстных целях.

Еще К. Маркс, рассматривая процесс обмена в условиях достаточно развитой рыночной культуры, образно пояснял, что здесь отношения, например, покупателя и продавца абсолютно безличны: продавец — только персонификация товара (допустим, сахара), а его контрагент по обмену — покупатель — персонифицирует деньги (золото) [29]. Следовательно, в рыночном обществе «эквивалентный обмен» услугами осуществляется в рамках вещных, неличных (деперсонализированных) отношений и на основе специализированных ролей и функций (ходатай, безразлично кем бы он ни был, беспрепятственно получает от чиновника справку, так как в этом заключается прямая функция последнего, и именно за ее отправление он получает жалование).

В традиционно-аграрном же обществе представляется вполне естественным перевести функционально-ролевой обмен из формальных (официальных) неличных отношений в плоскость неформального, т. е. на уровень установления личностных, эмоциональных («человеческих») связей. Поэтому чисто функциональные отношения по поводу какой-то задачи (допустим, производственной), как правило, обставляются излишней и, на первый взгляд, иррациональной процедурной многоплановостью, сопровождаются поиском межличностных контактов, налаживанием «душевно-теплых человеческих» связей (это могут быть совместное препровождение досуга, гостевание, бани-сауны и т. п.). В этом же направлении призвано служить обыгрывание всевозможных «располагающих» символов.

Понятно, что в их арсенал включается и квазитрайбалистский «инструментарий». Манипулируя им, можно как бы конституировать некие негласные корпоративные коалиции, ассоциативно скрепленные территориально-земляческой, легендированной эзотерической семантикой или патриархально-генеалогической солидарностью («родоплеменной общностью»).

Игра на квазитрайбалистских интонациях позволяет установить разнохарактерные партнерские отношения, основанные уже не просто на экономических интересах, но и на «внутреннем долге» морально-этических обязательств, подстрахованных имиджем «сакральных» архетипов. Конструирование таких отношений рассматривается как своеобразный ресурс для минимизации различных рисков и обретения дополнительных конкурентных преимуществ [30].

В рыночной культуре одной из форм солидаристской мотивации выступает так называемый корпоративный дух. Он основан на создании у членов организации ощущения включенности в ее деятельность, формировании чувства преданности идеалам и устремлениям предприятия. Для того чтобы интегрировать работника с фирмой, прилагается немало усилий и инноваций. В том числе и такие подчас экстравагантные, как распевание фирменных гимнов или совместные гимнастические зарядки перед началом рабочей смены, «корпоративный» выезд на природу и т. д.

Но это, скажем, из передового японского менеджмента. В нашей же, только формирующейся, а потому во многом еще суррогатной рыночной культуре заметно присутствует соблазн воспользоваться более «простыми» приемами солидаризации, некоторые из которых основываются и на квазитрайбалистских «стимулах».

Своеобразная рентабельность такого инструмента заключается в том, что трайбализм — это, прежде всего, одна из моделей ориентации на группоцентристские идеалы и ценности. А потому эксплуатация его квазиформ способна порождать в границах данной бизнес-организации некий корпоративный дух, правда, мягко говоря, весьма специфический.

Будучи воспроизведенным на символических конструкциях атавистической архаики, такой «дух» представляется некоторым организаторам бизнеса (особенно из традиционалистско-маргинализированной среды) куда как более действенным, нежели «всякие там западные выдумки». И в этом с ними можно согласиться, но лишь в том смысле, что в данном случае достигается утилизация достаточно сильной эмоционально-психологической доминанты. Ведь ничто так не скрепляет группу, как миф об «общей крови».

Вступая в сконструированную на его образах коммуникацию, ее участники становятся носителями типизированных групповых смыслов, которые освобождают членов группы — «организации» от необходимости критически осмысленно думать, притупляют чувство личной социальной ответственности, заставляют слепо и почти зомбированно следовать исключительно внутригрупповой поведенческой матрице, т. е. образцам действий, санкционированных группой.

Иначе говоря, квазитрайбалистская рационализация освобождает от личностного «я» и его бремени. Такой «корпоративный

дух» формирует не какого-то ординарного «человека организации», а буквально ее тождество. Посредством манипулирования «мифом крови» данная организация экспонируется ее работникам не только в стандартном соизмерении — как одна из множества прозаично-обычных единиц рыночной инфраструктуры, но и как своеобразное эзотерическое братство, сокровенно осознаваемое только посвященными в таинство этого мифа. В сознании участников организации она начинает восприниматься как «своя», «родная» моральная общность, принципы которой не подлежат какой-либо апелляции. Опираясь на такую символическую солидарность, конструирующие ее «архитекторы» могут быть уверенными в бескомпромиссной лояльности и беспредельной толерантности «своих» рекрутов.

Но здесь можно задаться вопросом: а как же в таком случае с имманентно рыночным принципом меритизма (т. е. личностных заслуг или качеств)? Неужели руководители бизнес-структур, приведенных здесь в пример, не заинтересованы в таком рекрутинге персонала, который концептуируется исключительно на критериях профессиональной квалификации соискателей работы, их способности к инновационному творчеству, креативным действиям и т. д.? Могут ли они игнорировать принцип «профессионализм превыше всего» без риска снижения конкурентного потенциала своих предприятий? И, наконец, возможна ли вообще такая кадровая политика в условиях рынка?

Представляется, что такие вопросы излишни. Если бы не было таких возможностей, то и всякие рассуждения о квазитрайбализме в отдельных сегментах предпринимательской среды утратили всякий смысл, ибо никто из манипуляторов этого феномена и не вспомнил бы о его инструментальных потенциях, а потому он тотчас оказался бы вынесенным за скобки бизнес-практик. А так, раз сохраняются возможности, то есть и потребности.

