

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ
КАЗАХСТАН
КОСТАНАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ А. БАЙТУРСЫНОВА

КОЛДЫБАЕВ С.А.

**ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОСОФИИ КАЗАХСТАНА
И ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ**

КОСТАНАЙ - 2017

УДК 1/ 74
ББК 87.3
К 60

Колдыбаев С.А. Проблемы историософии Казахстана и философии истории –
Костанай
Костанайский государственный университет им. А. Байтурсынова, 2017 – 180с.

Рецензенты:

Абиль Е.А., доктор исторических наук, профессор
Бондаренко Ю.Я. – кандидат философских наук, проф.

Рекомендовано решением Ученого Совета Костанайского
государственного университета имени А.Байтурсынова,
протокол № 3-3 от 24.02 2017 года
Научное издание

Озвученная первым президентом РК идея «Манглик-ел» требует реактуализации исторического прошлого Казахстана в контексте философии истории. Предлагаемый исследовательский проект, исходя из идей вечности народа и страны Казахстана, раскрывает, как общие, так и специфические проблемы философии истории. Исследуются проблемы периодизации истории Казахстана в формационных и цивилизационных парадигмах, историософские поиски отечественных мыслителей, роли личности, возникновения казахской государственности.

Для специалистов в области философии, истории, студентов и магистрантов, всех интересующихся мировоззренческими проблемами истории Казахстана.

ISBN 978- 601 – 7387 – 61 - 7

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	6
I РАЗРАБОТКА ИСТОРИОСОФСКИХ ИДЕЙ КАЗАХСТАНА	
1.О понятии «историософия» и путях развития историософских идей казахского народа.	10
2.Методологическое содержание историософской идей президента РК Н.Назарбаева «Манглик-ел»	35
II ПРОБЛЕМЫ ФОРМАЦИОННОГО И ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ ИСТОРИИ КАЗАХСТАНА	
1.Формационные аспекты периодизации истории Казахстана	49
2.Цивилизационные проблемы отечественной истории	68
3.Теоретические аспекты соотношения формационного и цивилизационного подходов в истории Казахстана.	108
4.Европоцентризм западной философии истории и оценка роли кочевого общества в истории казахов	124
III ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ КАЗАХСТАНА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ	
1.Проблемы персонификации роли личности в истории Казахстана	146
2.Социально-философские проблемы Казахского ханства	167
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	177

ВВЕДЕНИЕ

Современная отечественная история, или более предметно, наука «история Казахстана» все еще не преодолела того характера содержательного наследия, который ей, в известной мере по инерции, был оставлен советским временем. В среде ученых истории Казахстана все еще продолжают довольно отчетливо преобладать исследователи-историки практического плана, которые мало интересуясь теоретическими проблемами истории, свои выводы склонны преимущественно обосновывать фактическими источниками.

В целом, справедливости ради, скажем, что не только в исследовании отечественной истории, но и в исторической науке всей постсоветской науки, вообще, чувствуется явное преобладание тех, кто придерживается издревле принятого в науке постулата: «факты – воздух для историка», понимаемого порою в его абсолютизированном и упрощенном виде.

Приоритет фактологического описания истории при игнорировании теории, особенно философской явно преобладает в исторической науке. Причины такой ситуации в значительной мере связаны с предыдущим состоянием исторической науки советского времени. Ведь еще тогда, а мы от этого периода не так далеко ушли по времени, считалось, что общие теоретико-методологические вопросы исторической науки, в принципе созданы уже в середине XIX века и поэтому его основные каркасы не могут быть подвергнуты коренному пересмотру. Задача историка-исследователя состоит лишь в том, чтобы, руководствуясь общими положениями советского марксизма, умело и правильно применять их к исследованию исторической реальности.

Между тем теория в науке представляет собой более глубинное, сущностное познание объекта реальности, нежели его эмпирическое, фактологическое описание. Многие современные недостатки исторической науки коренятся не в избытке, а в недостатке теории. Это преимущество теории обеспечивается тем, что она оперирует в процессе своего познания и объяснения понятийно-категориальным аппаратом, общими принципами, законами.

Известно, что теория истории получает свое наиболее концентрированное выражение тогда, когда она выражается философски, то есть через философию истории. В существенной мере это обстоятельство обусловлено тем, что принципы, положения, категории «матери наук» – философии носят наиболее общий, мировоззренческий характер.

Идей всякого народа о собственной истории, стремление прояснить свою судьбу во всемирном историческом процессе, определиться в отношении возможностей собственного участия или неучастия в истории человечества - всё это возможно, если история осмысливается в философской науке. И в этом плане значимость мировоззренческого осмысления истории общества невозможно преувеличить. Многие, в том числе судьбоносные для общества, государства зиждется на философско-историческом миропонимании

людей, на системе ценностей, которые поколения берут из прошлого. Традиционно эта задача осуществляется в науке усилиями философии истории и историософии.

В прошлом, в исторической науке СССР положение сложилось так, что вопросы философии и методологии истории разрабатывались главным образом в центрах страны, Москве и Ленинграде. Это приводило к тому, что при общей научной тенденции разработки философии истории в целом, недостаточное внимание уделялось исследованию осмысления роли национально-региональных общностей в мировой истории. Такое игнорирование национальной проблематики советской философией истории обуславливалось одним из основополагающих тезисов советского марксизма, гласящего о постепенном затухании роли национального фактора в развитии мировой истории, что объективно задвигало исследование такой проблематики на задворки научного интереса.

Более того, идеологическое признание, в частности, начала подлинной истории Казахстана с социализма, при игнорировании исторического прошлого казахов до Октябрьской революции фактически либо полностью исключало философию истории Казахстана, или признавало ее в урезанном виде, только на период мировоззренческого осмысления развития коммунистической формации

При такой ситуации исследователям исторической науки на периферии в большей мере была уготована роль комментаторов, которыми общие теоретико-философские проблемы истории мало затрагивались. Поэтому можно вполне определенно утверждать, что ныне в качестве теории отечественная историческая наука делает только первые шаги.