Возможности же эти опосредуются, во-первых, тем, что поле рыночных взаимодействий еще не обрело характера плотно насыщенной конкурентными борениями «агрессивной» среды. Во-вторых, как уже отмечалось, легитимно формализованные институциональные отношения подчас демонстрируют свою неспособность к полному вытеснению институций неформального типа. Именно поэтому в условиях как первого, так и второго случаев в обеспе-

чении конкурентного выживания обретают свою действенность и такие факторы, которые весьма и весьма далеки от тех, что штудируются по классическим учебникам «Экономикс» или западным теориям экономической социологии.

Ясно, что если пространство делового развития структурируется не только формальными институциональными отношениями, но и неформальными, например, через реификацию (вызывание к жизни) традиционалистской системы функционально-ролевого обмена и распределения, то предприниматель не забудет позаботиться о найме и таких работников, которые гораздо увереннее ориентируются именно в последней, чем в закоулках формально-правовых процедур.

Учитывая, что очаговой сферой воспроизводства традиционных ценностей и стереотипов всегда выступала, а во многом продолжает выступать и сейчас сельская субкультура, то понятно, что на отдельных «специфических» участках производственного процесса той или иной фирмы будет больше востребован выходец именно из этой субкультуры, нежели работник, «закомплексованный» социализацией урбанизированного социокультурного этоса. Ведь в случае необходимости оперировать моментами традиционалистского функционально-ролевого обмена сельчанин может воспользоваться «домашним опытом» ориентации в неформальных межличностных отношениях и традиционных взаимодействиях. Кроме того, такой работник повышенно восприимчив и податлив описанным выше инструментам солидаризации. Сотрудник же из городской среды, где в силу чрезвычайно высокой плотности и диверсифицированности информационно-межличностных сетей традиционные стереотипы как бы растворяются, будет в этом отношении менее лоялен и полезен, ибо его сознание во многом уже атрофировано на «традиционалистские сигналы».

Понятно, что, помимо обыденно-бытовых практик и предпринимательской среды, квазитрайбалистский контекст распространяется и на неформальные коммуникативные сети в сфере властных отношений. Пожалуй, именно здесь наиболее изощренно эксплуатируются инструментальные возможности стереотипов былых поведенческих установок традиционного общества, которые продолжают виртуально жить в мифологизированных символах и образах.

В начальном разделе этой книги уже рассматривалась специфика распределительных отношений в традиционно-аграрном обществе. В частности, обращалось внимание на тот момент, что здесь порядок распределения строился, помимо прочего, и на таких принципах, как патернализм («отеческая забота», покровительство) и иерархичность. Во многом именно они выступали регулятивами процесса допущения субъектов к материальным и властно-идеологическим ресурсам. (В традиционном социуме последние были, по сути, равнозначны, ибо тут имел место феномен слияния власти-собственности, при котором величина сегмента обладаемой собственности определяла возможности приватизации властных функций и, точно так же, в обратной зависимости).

В аграрно-традиционном обществе доступ к распределительному механизму и его рычагам осуществлялся в соответствии со строгой иерархией, зиждившийся на явных или завуалированных отношениях господства и подчинения. Именно они составляли суть функционирования иерархической вертикали (конечно, имела место и горизонтальная иерархия, когда воля подавлялась равным, но имеющим «выход» на «вертикаль»).

Степень модальности (возможности) приобщения к «распределительному» пирогу нижестоящих звеньев этой вертикали зависела от их послушания «вышестоящим», готовности первых поступать сообразно стремлениям и желаниям последних. Естественно, это порождало в среде зависимых не просто конформизм, но «комплекс раба», беспрекословную услужливость, лакейское холоуство, лстивость и т. п. Всякие попытки воспрепятствовать такому состоянию сопряжены (мы уже не говорим об отчуждении ослушника от «кормушки») с внутренним конфликтом личности, разрешающимся посредством либо «защитной» рационализации (поиском приемлемого самооправдания), либо переходом в адаптивный режим многослойного (многосложного) существования: думать одно, но говорить другое; хотеть так, однако поступать иначе.

Примечательно, что господство и подчинение в пределах иерархической вертикали воспринимаются как само собой разумеющееся во внутригрупповых отношениях между людьми, как «нормальные» взаимные обязательства, своеобразный «эквивалентный обмен» (за послушание и выполнение желаний, исходящих «снизу», покровительственные услуги, идущие «сверху»). Более того,

они выступают здесь в качестве фактора социальной интеграции и своеобразной демонстрации солидарности «своей» моральной общности. Одним словом, данные отношения являются нормой для всей группы [31].

Если член этой группы выбился в «элиту» (стал, скажем, большим чиновником в городе), то он все равно «продолжает оставаться частью этой моральной общности (это может быть деревня, откуда он родом, регион, семейно-родственная группа, этнос и т. д. и т. п.), и от него ожидается, что он будет нести ответственность и определенные обязательства перед членами общности, а то, что эти обязательства могут вступать в конфликт с его новыми ролями, в расчет не принимается», а потому этот человек «должен внимательно следить за своим поведением, не упуская из виду, какую из своих ролей он представляет в данный момент» [32].