В понимании предмета философии истории существуют разные толкования. Однако в любом случае философия истории, в сущности, представляет собой исследование имманентной логики развития исторического прошлого человеческого общества. Одни исследователи эту логику видят в теоретической реконструкции прошлого, в определении общих законов развития общества. Это научные концепции К.Маркса, О. Шпенглера, А.Тойнби и др. Усилия такого толкования философии истории направлены на онтологию исторического процесса, основное внимание обращено на исследование материального бытия исторического процесса, на интерпретацию социально-политических процессов, которые в свою очередь в их конструкциях выступают основополагающими принципами развития.

Есть и другое выражение философии истории, в виде историософии, когда логика исторического процесса развития исследуется с позиции осмысления ее конкретным народом не только в специальных философских трактатах, но и своеобразно в былинах, поэзии, устном творчестве, или личностью, с позиции национальной идей, или того или иного учения.

Историософия, в любом случае – это философское исследование своего национально-этнического «Я» в мировой истории.

Для отечественной исторической науки, находящейся в процессе своего внутреннего реформирования, потребность в философской рефлексии истории в немалой степени диктуется качественными изменениями в современном казахстанском обществе. Сегодня, когда Республика Казахстан прошла 25-летний исторический период своего независимого развития возникает острая потребность осмысления всей истории страны как с позиции историософии, так и философии истории.

Именно подобную философско-мировоззренческую потребность в знании собственной национальной истории ощущает в полной мере после 1991-го года народ Казахстана и прежде всего казахи. Перед Казахстаном, недавно получившим политическую независимость, история поставила поистине судьбоносные вопросы дальнейшего исторического развития. Но эффективное движение вперед возможно тогда, когда теоретически, философски осмыслена отечественная история Казахстана. Само нынешнее время и современная историческая ситуация Казахстана властно ставит вопрос философско-исторического осмысления судеб Казахстана. Решение этой исследовательской задачи, рассчитанной на усилия многих ученых, является условием не только национального самоуважения, но и авторитета Казахстана на международной арене, определяет во многом будущее страны, казахского народа.

В годы независимости РК интерес к философии истории и историософии Казахстана значительно вырос. Заметим, в основном на уровне конкретной истории, публицистики и культурологии, в меньшей степени в философии истории. При этом не обошлось без крайностей. В некоторых работах происходила чрезмерная идеализация исторического прошлого Казахстана, излишняя героизация, лакировка роли отдельных ханов, исторических деятелей прошлого, что, безусловно, не могло способствовать объективному трезвому анализу разработки философии истории Казахстана. В известной мере это объяснимо. Это, скорее всего - обратная реакция пробужденного независимостью национального самосознания народа на идеологическую недооценку дооктябрьского периода истории Казахстана.

Исторической науке Казахстана сегодня объективно требуется переход от стадии преимущественно фактологического исследования к теоретико-философскому осмыслению исторических проблем. При этом философско-историческое осмысление должно, по нашему мнению, проводиться с позиции государственно-этнического самоопределения Казахстана, коренных интересов государственно-образующей нации – казахов, которые имеет многовековую историю самобытного развития.

Для нынешнего состояния философско-исторического знания Казахстана актуальными являются следующие проблемы философии истории: критика несостоятельности западных концепции в оценке казахского кочевого периода развития; оценка историософских идей отечественных мыслителей; обоснование необходимости периодизации казахстанской истории с позиции формационной и цивилизационной подходов; проблемы методологии персонификации личности в истории Казахстана и др.

Безусловно, исследуемыми этими направлениями проблематика философии отечественной истории и историософии отнюдь не исчерпывается. При выборе данных проблем философии истории мы в большей степени исходили из их малой научной разработанности, теоретической и практической на сегодня актуальности.

ГЛАВА 1. РАЗРАБОТКА ИСТОРИОСОФСКИХ ИДЕЙ КАЗАХСТАНА

1. *О понятии «историософия» и путях развития историософских идей казахского народа.*

В современной философской литературе соотношение понятии «философия истории» и «историософия» все еще остается дискуссионным. Не претендуя на окончательное его теоретическое разрешение, ибо это самостоятельная тема исследования, лишь обратим внимание на то, что порой понятие «историософия» некоторыми рассматривается как тождественное философии истории. С нашей точки зрения, это в известной степени так, ибо и та и другая являются философско-мировоззренческими науками, в теоретическом плане осмысливающие историю. В этом смысле можно сказать, что историософия в сущности та же философия истории. Между ними нет необходимости ставить вопрос, что из этих понятий шире, что уже. И философию истории и историософию по мнению большинства специалистов объединяет то, что о они выступают разделами философии отвечающими на вопросы об объективных закономерностях и духовно нравственном смысле исторического процесса, о путях реализации человеческих сущностных сил в истории, о возможностях обретения человеческого единства [1]. Но, вместе с тем, проводится и определенное различие между этими понятиями.

Не тождественность философии истории и историософии, в частности, выступают в средствах и формах обоснования исследовательских задач. В этом контексте, философия истории, отвечая на поставленные исследовательские проблемы, выступает рационально-логической наукой, использующей понятийно-категориальный аппарат философии.

Иначе говоря, философия истории осмысливает закономерности исторического процесса в форме рационально обоснованной теоретической концепции, определенной парадигме истории. Философия истории не есть ни историческая наука отдельных государств и народов, ни универсальная или всемирная история. Она возникает там и тогда, когда в ней нуждаются, когда ее требует необходимость, возникшая в мировоззрении. Она относится скорее к области мировоззрения, чем исторического исследования, и оба они сближаются лишь в тот момент, когда размышление о существенных целях духа требуют знания истории, а история – включения в философское мышление.

Философия истории в ее широком смысле сегодня – одна из богатых и многогранных отраслей философского знания, осмысливающих мировой исторический процесс в целом, Ведущими концептуально обоснованными

концепциями исторического процесса выступают формационная (К.Маркс и Ф.Энгельс) и цивилизационные концепции истории (А.Тойнби, О. Шпенглер и др). В то же время вполне обосновано реально существует философия истории в узком смысле (конкретных народов) представляющая собой специфическую форму проявления первого в конкретных условиях истории той или иной страны. Иначе говоря, нет философии истории отдельно взятого народа, страны. Философия истории, представляя собой общую сущность, схваченную во всемирно- историческом времени проявляется по форме своего выражения в истории Казахстана иначе чем в истории России, в истории России, иначе чем в прошлом США, во Франции иначе чем в истории Японии и т.д. И в этом смысле философия истории Казахстана и как научная дисциплина и как объективная реальность есть соответственно специфическое логическое и материально-онтологическое выражение всемирного исторического процесса развития общества.