Отсюда — очень часто двойной стандарт поведения такой «элиты». По отношению к людям «своей» моральной общности (ведомственной, региональной, клановой, этнической и т. д.) она может пойти на игнорирование своих служебных обязанностей и профессиональной этики, вступая при этом даже в конфликт с законом (повторим, опять-таки отнюдь не безвозмездно, а в обмен на услуги). Просители же, ассоциирующиеся с «чужой» моральной общностью, в той же ситуации будут наталкиваться на апелляцию к строгим инструкциям и принципам. Сказанное во многом объясняет причину почти что массового распространения в аграрном обществе такого явления, как nepoтизм — служебное покровительство родственникам и «своим» людям.

Из традиционной же системы распределения и обмена происходит и такой исторически сложившийся и до сих пор сохраняющий свою неформальную функцию институт, как реципрокация. В понятийно-категориальном аппарате культурантропологии под последней понимают такую циркуляцию материальных благ и услуг между людьми, которая выступает как проявление и подтверждение существующих между ними обязательств [33]. Другими словами, речь идет о дарообмене, формула которого — «на каждую дачу — эквивалентную отдачу». «Эквивалентную» в принципе, ибо в действительности отдача может оказаться гораздо существенной. Например, затратив немалые деньги на «презент»

к свадьбе чьей-то дочери, даритель (помимо престижа) получит многократно больше к свадьбе уже своей дочери или сына. Но главная суть дарообмена, подчеркнем это еще раз, состоит в том, что его актом подписывается как бы вексель на взаимные обязательства и услуги.

Реципрокация — важнейший фрагмент когнитивной карты¹ традиционного общества, общепринятая норма, отклонение и неследование которой вызывает не только непонимание, но и осуждение. Вот почему то, что в постаграрном этосе квалифицируется как взятка и коррупция, в традиционной ментальности получает совершенно иную интерпретацию. Стороны «дарообмена» могут даже не осознавать, что поступают вопреки закону, а если и понимают это, то, во всяком случае, не испытывают чувства вины и ущемления совести, ибо закон законом, но «традиционные добродетели» прежде всего. Нарушившие их (т. е. не ответившие услугой на услугу) обречены быть отмеченными печатью «внутреннего долга».

М. Салинз в своей классификации реципрокации выделял ее так называемую генерализованную форму; при которой ответная услуга (эквивалентная отдача) может реализовываться в течение длительного времени [34]. «Человек, принимающий услугу, как бы обязывается всю жизнь быть благодарным своему благодетелю, и только смерть (того или другого. — Ж. А.) может положить конец отношениям (взаимных услуг. — Ж. А.)...» [35]. Однако и на этом точка может быть не поставлена, так как отношения взаимных обязательств, когда-то скрепленных «дарообменом» (материальными благами или услугами), переносятся на последующие поколения. «Я ему помог сделать карьеру (поступить в университет, получить льготный кредит в банке и т. п.), поскольку он сын (племянник, внук, зять и т. п.) моего хорошего знакомого» — вот обычное объяснение при этом для не посвященных в суть когда-то состоявшегося «дарообмена».

¹ Под термином «когнитивная карта» подразумевают этос, мировоззрение, коллективные представления, ценности, идеологию и более широко — культуру. См.: Ф. Дж. Бейли. Представления крестьян о плохой жизни.

Итак, институциональные отношения по поводу процессов распределения и обмена материальных благ и властных прерогатив выстраивались в традиционно-аграрном обществе согласно установкам неписаных законов своей моральной общности. Напомнив про этот механизм, не забудем и ту констатацию, что современное массовое сознание пока еще продолжает сохранять свои маргинальные, трансграничные характеристики. Они определяются почти амбивалентной (равнонаправленной) ориентацией как на традиционные, так и на новые стереотипы мышления.

Именно поэтому, апеллируя к архаичным мифовоззренческим сегментам ментальной структуры, можно достаточно легко обыгрывать описанную выше модель взаимодействий, конструируя ее, в том числе и с помощью квазитрайбалистских инструментов. Посредством манипулирования территориально-земляческими и патриархально-генеалогическими связями, «освященными» ореолом мифологизированных символов и образов, становится возможным добиваться не только социального контроля над группой («своей» моральной общностью), но и осуществлять ее мобилизацию. Используя такую виртуально солидарную коалицию как инструмент партикуляризма, ее персонификаторы обретают контроль над властью и, как следствие, могут узурпировать доступ к ресурсам. Другими словами, для элит квазитрайбалистская идентичность способна играть роль ресурса состоятельности. Поэтому они изобретают и конструируют историко-культурную традицию, инструментально манипулируя которой можно утвердить свой статус и кажущуюся легитимность [36].

Сказанное, возможно, и отчасти, но все же помогает понять, почему рецидивы квазитрайбализма, радикального этницизма или социокультурного фундаментализма столь множественны и функционально жизнестойки. Транзитное общество, оказавшись в одинаково доступном радиусе притяжения досоветских, советских и постсоветских стереотипов и ценностей, очутилось в пространстве, до предела заполненном процессами и явлениями маргинализации. Нетрудно понять, что в таком дезинтегрированном, «расколотом» социуме равновелик потенциал как регрессивно-консервативных, так и новых тенденций развития.

Для того чтобы вектор общественной динамики принял прогрессивное направление, как никогда необходима воля государ-

ства. Но, к сожалению, существует целый ряд факторов, которые способны подавлять ее, порой до полной нейтрализации.

И сюда, конечно же, следует отнести такой мощный депрессант модернизации, как обширная консервативно-маргинальная бюрократическая номенклатура. По-актерски талантливо имитируя приверженность новым ценностям, она в действительности не заинтересована в них, а если объективно, то просто не способна транслировать что-либо, кроме ориентации на традиционалистскую субкультуру.