В то же время, как историософия, в отличие от философии истории, носит конкретно-национальный характер. Конечно, гипотетически можно говорить об общей историософии человечества. Но реально она выражается в философской саморефлексии конкретных народов, этносов, нации, стран, выраженных в различных проявлениях культуры. Историософия в истолковании закономерностей исторического процесса опирается не только на рациональное осмысление исторических событий, (что собственно ее делает идентичной философии истории), но так же и на данные поэзии, искусства, религиозно-мистические верования и пр. При этом, второй гносеологический источник в историософии, является не менее важным, чем собственно философское учение.

Историософия, в отличие от классической философии истории (например, у Гегеля), больше занята поиском тем или конкретным народом своего собственного «Я» в мировой истории, сравнительно-духовным осмыслением исторического бытия. В этом смысле историософию можно определить как философское осмысление и переживание национальной истории, взятой в сравнительном сопоставлении с историческими судьбами других народов, мировоззренческое осмысление основ собственного исторического бытия, отыскание «корней» и прозрение будущей «судьбы».

Историософия по своему содержанию довольно близка к целому комплексу наук историоведения, хотя и не совпадает с ними. Прежде всего, на наш взгляд, она не тождественна с историографией, хотя и имеет точки соприкосновения с ней. Историография в широком смысле есть история исторической науки. Она анализирует и дает оценку историческим учениям и идеям, в том числе тех, в которых характеризуется история этносов. И в этом

смысле историография шире историософии, ибо, последнюю, интересуют, прежде всего, и главным образом, вопросы судьбы конкретного народа, его исторической роли в мировой истории. В этом контексте историософия близко соприкасается с таким понятием, как «гражданственность». Однако последнее обращено на современность, идею единения народа в настоящем. В тоже время, историософия есть процесс осознания этого единения конкретным народом в процессе исторического развития, выражения данного единения на уровне специализированного сознания национальными мыслителями, лидерами народа через определенные эстетически-художественные, рационально выраженные формы культуры.

Здесь можно провести между отмеченными науками такую параллель сравнительного плана. Если историю Казахстана, как науку, в частности, интересует проблема, *где, когда, откуда* возникли казахи как народ, историография—как освещаются исторические судьбы казахского народа в идеях и учениях исследователей, то историософия занята выяснением проблемы, *кто* мы казахи, *какую* роль они играли и играют в мировой истории. На последний вопрос в общеисторическом плане, безотносительно к конкретному народу, отвечает на рациональном уровне философия истории. Но эти животрепещущие уже для конкретного этноса вопросы ставят и решают по- своему наряду с наукой, также и литература, и поэзия, искусство, музыка. Философско-мировоззренческое осмысление роли конкретного народа в мировой истории той или областью гуманитарного знания, суммарным комплексом этих наук в виде того или иного произведения и есть, по нашему мнению, историософия. Поэтому историософия, включая в себя аспект философии истории, как рационально обоснованную установку не сводится к нему, ибо она опирается в своих ответах на поставленные вопросы на самые разные составные источники духовной культуры народа.

Образно говоря историософия – это саморефлексия истории народа. Если история народа является его биографией, описывающей исторические факты этносоциума в их хронологической последовательности, то историософия-есть стремление понять свою внутреннюю судьбу через осмысление собственной истории, поиски ответа на вопросы: кем был народ, кем стал, в результате чего, каков был его внутренний выбор, какой характер, чем руководствовался, к чему стремился. Ответы на эти вопросы пытаются дать публицистика, СМИ, политика, наука и пр. Отсюда историософское осмысление истории народа осуществляется как на уровне массовой личности, так и социальных групп (чаще всего интеллигенции), профессиональных ученых, поэтов, народных мыслителей и т.д. По существу, историософия, больше ориентирована на постижение смысла истории - ее *начал и концов*, ее исходной причины и

конечной цели, восходящих к Богу. Историософию интересует сущность явления в изменчивости его временных форм. Любое временное явление обладает смыслом только тогда, когда оно имеет начало как смыслообразующую причину, а также конец как смысловой итог, цель существования. Большая часть размышлений исторической науки в силу ее характера лишена этого измерения, поэтому в лучшем случае она фрагментарна. Историософский вопрос – это всегда вопрос о началополагающем акте и о завершающем акте человечества, цивилизации, народа. Если философия истории обобщает исторический процесс как таковой, выясняет его наиболее общие тенденции, то историософия выясняет смысл судьбы конкретного исторического субъекта. Историософия более индивидуалистична и персоналистична, ее интересует индивидуальная судьба народа и фактор личности в истории. При этом личность рассматриваемая как органическая часть своего народа, взятая все в той же этноисторической плоскости. Предметом философии истории является само поле истории и всеобщие основы бытия. Предметом историософии является судьба субъекта исторического действия, жизнь исторических этнических организмов. Поэтому в философии истории изучаются общие рационалистические законы, а в историософии – преимущественно экзистенциальные, персоналистические принципы. Понятно, что для историософского подхода, изучающего живой субъект истории, плодотворнее платоновская философская традиция, синтезирующая рационалистическую и образную методологию.

Историческая практика свидетельствует, что проблема "смысла" истории, "судьбы" и "назначения" национальной истории может не слишком волновать людей, которые живут в обществах с устойчивой национальной исторической традицией. Они, как правило, довольствуются непосредственным историческим сознанием и не нуждаются в историософском оправдании своего места или цели своего существования в этом мире. Возможно, поэтому и у классиков европейской философии мы не обнаруживаем особой тяги к историософским построениям национально ориентированного плана. Если исторический процесс и обсуждается ими, то обычно в плане реальной политической философии или же в универсальной, "космополитической" перспективе.

Потребность в историософии сильнее проявляется в тех обществах, где более остро стоит вопрос о национальной и культурно-исторической идентичности личности или народа, т.е. о поисках их места в мировой цивилизации. Подобно тому, как отдельный индивид по мере своего социального взросления задает самому себе вечные мучающие его мировоззренческие вопросы о смысле жизни, предназначении человеческого

существования и пр., любой народ получивший независимость неизбежно ставит задачу философского осмысления своего исторического прошлого. Подобная объективная необходимость обращения к прошлому необходима для укрепления своего национального достоинства, развития гордости, национального патриотизма. Всякий народ способен полноценно уважать себя тогда, когда он знает из исторического прошлого место своей общности в семье мировых народов, испытывает естественное чувство благодарности к деяниям своих потомков, гордится ими, уверен в великом предназначении своего народа.