Во-первых, потому что это именно та среда, где маргинальная номенклатура проходила свою первичную социализацию, то есть осваивала ставшие обыденными и привычными стереотипы и ценности. Во-вторых, в случае ослабления потенций традиционализма консервативные чиновно-бюрократические маргинальные слои утрачивают способность к своему воспроизводству. Наконец, в-третьих, вне традиционалистского поля, в периметре качественно иных функциональных критериев, а именно принципов меритократии (т. е. примата личностно-деловых качеств и профессионализма), но никак не патронатно-клиентных отношений с их партикуляризмом и nepотизмом маргинальная номенклатура попросту обречена. Ведь утрачивая свою «питательную среду», она лишается привычных ресурсов для конкуренции.

Но пока в массово маргинализированном обществе ценности традиционализма обретают расширенное воспроизводство, то и «правила игры», привносимые их носителями, нередко превращаются из неформальных в формальные. Между тем возвращенные на традиционалистских добродетелях «судьи», призванные отслеживать соблюдение правил игры на институциональном поле, не только закрывают глаза на это, но и приветствуют подмену формальных правил неформальными, когда последние начинают беспрепятственно пользоваться чуть ли не легитимным статусом первых.

Из рассмотренных здесь трех наиболее генерализованных примеров квазитрайбалистских отношений (в обыденно-бытовой и деловой средах, проекции в сферу отправления власти), можно убедиться, что это не более чем инструментальное средство для реализации тех или иных интересов. Они выступают воображаемыми, виртуальными образами, которые ситуативно конструиру-

ются через эксплуатацию мифологизированных символов, исходя из потребностей чисто прагматических стратегий.

Конкуренция, то есть состязательность за включение в наиболее привлекательные ниши в социальном, профессионально-трудовом или политическом деятельностных пространствах, или, говоря проще, статусно-ролевой иерархии, предполагает использование самых разнообразных ресурсов: от легитимно санкционированных (профессионально-деловые и морально-этические качества) до неформально-институционализированных. Что касается последнего ресурса, то в его основе — всегда апелляция к групповой идентичности и солидарности, а соответственно и к иногрупповой ксенофобии. Однако выбор символов групповой солидарности будет варьироваться в зависимости от характера оппозиций, ситуативно возникающих в этнически дифференцированном и социокультурно-гетерогенном городском социуме.

Когда борьба за доступ к жизненным ресурсам разворачивается в полиэтническом конкурентном поле, будет задействован «этноцентристский» инструментарий. Если соперничество локализовано в пределах некоего этнически гомогенного (однородного) изолята, будет востребована оппозиция, выстраиваемая на принципе территориально-земляческого противостояния. В случае, если за распределение ресурсов конкурируют соискатели, отождествляющие себя с одной и той же территориально-земляческой общностью, возымеет место поиск возможностей выхода на более дробные групповые коалиции (например, патриархально-генеалогические), но в первую очередь именно на те из них, персонификаторами которых ангажируются главные редистрибуторы, то есть лица, монополизировавшие доступ к механизму распределения ресурсов (материальных благ, властных полномочий, престижных функций и т. д.).

И эта группоцентристская «стратегия» суть не какая-то особенность Казахстана, а всех еще недостаточно модернизированных смыслами и императивами рыночной и либерально-демократической трансформации сообществ, то есть социумов, продолжающих сохранять в своих структурах повседневности аграрно-традиционалистскую компоненту. Разве в формате российской действительности не имеют место различно конструирующиеся и инструментально действующие группоцентристские коалиции (напри-

мер, так называемые «питерцы», «уральцы», «сибиряки» и т. п.). Другое дело, что здесь уровень и длительность урбанизации, а следовательно, относительно меньшая социокультурная диссоциация делают эти явления менее обнаженными.

К сожалению, какие-то мониторинги по поводу квазитрайбалистских отношений не проводились, а потому нет и сколько-нибудь репрезентативных социологических данных. Но уже простые наблюдения за современными реалиями позволяют предположить, что описанные связи не выступают объективно predetermined следствием и проявлением императивов некоего примордиально-сознательного. И уже хотя бы поэтому-то они не выдерживают тест на, так сказать, классический, реальный трайбализм, т. е. на критерии родоплеменной организации общества. А если учесть, что таких обществ в мире вообще не осталось, то хотя бы на соответствие типично трайбалистским принципам институциональной структуризации сферы его обыденно-бытовых практик.

Известно, что в условиях модернизации трайбализм может быть секуляризирован по отношению к официально регламентируемым сегментам организации общественной жизни, но при этом сохранять характер стойких проскрипционных институтов в сфере неформальных взаимодействий. В таких обществах идентификация с территориально-родовыми доменами строго маркируется, скажем, в ритуально-обрядовой сфере — праздниках, родильной, свадебной, похоронной процедурности. Здесь достаточно выражено табуируются иноплеменные предпочтения в брачном выборе, дружбе или, наоборот, вражде, расселении по новому месту жительства и т. д. Классический трайбализм жестко предполагает, что территориально-земляческая или родоплеменная идентичность первична, т. е. следование ее ценностям более значимо по отношению ко всем другим уровням самокатегоризации. Именно ее смыслы определяют выбор в любых возникающих оппозициях. Основанные на трайбалистских представлениях симпатии и антипатии очень часто находят свою фиксацию и в народно-смеховой культуре, например, в анекдотах, в которых иноплеменники подвергаются уничижительно-скабрезному осмеянию, а их культурные герои воспроизводятся в виде шаржированных персонажей.

Не надо быть социологом, чтобы констатировать отсутствие подобных коллизий в казахстанских структурах повседневности.

Но мифы о всеопределяющей роли трайбализма, его подчеркивание везде и во всем могут сыграть роль канала научения ему. И в этом главная опасность мифологизации данной проблемы. Тем более что, как уже отмечалось, в силу маргинализации общественного сознания «трайбалистская тематика» получает достаточно восприимчивую к этому аудиторию. Нельзя не отметить и такой благоприятный фон для этого, как рурализация (или кантрификация) городов, при которой ценности аграрно-традиционалистского группоцентризма все более расширенно интродуцируются уже в сознание носителей урбанизированной субкультуры или, по крайней мере, последние начинают приспосабливаться к ним.

Чтобы квазитрайбализм не трансформировался незаметно в свою «классическую» ипостась и его виртуальные образы и мифологизированные рационализации не обрели характера «жестких реальностей», способных заблокировать столь необходимые казахстанскому социуму идеи консолидации и общегражданской солидарности, важно, наконец, понять всю серьезность возможных последствий процесса «научения трайбализму».

Между тем мифологизаторы истории и ее манипуляторы, «специализирующиеся» на этой тематике, возможно, сами глубоко не осознают, что их вымыслы и абсолютизации нередко явно диктуемы «конкурентной борьбой» за пьедестал славы в истории, на который они во что бы то ни стало стремятся поставить исключительно «своего» культурного героя, бия или батыра, напрочь отказывая в этом «иноплеменным» (в их представлениях) претендентам. Как водится, свою регионально артикулируемую «селекцию» значимости в истории той или иной личности они оправдывают патриотизмом к своей малой родине, «сыновьим долгом перед ней» (не за счет ли часто спекулятивной эксплуатации исторических мифов?). Но в действительности, как уже говорилось в первом разделе этой книги, они куда как больше движимы здесь своими группоцентристскими комплексами, самообманываясь тем, что некритически, т. е. порой мифологически завышая и гипертрофируя «выдающуюся» историческую роль «своей группы», общественно или хотя бы внутренне значимей становятся и собственно они. А как же иначе, ведь согласно их архаично-общинным представлениям они часть этой группы, а потому независимо от их реальной собственной значимости могут отождествлять себя с ее «величием». Именно в этом они и

их почитатели-«однотруппники» получают, по-видимому, искомое морально-статусное удовлетворение.

Можно было бы, конечно, весело и игриво отшутиться, дескать, бог с ними и их нелепыми комплексами. Однако здесь вовсе не до юмора, ведь через свои множественные публикации, а подчас и построенные на их материалах лекции и уроки они привносят эти архаические комплексы в широкие аудитории. И вот уже кое-кто из студентов или школьников задает преподавателю вопрос не о творчестве или воззрениях, допустим, М. Ауэзова, а из какого он рода: тобыкты или найман? И, удовлетворившись «своей родовой» самоидентификацией (о которой ему рассказали в семье) с гением казахского народа, горделиво поглядывает на аудиторию, из которой слышатся на это реплики наподобие: «Зато, как мне дедушка сказал, а он прочитал об этом в книге, а книги врать не будут, мы — из рода Чингисхана», «А я из рода «шумекей», который, и об этом тоже черным по белому написано в книгах, есть продолжение Великого Шумерского государства», — вторит ему другой, внемлющий «урокам трайбализма».

Не наносит ли такое научение «трайбалистскому патриотизму» ущерб воспитанию общеказахстанского патриотизма? Думается, что ответ на этот вопрос ясен, по крайней мере, для здравомыслящей части общества.

Однако в том-то и дело, что в социумах, еще не завершивших свою рыночно ориентированную трансформацию, достаточно мощно присутствует та страта, которую формируют носители корпоративно-общинных, т. е. локально ограниченных ценностей. Свойственное для них аграрно-традиционалистское по своему происхождению сознание как никакой другой тип ментальной структуры отзывчиво на любые проекции группоцентризма. Ясно, что такое массовое сознание способно легко усвоить и уроки научения трайбализму, а потому его пока еще только имитационно-инструменталистские квазиформы могут переродиться в реальный фактор.

Подчас складывается впечатление, что именно этого и жаждут отдельные публицисты. Иначе как понять их работы, пронизанные явными или плохо маскируемыми призывами к не то чтобы даже толерантному отношению к примитивно-архаичным группоцентристским ценностям, но и к восстановлению их про-

шлых статусов и функций. С этой целью архетип трайбалистских отношений наделяется имиджем некоей системной составляющей «истинно народной культуры», с утратой которой (т. е. символов родоплеменной организации) народ чуть ли не утрачивает свои корни, рискуя «полностью манкуртизироваться».

Здесь, думается, будет кстати обратить внимание еще на один дискурс, явно обозначившийся в современной историографии. А именно: о соотношении и оптимизации функций традиционных и модернизационных установок в современной культурной динамике общества.

Приверженцы мифотворческих тенденций, опираясь как всегда на аргументы вульгарного этницизма, пытаются утвердить свои доверчивые аудитории в тезисе, что комплиментарной апелляции достойны только фундаментальные нормы и неизменные стереотипы традиционной культуры. Что касается культурных инноваций модернизма, то они якобы лишены сколько-нибудь значимого ценностного статуса, более того, они, подобно «агрессивным реогентам», будто бы разъедают «народную почву». Не случайно содержательный контекст большинства мифологизированных публикаций так или иначе артикулирует максимум о том, что судьба этнической общности зависит исключительно от того, сумеет ли она воспроизводить и осваивать из поколения в поколение фундаментально неизменные установки традиционного культурного опыта, «стерильно» оберегая его при этом от привносимых извне новых культурных стандартов и образцов, ибо их воздействие уже а priori квалифицируется как разрушительное.