Такое предназначение историософии по отношению к этносу было, в частности определено российским философом начала XX в. М.О.Гершензоном, который одновременно обосновал и глубокую потребность ее решения в исторических судьбах любого народа. Хотя Гершензон в данном случае пишет об историософском понимании судьбы еврейского народа, несомненно, что он имеет в виду также ту увлеченность историософиями, к которой объективно предрасполагается всякий народ. "Образованный англичанин может прожить всю жизнь, ни разу не задумавшись об исторической судьбе своего народа и его назначении. Он знает непосредственным чувством, что его народ живет как целое и что путь его истории непрерывен. А куда ведет этот путь и верен ли он – как узнать? Ведь очевидно, что явления такого размера индивидуальный разум не в силах осмыслить. Лицо живого народа - как огнезарное солнце: оно всем видно, но его нельзя разглядеть. Только остывшие солнца, мертвые лики Египта, Эллады, Рима мы силимся обозреть в их целостности, да и то без большого успеха. И все же нет ни одного культурного народа, который не пытался бы время от времени осознать себя разумом своих мыслителей. Из наблюдений над прошлым выводится как бы линейная схема, чертеж: философия национальной истории; и общество жадно ловит эти догадки, потому что оно удовлетворяет неискоренимую потребность сознания – свести к умозрительному единству многообразие народных влечений и народной судьбы"[2].

В советской философской школе существовала традиция отказа от признания историософии отдельных народов, стран, республик. Отсюда в СССР практически не существовали серьезные научные исследования по историософии применительно к отдельным регионам, общностям. Так, например в условиях имперской политики СССР интеллектуальные попытки лучших представителей казахской интеллигенции (С.Сейфулина, С.Асфендиарова, А.Байтурсынова, А.Тынышбаева и др.) осмыслить свой национально-исторические истоки казахского народа не приветствовались, замалчивались, а порой жестко пресекались. Торжествовала одна единая, общая марксистская

философия истории, определяющая для всех народов СССР исходное общее начало «подлинной истории» и единую целевую магистраль будущего исторического развития.

Любой народ в этом общем объединяющем всех мировом процессе развития заслуживает уважения. И громадную роль в этом играет чувство самоуважения у человека к истории собственного народа. Этим самым для человека история предстает в виде исторического мышления, позволяющего ясно осознавать свою гражданско-этническую позицию, понимать через историю собственного народа мировой исторический процесс развития.

Основная историософская проблема заключается в соотношении универсально-общечеловеческого с индивидуально-национальным. Применительно к Казахстану ключевые вопросы историософии, на наш взгляд, формулируются следующим образом. Что есть Казахстан и какова ее судьба? Каково место Казахстана во всемирно-историческом процессе? Может ли Казахстан развиваться своим особым путем, не повторяя всех этапов западной истории.

Отсюда понятно значение не только фактического (эта задача выполняется отечественной исторической наукой), но и философско-мировоззренческого обоснования необходимости включенности исторических судеб казахского народа в мировой процесс истории. Хотя на первый взгляд, постановка такой проблемы именно для казахов может показаться риторической: ведь и казахи и Казахстан в целом как историческая реальность есть, существует. Но, есть вполне рационально обоснованные западные концепции философии истории, которые, несмотря на несостоятельность своих методологических позиций, тем не менее, склонны отрицать право некоторых народов на место во всемирной истории. В этой связи вполне справедливым представляется мнение известного казахстанского философа А. Нысанбаева: «Преодолевая европоцентризм, и рассматривая историю и культуру казахской цивилизации, с новых, мировоззренческих позиции, современная социальная и правовая философия должна объективно оценить место и значение казахской цивилизации в мировом историческом процессе»[3].

Духовно-психологическая консолидированность основного этноса страны – казахского народа, происходящая в условиях государственного суверенитета острейшим образом ставит вопрос о месте казахской общности и всего Казахстана в мировой истории. Настало время осмысления данной проблемы с позиции презумпции научной истины, а не социального заказа от имени господствующего политического режима. Былые идеологические установки и предвзятости в отношении необходимости и возможностей осмысления своего казахского «Я» с крушением тоталитаризма отошли в прошлое. История

распорядилась так, что некогда называвшиеся «инородцами» и «туземцами» казахи стали полноправными хозяевами своей земли. Показательна в этом плане, в частности, работа известного казахстанского историка М.К. Козыбаева, который тему одной из своих научных работ выразил вполне историософски: «Откуда есть и пошла казахская земля?».

Историософия в нашем случае ставит вопрос о смысле бытия казахского народа, являющегося на своей территории основным этносом, в первую очередь о том, чем являемся мы как народ. Каждый народ представляет собой не случайное сочетание индивидуумов и не хаотическую массу людей, но это и не только кровное этническое единство. Народ оказывается в той степени народом, в которой обладает он единой душой, отражающей его историческое предназначение, смысл его существования. Это саморефлективное, проявляющееся в повседневности стихийно-интуитивное чувство народа составляет принцип его земного назначения. Этим, прежде всего, народ отличается от предыдущих форм своего существования, и каждый народ жив в той степени, в какой его душа неотделима от исторического тела и воплощена в материи истории. Судьба народа, или его осмысленная история, является земным исполнением его исторического предназначения, результатом противостояния и столкновения с силами, которые противостояли творческой миссии народа. В исторической судьбе народа единятся все его поколения, исполняется прошлое, оправдывается настоящее, преобразуется будущее. О задачах историософии можно, пожалуй, повторить то, что президент Н. Назарбаев говорил о назначении отечественной гуманитарной науки: «Для казахских гуманитариев нет сегодня задачи более актуальной, нежели проложить дорогу в этом колоссальном поле взаимодействия национальной идентичности и динамичных императивов времени»[4]. Ведь осознание своего достойного места в мировой истории лежит в истоках развития чувства национального самоуважения, казахстанского патриотизма, национально-этнического достоинства.