Ясно, что публицисты, усматривающие в традиционной культуре только подобные смыслы, выступают здесь традиционалистскими фундаменталистами. Они игнорируют тот важный посыл, что культурная динамика любого общества обогащается и развивается в коррекции не только с прошлым, но и, что вполне естественно, с современным ей жизненным опытом. По-видимому, культура для них настолько идеализированно-абстрактное понятие, что они не осознают ее значение как механизма адаптации человека (общества) к окружающей среде и что именно в этом заключается ее важнейшая функция по воспроизводству общества и обеспечению его поступательного развития. Наверное, они допускают, что посредством культурного опыта, скажем, средневекового или дорево-

люционного периодов можно столь же эффективно адаптировать к своим интересам окружающее бытийно-жизненное пространство XXI века, не затрудняя себя выработкой культурного опыта, более адекватного революционно изменившимся условиям.

Подобного рода публицисты считают, что современная культура должна не только вбирать в себя лучшие прецеденты традиционной культуры, но быть ей буквально тождественной, ибо последняя, имея своим источником «родники подлинно народного творчества» суть «идеальная норма». В агрессивном навязывании этой «культурной» идеологии, возведении ее в центральный критерий «патриотической лояльности» отдельные авторы и видят свою «подвижническую роль перед нацией и обществом».

Представляется, что это «мессианство» может быть движимо различными целеполаганиями. Так, искренние поборники «стерильности культуры этноса», не допускающие ее смешения с иными культурными моделями, требующие заблокировать ее для сигналов модернизации, видящие главный смысл в замкнутой культурной самобытности, сами того не осознавая, встали вровень с идеологами расизма. Естественно, не того пещерного расизма, проповедавшего биологически врожденную неполноценность одних рас и превосходство других. Такая его биологизаторская форма, дискредитированная ужасами Холокоста и судами Линча, апартеидом в Южной Африке и т. д., сегодня может привлекать разве что откровенных «отморозков».

Ныне расизм обретает более рафинированные формы, облекается в тогу движения антиглобализма, ангажируется как борьба против «культурного империализма». Такая его достаточно популярная как в обывательской среде, так и в некоторых сегментах интеллектуальной элиты парадигма известна на Западе как дифференциализм [37]. Его отличие от «классического расизма» хорошо обозначил французский ученый П.-А. Тагиефф. «Я различаю, — пишет он, — две формы расизма как идеологии. Первый... утверждает наличие единой системы ценностей между расами и цивилизациями, каждая из которых получает ранг способной, менее способной или неспособной... Другой, коммунитаристского типа, возводит групповые различия или групповую идентичность в абсолютную степень: речь идет не столько о неравенстве, сколько о взаимонепонимании, несоизмеримости, несопоставимости... Дифференциализм требует сохранять в неприкос-

новенности и чистоте общину как единицу. Если навязчивым страхом классического расизма является потеря ранга, ниспровержения вышестоящих, то дифференциализм одержим боязнью потери чистоты, стирания групповой идентичности» [38]. Из сказанного очевидно, что дифференциализм является своеобразным «культурным расизмом». В основе его идеологии — абсолютизация специфики и самости этнокультур, идеи культурной автаркии (замкнутости и самодостаточности собственного культурного пространства группы), ксенофобия на культурные заимствования [39], вера во взаимоотторжение и несовместимость различных этнокультурных парадигм, апология культурных различий, а не объединяющих универсалий. Система таких социокультурных установок потому и называется дифференциализмом, что именно дифференциация (разделение) культур и отказ в их совместимости выступают здесь якобы обуславливающим все и вся императивом. (Здесь нетрудно заметить рефлексию все того же общинно-корпоративного, группоцентристского сознания, где постоянен комплекс боязни, страха и опасения проникновения «чужих» в мир «своих», а потому все и вся ориентировано на защиту границ «своей» группы от любых поползновений из-за ее пределов). Сторонники консервации традиционного этнокультурного пространства, его статичной гомогенности (сохранения его непроницаемости и однородности) как бы говорят: «Мы приветствуем культуры всех народов, но только до тех пор, пока они не претендуют на взаимовлияние и взаимопроникновение. Пусть они остаются сами в себе. В противном случае (при социокультурном взаимовлиянии) одна культура будет угрожать другой, только в чистоте эндогамии их спасение». Именно из этих постулатов следуют сентенции о конфликте цивилизаций (Хантингтон и другие), «евразийской уникальной самости России», концепции «арийской цивилизации и ее несовместимости с ценностями тюркского мира» (одно из модных направлений мифологизации в таджикской историографии).

Как уже отмечалось в предыдущих разделах книги, идея изначальности и извечности (примордиальности) культурных этностереотипов и недопустимости их миксации — одна из несущих конструкций концепции этногенеза Льва Гумилева. Стоит ли после этого задаваться вопросом, почему этот исследователь является «идейным отцом» для пропагандистов принципов и ценностей традиционалистского фундаментализма?

Итак, часть пропагандистов, мотивированная своими, объективно сформировавшимися ментальными установками, искренне и одержимо верит, что никакие «потоки времени» не в силах подточить непреходящую актуальность и неисчерпаемую функциональную способность традиционной культуры, взятой во всей ее фундаментальной целостности. Поэтому они агрессивно не приемлют таких подходов к ней, которые выстраиваются в том числе и с учетом интересов и целей модернизации общества, т. е. не допускают возможности какой-либо дискуссии на предмет выявления адекватности отдельных проекций традиционной культуры целеполаганиям социума в азимуте футурума. Кроме того, прозелиты культурафундаментализма, мягко говоря, не приветствуют инокультурных влияний, которые будто бы способны расшатать принципы самодостаточности и самобытности.

Еще более жесткие позиции в данном историографическом дискурсе занимают публицисты из числа так называемых ультрапатриотов. У последних вообще любая полемика, вне зависимости от ее предметно-целевого содержания, обязательно воспаряется в «высокие материи» о судьбах нации. Между тем, являясь, как правило, носителями локальных ценностей и ограниченного группоцентристского сознания, они в действительности больше имитаторы национализма, чем его реальные адепты. Ведь их мотивы и помыслы движимы интересами, помещенными исключительно в пределах «своей» моральной общности (группы), а в границах этого узколокального микрокосма весьма слабо актуализированы подлинно общенациональные интересы и символы.

Представляется поэтому, что обильная ультрапатриотическая риторика, которой эти публицисты неизменно «сдобривают» свои суждения, проблемы, движима в действительности мотивами, весьма далекими от «благодарных порывов». Ратуя ни больше, ни меньше, как за «судьбу нации», они на самом деле куда как больше озабочены собственными утилитарными целями.

Подобного рода квазипатриоты весьма поднатерели в манипулировании ценностями традиционалистской субкультуры. Искусно эксплуатируя их во всевозможных жизненных контекстах, они тем самым легко и просто (что всегда привлекает люмпенско-потребительское сознание) заполучают легитимный и даже респектабельный (конечно, в глазах иного неискушенного, а потому наив-

ного обывателя) способ обустройства своих интересов. Ведь посредством данной апелляции можно обеспечить такой «прорыв» к ресурсам, который не потребует от их вождельных соискателей каких-то высоких профессиональных или морально-нравственных качеств. В конкуренции за их обладание они могут получить преимущества, манипулируя такими механизмами аграрно-традиционалистской системы редистрибуции (распределения материальных благ и услуг, статусов и ролей), как «дарообмен» (реципрокация), группоцентристская солидарность и иногрупповая ксенофобия (непотизм и порткуляризм), геронтократия (обретение какого-либо преимущественного статуса не за счет знаний и умений, а уже самого по себе факта старшинства), обращение к имидж-тождеству территориально-земляческих и патриархально-генеологических символов как инструменту выстраивания эзотерической консолидации (т. е. понятных только для посвященных в эту символику) субъектов каких-либо отношений, патронатно-клиентной лояльности и т. д., и т. п.

Однако такие способы достижения ресурсов, естественно, возможны лишь в том случае, если все эти и другие принципы традиционалистского фундаментализма не утратят, пускай и неформального, но все же реального институционального статуса. Вот почему квазипатриоты столь самозабвенно пытаются навязать сентенцию, что архаично-консервативные элементы стереотипов традиционализма это именно те «самоцветы народной культуры», без которых никогда «не состоится и не заблестит подлинное национальное самосознание». В этой связи эта категория добровольных пропагандистов требует от государства, чтобы оно в своей культурной политике проводило «информационно-агитационную поддержку» всей целостности (т. е. без какого-либо изъятия) аграрно-традиционалистской субкультуры с тем, чтобы все ее составляющие включались в арсенал морально-ценностных установок современного общества. При этом они нимало не смущаются, что данный социокультурный вектор тяготеет к социально-экономическим, общественно-политическим и идеологическим парадигмам обустройства тех стран, которые дезинтегрированы относительно всемирного модернизирующегося мейнстрима. Чего после этого стоят их популистские демагогии «о любви к Родине, большей, чем самой жизни», если они тем самым обрекают ее на судьбу заурядных «банановых республик»?

В мифотворческих панегириках традиционалистско-фундаменталистским идеалам их авторы экспонируют себя как «борцов за народную культуру», «попечителей подлинно народной истории», видят себя неким мессианским «корпусом спасения». Но жизнь обнажает их подлинные помыслы, показывая, что, напротив, это — отступающие под натиском столь необходимой обществу модернизации «воинство временщиков-ретроградов». А их тыл — аграрно-традиционалистский фундаментализм — есть, по сути, «оборонческая», отступающая и жаждущая протекционизма субкультура, не верящая в выигрыш дорогих для нее ценностей в условиях свободной соревновательности, политической и социокультурной открытости» [40].

Литература

1. Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное. М., 1981. С. 3.
2. Блок М. Апология истории. М., 1988. С. 108.
3. Ленин В. И. ПСС. Т. 38. С. 417.
4. Галкин А. А. Германский фашизм. М., 1989. С. 240.
5. Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С. 372.
6. Цит. по: Штомпка П. Социология социальных изменений. С. 389.
7. Там же. С. 387.
8. Там же. С. 379—380.
9. Ленин В. И. ПСС. Т. 28. С. 279.
10. Шанин Т. Крестьянство как политический фактор // Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире. С. 38.
11. Ленин В. И. ПСС. Т. 36. С. 7.
12. Baker J. Soviet cultural policies in Kazakhstan // Arabia. The Islamic World Review. East Burnham, September 1985. P. 55.
13. Коржихина Т. П., Сенин А. С. История российской государственности. М., 1995. С. 168.
14. Двенадцатый съезд Российской коммунистической партии (большевиков). 17—25 апреля 1923 г.: Стенографический отчет. М., 1923. С. 41.
15. Simon G. Bricht die Sowjetunion auseinander?: Perestrojka und die nationale Frage. // Ber. Des Bundesinst. fur. Ostwiss. und. ostwiss. und internationale Studien. Köln, 1990. №. 18. S. 12.
16. Conquest R. The harvest of sorrow. Sowiet Collectivization and Terror-Famine. Oxford, 1986. С. 197.