Историософия (по греч.*софия* – мудрость, полностью «мудрость истории») народа имеет своим фундаментом и рациональные и в тоже время и не рациональные источники(мифы, сказания и пр.) И здесь выразим, в частности, несогласие с Гегелем, согласно которому источники устного творчества не могут служить доказательством реальной истории народов. Согласно ему, такие народы находятся в стадии доистории, ибо, не имея самосознания, руководствуются мифами и историческими преданиями. К истории, считает он, относятся те народы, которые имеют письменные тексты. Но тогда возникает вопрос, выходит, что у народов азиатского плоскогорья, а к ним относятся и казахи, где существовали традиции повествовательной

истории в виде преданий, мифов, нет собственной истории? Что они не вправе осмысливать по-своему, свое историческое прошлое? Ведь многие века предки казахов, в условиях отсутствия письменности думали о себе, о собственном предназначении в истории как народе через памятники устной культуры. Иначе говоря, историософское осмысление казахами себя имеет традицию давнюю, многовековую, о которой, к сожалению, мы не имеем возможности судить в деталях, ибо она в значительной мере вследствие своей вербальности безвозвратно потеряна.

Потребность в историософии становится необходимой тогда, когда складывается народ как конкретно-историческая общность, появляется чувство этнического единения, цельности в нем. Образование такой общности и выступает исходным основанием, побудительной причиной для интеллектуалов этноса, которые пытаются различными духовными средствами выразить этносамосознание, понять свои национальные потребности, осознать место своего народа в мировой истории.

Историософские вопросы общности этноса не может в силу собственной природы ставить узко-родовое сознание. И здесь не следует забывать, что в течение многих столетий именно последнее было в истории казахов в прошлом главенствующим, практически ориентирующим поведение человека в обществе. Следует учесть, что прежде ни элита, ни тем более, простые кочевники не мыслили этот мир в категориях нации, объединенной едиными целями, а мыслили его в пространстве родовых понятий, исходящих из императива выживания и благополучия собственного рода.

Следы родового, но уже утраченного величия этой традиции в частности, проявляются и в современном сознании каждого казаха, когда он четко и ясно знает свою родословную до седьмого колена (заметим, традиции позитивной – *К.С.*). Поэтому, очевидно будет правильным видеть в истории казахского народа времена, когда он только складывался как общность, когда в нем как остаточное проявлялись фрагментарные составные народа и этапы, когда казахский народ, а впоследствии нация, уже сложился, что явилось собственно побудительной причиной к историософскому осмыслению собственного «Я».

Поэтому первый, исходный вопрос, когда, на каком этапе своей истории происходит национально-этническое объединение казахов, как народа? В отечественной философской и исторической литературе этот вопрос дискуссионен. Существует, в частности, мнение, что это произошло тогда и в той исторической ситуации, когда ханы Джанибек и Гирей откочевали во второй половине XV в. от хана Абулхайра и объявили подвластные им племена и роды казахами. Некоторые начало этносамосознания казахов как

народа связывают с правлением в первой четверти XVI в. Касым-хана, когда происходило укрепление консолидации родов и племен. По единодушному мнению исследователей Свод законов Тауке-хана (Жеті Жаргы), надпись на камне, где высечены названия и тамги всех родов и племен («танбалы тас»), общее вече представителей трех жузов в Улытау явились первой своеобразной конституцией казахов.

Особенно обостренно идея осознания общности казахов проявлялась в годы внешней опасности для Родины. На вопрос: «Какова эта нация, что это за народ?», поднятый на казахско-джунгарских переговорах, знаменитый Казыбек-би отвечал следующим образом: «Мы – казахи, ни на кого не нападавшие, мирный народ, занимаемся скотоводством. Но чтобы достаток и благополучие не растерять, чтобы на границы наши не нападали враги и не захватывали наших земель, мы всегда держим свое оружие наготове. Мы – народ, никогда не покорявшийся врагам и не позволяющий задеть себя словом. Мы – народ, умеющий ценить дружбу и отзывчивый на доброту. Если у отца рождается сын, то не для того, чтобы стать рабом, если у матери рождается дочь, то не для того, чтобы стать наложницей. Мы – народ, не позволявший держать своих сыновей и дочерей в неволе. Если вы – калмыки, то мы – казахи. И пришли мы состязаться. Если вы – железо, то мы – уголь, пришли расплавить вас. Но дети казахов и калмыков могут и подружиться. Если согласны на переговоры, обговорите свои условия, нет – так укажите место схватки».

Интересную позицию высказывает И.Ерофеева, которая выделяет значимость Анракайской битвы с джунгарами в первой половине XVIII в. По ее мнению, Анракайская битва, где на первый план выступило величие национального духа, является эпохальным событием в истории казахского народа. Эта битва имела для казахов то же значение, что Куликовская битва для русских, или Курская дуга для Советского Союза. Казахский народ осознал-таки свое единство, неразрывную целостность и взаимосвязь. То есть был дан мощный толчок формированию национального самосознания казахов, становлению чувства уважения к себе и своей истории. Казахи стали воспринимать себя не как отдельно взятые аргыны, кыпчаки, найманы или шапрашты ... Теперь они стали говорить: «Я – казах!», «Мой народ», «Моя страна»[5].

Общим во всех этих позициях выступают хотя и разные, но недалекие от начала XXI в. исторические (по меркам истории) события. Хотя если подойти с позиций методологии подхода, конкретное датирование начала проявления национального духовного единения все же представляется в полной мере невозможным. Здесь можно, исходя из субъективного видения, называть на этот счет самые разные знаменательные даты в истории казахского народа.

Хотя подчеркивание значимости Анракайской биты в развитии духовно-психологического единения казахов бесспорно. И.Ерофеева здесь права. Также, впрочем, добавим, проявление единства, неразрывной целостности в массовом сознании казахи в своей истории демонстрировали и при отражении внешнего врага, и в ходе народно-освободительных движения (Кенесары Касымов, Исатая Тайманова, Срыма Датова и др.).

Внешние факторы, при всей их значимости, все же являются временными по историческому времени. Они, как показывает история, в условиях грозной опасности необычайно сплачивают народ, которая ранее казалось была аморфной, раздробленной. Но все же прочное, традиционалистское осмысление своей исторической миссии народом происходит в мирное время, в условиях постепенной все более усиливающейся культурной и бытовой консолидации общества, что находит свое выражение, в частности, в устном народном творчестве. Народное единение казахов как историческая данность фиксируется прежде всего в устном народном творчестве: в пословицах и поговорках, легендах, героическом и лирико-бытовом эпосе, обрядовых и иных песнях. Постепенно складываются общие традиции, обычаи и привычки. Интенсивно распространяются легенды, предания, мифы, отражавшие исключительно особенности казахской общественной жизни.

Тема единения поднималась всеказахскими ханами, великими батырами и уважаемыми людьми, пользовавшимися традиционной для степи свободой слова. Идей гражданского единения казахов звучат в творчестве жырау и акынов XV–XVIII в.: Асан-Кайгы, Доспамбет-жырау, Шалкииз-жырау, Ақтамберды-жырау, Шал-акына и др. Так., поэт XVIII в. Ақтамберды в своей поэзии глубоко размышляет над проблемой единства и сплоченности казахов. Тенденция партикуляризма родовых старейшин, стремления к обособлению родов и племен для него в итоге равнозначны бедствию для единого по его убеждению народа. Поэтому он в своих творениях уповает на будущее, надеясь на солидарность и прочное единство казахов. Он пишет:

Что завещаю, дети, вам:

Неблагодарными не быть

И не терять друг друга,

Вам в будущем надежную порукой –

Родства, единства нить

Согласие – достаток означает,

Иначе быть посмешищем. Беда,

Когда раздоры разлучают

Родных и близких, может, навсегда

Та же идея единства казахов, но уже обращенная к правителю как наказ в политике управления звучит и в поэзии Бухар-жырау:

Хан будет хорош, когда сведет

В семью единую свой народ.

Тогда будут все уважать его

Достойного пояса своего

В дальнейшем роль катализатора в укреплении казахского единения стали играть мыслители, которые уже на рациональном уровне ставили и решали историософские проблемы казахского народа. И в этом плане значительной вехой в осмыслении исторических судеб казахского народа явилось присоединение Казахстана к России. Оно не только привело к определенным видоизменениям общественного бытия казахской степи, но и способствовало, в частности, развитию передовых взглядов национально ориентированной части казахского общества о судьбах своего народа. Здесь в объяснении подобной исторической ситуации методологически важную роль, на наш взгляд играют мысли К.Маркса из его работы Ф.Энгельсу, где он пишет: «Россия действительно играет прогрессивную роль по отношению к Востоку. Несмотря на всю подлость и славянскую грязь, господство России играет цивилизаторскую роль для Черного и Каспийского морей и Центральной Азии, для башкир и татар»[6]. Впоследствии эта мысль, более развернута, была представлена в известной работе К.Маркса «Британское владычество в Индии», где он указывает, что всякая метрополия по отношению к своей колонии неизбежно выполняет две органически связанные функции. С одной стороны – колонизаторскую, когда метрополия грабит природные богатства своей колонии, использует ее как сырьевой придаток, с другой – цивилизаторскую – когда она объективно способствует развитию в ней определенной материально-промышленной базы, культуры, национальной интеллигенции, приобщению к цивилизации.

Именно подобная двойственность влияния метрополий на окраину реально проявляющаяся в политике царской России по отношению к Казахстану, и стала, на наш взгляд, основанием для возникновения тех

историософских идей, которые появились в Казахстане в конце XIX начале XX в. На этом этапе казахских мыслителей в большей степени волновали мотивы, связанные с будущим казахов, футурологической проблематикой. Довольно отчетливо они выразились в двух направлениях историософских идей казахской интеллигенции того времени. Первое было представлено известными казахскими просветителями – Чоканом Валихановым, Ибраем Алтынсариним, Абаем Кунанбаевым. Второе – это идеи алашских реформаторов, также известных представителей казахской интеллигенции – А.Букейханова, А.Байтурсынова, М.Дулатова и др. Общим, для них, как нам представляется, является то, что их историософские идеи были выражением идей единого казахского народа, который ни к началу XX в., ни к середине этого века еще не сформировался окончательно в этническую нацию.

По существу, идеи казахской интеллигенции отразили тревоги, думы о настоящем и будущем казахского народа, а также их единодушие в оценке высокой исторической роли казахского народа. Ч.Валиханов, в частности, выступал против великодержавного шовинизма, европоцентристских идей о второсортности народов Востока, о праве избранных на государственность и державность. Размышляя о месте казахов в истории мировой цивилизации, Ч.Валиханов решительно отвергал представление некоторых россиян о казахских кочевниках как о «грубых скотоподобных варварах». «Мнение о необычайной дикости и грубости нашей, – писал он, – основано единственно на вокальном варваризме слова киргиз-кайсак. Говоря серьезно, киргизский народ принадлежит к числу миролюбивых и, следовательно, к числу наименее диких инородцев русского общества»[7]. Его духовное наследие, обычаи нравы, отражающие быт предков, по мнению ученого, подобно поэтическим сказаниям Гомера, имеют достоинство историческое. Оно может показать «полную картину прошедшей исторической и духовной жизни народа».

Великий Абай, сочетавший в себе, по определению Ч.Айтматова, «поэта, богослова, пророка и просветителя, глобального мыслителя и праведника, обличавшего невежество и людские пороки, горевавшего за судьбы униженных и оскорбленных»[8] писал: «Куда сгнули наши былые восторги? Где наш радостный смех? «О, казахи, мой бедный народ». Он с печалью констатирует изменение менталитета родного народа. Былое величие – времена батыров – ушло в прошлое. Победили нравы рабской психологии, невежества, духовной нищеты. Сетуя, что в «сетях клеветы запутался он», Абай мечтал о днях, «когда люди забудут воровство, обман, злословие, вражду и устремятся к знаниям, обучатся ремеслу, начнут добычу богатства честным, достойным путем»[9].

И знайте: лишь в дружбе казахский народ

Свободу и правоту свою обретет

Что характерно, историософские проблемы казахского народа Абай ставит и решает в контексте всеобщего, т.е. философской предметности. В слове 24-ом он начинает эмпирической констатацией: «Говорят, нынче на земле живет более двух миллиардов человек. Из них нас, казахов, более двух миллионов». В основе этой, казалось бы, малозначащей констатации находится глобальный взгляд на положение казахов как на всемирно-исторический вопрос. Связь казахского народа (единичного) и человечества (всеобщего) фиксируется на абстрактно-общем уровне без выяснения конкретно-исторического контекста взаимосвязей.