17. Материалы XXV съезда КПСС. М., 1985.
18. Ольшевский Д. В. Психология масс. СПб., 2003. С. 44.
19. McAuley M. Nationalism and the Soviet Multi-ethnic State. In: The State in Socialist Society. Albany, 1984. P. 55.
20. Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 141.
21. Эрик Дж. Хабсбаум. Принципы этнической принадлежности и национализм в современной Европе // Нации и национализм. М., 2002. С. 335.
22. Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 142.
23. Вебер М. Избранные труды. М., 2003. С. 128–129.
24. Коржихина Т. П., Сенин А. С. История российской государственности. М., 1995. С. 187.
25. Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 117.
26. Там же. С. 143.
27. Режим доступа: <http://mion.isu.ru>.
28. Там же.
29. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 78.
30. Режим доступа: <http://mion.isu.ru>.
31. Шпрингас М. Н. Запомнившаяся деревня. М., 1988; Фэй Сяотун. Китайская деревня глазами этнографа. М., 1989.
32. Бейли Ф. Дж. Представления крестьян о плохой жизни. С. 231.
33. Семенов Ю. И. Теоретические проблемы «экономической антропологии» / Этнологические исследования за рубежом. М., 1973.
34. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. С. 178.
35. Подберезский И. В. Сампагита, крест и доллар. М., 1974. С. 53.
36. Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 124.
37. Ларюэль М. Теория этноса Льва Гумилева и доктрина западных «новых правых».
38. Цитировано по: Ларюэль М. Теория этноса Льва Гумилева и доктрина западных «новых правых». С. 37.
39. Там же. С. 38.
40. Панарин А. Западники и евразийцы // Общественные науки и современность. 1993. № 6. С. 62.

Содержание

Предисловие	3
От авторов	6
Глава 1. Мифовоспринимающее сознание и его суггесторы (Ж. Б. Абылхожин)	11
Глава 2. Мифологизация проблем этногенеза казахского народа и казахской номадной культуры (Н. Э. Масанов).....	52
Глава 3. События и люди Казахской степи (эпоха позднего средневековья и нового времени) как объект исторической ремистификации (И. В. Ерофеева).....	132
Глава 4. Инерция мифотворчества в освещении советской и постсоветской истории Казахстана (Ж. Б. Абылхожин)	225

Научное издание

**Н. Э. Масанов, Ж. Б. Абылхожин,
И. В. Ерофеева**

**НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ И МИФОТВОРЧЕСТВО
В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
КАЗАХСТАНА**

Редактор *Л. А. Туманова*
Корректор *Э. Т. Рахимбаева*
Дизайнер *К. К. Карпун*
Компьютерная верстка *Е. А. Немировской*

Подписано в печать 05.06.07. Формат 60х90¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Уч.-изд. л. 17.5. Усл. печ. л. 18.5. Тираж 1000 экз.

Издательство ТОО «Дайк-Пресс»,
050010, г. Алматы, ул. Курмангазы, 29.
Тел.: 261-28-35, 261-32-75
Директор **Б. А. Казғулов**

Миф сам по себе, так же, как национализм, не страшен. Страшно тогда, когда он распаляет страсти, и люди из-за этого начинают убивать друг друга. Мифы плохи только тогда, когда дело доходит до войн и кровопролития.

Сегодня все страны СНГ без исключения мифологизированы. И это понятно — идет становление новых национальных государств, что влечет за собой поиск великих предков. Причем иногда доходит до крайностей, граничащих с глупостью. Будем надеяться, что со временем все это устоится и приобретет менее смехотворные формы. Мифы не исчезнут никогда. Их нужно просто разоблачать. Авторы данной книги — одни из лучших и компетентных в соответствующих областях ученых Казахстана, и это большая удача, что книга принадлежит именно их перу. Задача, которую они поставили перед собой, и с которой, на мой взгляд, они справились блестяще, не только разоблачить этот миф, но и высмеять, потому что смех иногда производит гораздо более сильное впечатление.

Анатолий Хазанов, заслуженный профессор антропологии и центрально-азиатских исследований Университета Висконсин, Мэдисон (США), член Британской Академии, член-корреспондент Международного Института по изучению кочевых цивилизаций (ЮНЕСКО), почетный член Общества по изучению Центральной Евразии.

В период резких трансформаций в любом обществе роль исторической науки является решающей. При условии необходимой консолидации многонационального казахстанского общества и нового независимого государства нужно радоваться выходу такой книги, как «Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана». Ведь мифологизация истории и коллективной памяти есть самый естественный инструмент любого государства, которое хочет быстро заполнить пустоту, оставленную мертвым строем. Она смогла бы составить самую большую угрозу, висящую над новыми поколениями, если бы не нашлись в Казахстане крупнейшие специалисты-историки, как Абылхожин, Ерофеева, Масанов, чтобы решить эту ключевую проблематику будущего и совершить нужную «теоретико-концептуальную революцию». И я в качестве профессора Национального Института восточных языков и цивилизаций в Париже приветствую интеллектуальную смелость и профессиональное новшество такой книги, которая должна быть прочитана любым гражданином Казахстана и сопредельных стран.

Катрин Пужоль, профессор истории и цивилизаций Центральной Азии Национального Института восточных языков и цивилизаций (INALCO, Париж), Президент Европейского общества исследований Центральной Азии (ESCAS).

ISBN 9965-798-35-4



9 789965 798351