Всемирно-исторический контекст постановки казахского вопроса становится для Абая условием философско-сопоставительного анализа настоящего и будущего казахов. Он пишет в том же двадцать четвертом слове: «Казахи не сходны ни с одним другим народом в своем стремлении к богатству, в поисках знаний, постижений искусства, в проявлении чувства доброжелательности, силы, хвастовства или враждебности. Мы враждуем, разоряем друг друга, следим друг за другом, не давая ближнему своему и глазом моргнуть. Неужели нам так и жить, подстерегая друг друга, оставаясь ничтожнейшими из всех народов на земле? Или все-таки наступят светлые дни, когда люди забудут воровство, обман, злословие, вражду и устремятся к знаниям, обучатся ремеслу, начнут добывать богатства честным достойным путем. Вряд ли наступят такие дни.».

Смысл всей историософии казахских просветителей – призыв к приобщению к достижениям цивилизованных народов. Абай пишет:

Смотри, не заблудись и знай, куда идти,

Вот, выходи сюда на верные пути.

Историческое будущее казахского народа казахские мыслители связывали с развитием массового просвещения казахов, с усвоением западных ценностей. Для этого обществу надо освободиться от патриархально-родовых и отсталых феодальных отношений, от невежества и безграмотности, усвоить ценности, передовые идеи Запада. Предварительным условием подобного культурного перехода, по их мнению, должно стать усвоение русского языка и культуры, через которую станет возможным познакомиться и создать условия усвоения ценностей западной цивилизации.

По убеждению И.Алтынсарина, просвещение есть основной фактор прогресса всех сторон общественной жизни. Именно знание позволяет

просвещенным народам создавать жизненные блага, строить красочное и процветающее общество.

Строит дивные дворцы
Умный, знающий народ.
Сильный знанием своим,
Он уверенно живет

Такими простыми и понятными для людей и, особенно для детей стихами И.Алтынсарин пытался довести до их сознания идею необходимости образования, приобретения истинных знаний путем обучения в светских школах, дающих полезные для жизни уроки, а не забивающих головы учеников никому не нужной схоластической ерундой. Он ни на минуту не сомневался в том, что только просвещение способно дать человеку и обществу все необходимое для житейского блага и обеспечить реальный процесс движения общества по пути исторического прогресса. Что же касается невежества и так называемого религиозного образования, то они по его мысли, не могут дать ничего кроме застоя, средневековой отсталости и даже попятного движения. Невежество и отсталость общества находят свое наиболее четкое выражение в беспросветной бедности и нищете народа, в полном отсутствии у него каких бы то ни было элементов культуры, даже на бытовом уровне, в полном произволе и беззаконии господствующих сил общества, безропотной покорности неграмотных масс воле владельцев и т.д. При таких условиях, разумеется, не могло быть никакой речи даже о некотором подобии демократических свобод и прав народа. И это вызывало особое беспокойство казахского просветителя, который по своим глубоким убеждениям, несомненно, был принципиальным сторонником демократического устройства общественной жизни, выступающее, по его мнению, единственной приемлемой формой облегчения тяжелой участи страждущей бедноты и совершенно необходимым условием достижения общественного прогресса. По-видимому, далеко не случайно в своих произведениях он уделил достаточно много места правдивому описанию бедственного положения бедноты, на которое ее обрекают господствующие силы общества.

Подобная надежда на просвещение масс, как рычаг переустройства феодального прошлого не единична для И.Алтынсарина. Как известно, она была характерна, в частности, для западных философов XVIII века Дидро, Монтескье, Вольтера и др. Но одновременно идея просветительства выступала главной и общей для всей плеяды казахских просветителей – Ибрая Алтынсарина, Абая Кунанбаева, Чокана Валиханова.

И здесь заметим, истоки их общей веры в просвещение как средство изменения казахского общества находятся в общей настроенности на идею преобразования мира, преобразования основ человеческой жизнедеятельности по морально-разумным образцам. Истоки исторического прогресса казахские просветители, в отличие от марксистов, сторонников радикализма связывали с

развитием духовности народа. Эта идея была органична исторически казахам, ибо издавна в среде народа жил и живет непреклонный постулат о том, что у образованного человека «коз-ашык».

И в этом смысле идей казахских просветителей ближе к декартовскому пониманию просвещения как изменения самого себя и внесения в мир событийности разумного творчества, самобытности рационального действия. Также казахское Просвещение несло в себе диалогическую модель просветительства, содержащую метафизические концепты Востока и Запада. «Восточность» казахского Просвещения выявляется через институт учительства, институт доверия к природе и удивительную настроенность на целостность бытия. И. Алтынсарин считал, что процесс просвещения тождественен процессу образования, который представляет собой открытый диалогический проект донесения знания. Знание являлось, наряду с верой и нравственностью, триединой моделью коммуникативного преобразования мира.

Интерпретация творчества Алтынсарина сегодня – задача непростая, поскольку стереотипы и поныне существуют в отечественном историко-философском дискурсе. Однако, значимость его творческого наследия в условиях современных образовательных реформ приобретает колоссальное значение. Во-первых, потому что философия образования Алтынсарина содержала в себе национальную концепцию Просвещения, поскольку ставился вопрос и о национальной идентичности, и о том, как сбалансировать национальные и всеобщие интересы в теории и практике образовательного дискурса. Возможно, ли было сохранение национальной традиции в образовательном тотализирующем дискурсе той современности, когда жил и творил великий Алтынсарин? Сам он стремился к осуществлению такой сбалансированной образовательной концепции, в которой национально-традиционное содержание (этическое) придает самому образовательному процессу нравственное величие: человек понимает образование как становление и осуществление своей человеческой самости. «Знание – сила», «знание – власть», но власть над самим собой, когда твои усилия становятся нравственными усилиями в преобразовании самого себя – это то, к чему стремился и сам мыслитель.

Во-вторых, своевременность его концепции заключается в том, что образовательная парадигма должна включать в себя воспитательное содержание. За последние десятилетия уже нашего времени образовательный процесс утратил этот наиболее важный компонент – воспитание. Теперь уже в высших учебных заведениях процесс воспитания заменен самостоятельным самовоспитанием, и это неправильно, поскольку утрачивается глубинный пласт общения преподавателя и студента как личности и личности.

Казахский просветитель придавал огромное значение процессу воспитания, поскольку он понимал институт Учителя как институт доверия к Ученику, где осуществляется глубоко личностная коммуникация.

Казахское Просвещение, безусловно, содержало в себе восточную интенциональность, настроенную на хранение в себе своего собственного истока, что, возможно, и позволило избежать абстрактной подражательности, о которой горько-иронично говорил Гегель. Восточный контекст расширил простор для образования одновременно и настроя к просвещению в иной модели – западной – как философско-образовательного способа понять себя через Другого. Вообще концепция получения знания у Алтынсарина, с одной стороны, реализовала идею всеобщего (что было очень по-западному), но с другой — идею индивидуальности, концепцию личной образовательной стратегии совершенствования (это уже Восток). Избежав крайностей универсализма и индивидуализма, Алтынсарин создает уникальную модель просветительства как открытой образовательной концепции, интегрирующейся в мировое образовательное пространство. Удивительно, что его столь современные идеи были востребованы еще недавно лишь частично — но это и не удивительно, поскольку идея индивидуального, личностного образования была не совсем приемлема: нужно было формировать не совершенную личность, а совершенное общество, ради которого всегда приносился в жертву человек.

К слову, национальные концепции образования сегодня во многих странах представляются весьма действенным фактором, регулирующим баланс универсального и индивидуального подходов. Так, например, в «Концепции развития образования в Республике Казахстан» обращено внимание на необходимость индивидуального подхода в образовании, поскольку он способствует раскрытию личностного фактора. Национальное содержание в образовательной парадигме заключается во включенности национальной духовной традиции в современный интеграционный образовательный процесс.

Когда мы говорим о национальном компоненте в образовательной концепции какого-либо государства, то речь идет, скорее, о философии образования в структуре этого многогранного гуманитарного проекта. А философия образования зиждется на национальном философствовании над предметом образования. Восточный или западный дискурсы в этом процессе не могут заменить друг друга, они выступают в едином диалогичном пространстве. Именно в таком ракурсе рассматривал процесс образования И. Алтынсарин. Если вести разговор о том, что те или иные национальные концепции образования четко сохраняют свой национальный компонент, то, возможно, это не совсем так. Но стремление к такому сохранению – дело весьма благодарное, поскольку речь идет о сохранении национальной духовности и о возвращении ее наличному образовательному бытию человека. В восточном образовательном дискурсе существует толерантный диалогический потенциал, посредством которого осуществляется духовно-практическая преемственность с традициями. Такая парадигма образования способствует трансляции культурного наследия, а значит, способствует развитию интеллектуального потенциала нации. Часто национальные образовательные проекты критикуют за «консервацию» традиции, которая уже, якобы, не совсем

способна к разворачиванию самой себя в новых модернизационных условиях. Но именно традиция содержит в себе диалогический исток, который и становится условием открытости к новым образовательным технологиям и техникам. В свое время, например, японцы пытались создать новую национальную концепцию образования, вне идей «синто» и «бусидо», увлекшись идеями Гербарта, Песталоцци и Дьюи. Но уже в концепции образования личности Дьюи они столкнулись со сложнейшей проблемой – проблемой формирования личности ученика вне института учителя. Формальное участие Учителя в процессе образования-воспитания, которое приветствовал Дьюи, оказалось совершенно чуждым японскому пониманию роли учителя в этом величайшем из процессов становления человека, что, впрочем, характерно в целом для восточной образовательной парадигмы. Сама модель Учитель–Ученик в образовательном пространстве Востока является частью духовной культуры, в ней содержится духовный смысл преемственности традиций поколений, в то время как на Западе этот смысл уже был утрачен. Начиная с Нового времени, со включения научного абсолютного принципа в сам процесс обучения, в котором наука говорила не от имени Учителя, а от имени обезличенного разума, отношения Учителя и Ученика утрачивали духовно-нравственную смысловую нагрузку, и знание переставало носить экзистенциальный смысл, становясь обезличенным. В тюркской и казахской культуре без Учителя не может возникнуть представления о целостности мира, кроме того, Учитель участвовал в формировании в Ученике умения видеть то, что невозможно увидеть, это была подготовка Ученика к духовному опыту жизни.

В модели Учитель–Ученик на Востоке содержался модус отношения Бога и человека, мира и природы. Алтынсарин настаивал на великой роли Учителя в совершенствовании способностей Ученика. Ведь образование – это открытие для каждого человека непреходящих совершенных форм бытия, в которых человек может узреть великий смысл своей жизнедеятельности в этом мире.

Возвращение философии образования как философии воспитания в современность – задача не одного десятилетия, поскольку процесс образования – это творческий процесс; сегодня мы занимаемся им – и это оправдывает нас, «должников» вековых традиций, мы должны отдавать долги, чтобы не стать современными культурными манкуртами .

И уж особенно непростым для И.Алтынсарина был вопрос о религиозном образовании, поскольку речь шла об исламском образовании. Казахский просветитель осознавал высочайший духовно-этический смысл заключенной в религии. Бог как исходное, первичное по отношению к создаваемому им миру во взглядах И.Алтынсарина выступает воплощением высшей нравственной и духовной добродетели. Вот почему, казахский просветитель резко критикует ханжескую мораль мулл и работников мечети, которые, по его мнению, не вписываются в нормы морали, проповедуемые ими сами. Отсюда можно сделать логичный вывод, что религиозно верующий человек по И.Алтынсарину

– это нравственное существо, которое руководствуется реально и в мыслях и поступках помыслами порядочности, честности, добродетели.

Нравственное неприятие ханжеской морали, проповедуемой столпами ислама, заставляло И.Алтынсарина непримиримо относиться к религиозному мракобесию. Об этом с достаточной убедительностью свидетельствует ряд его важных высказываний, а также его ожесточенная борьба против воспитания молодежи в религиозном духе. Так, например, требуя от правительства организации школ в казахской степи, он считал, что эти школы должны быть противопоставлены религиозным и, противодействуя распространению религиозных взглядов, давать учащимся знания об окружающем человека предметном мире. Он, в частности, писал: «В общих интересах правительства, нравственно и экономически развивать подвластные ему народы, и было бы желательно безотлагательное распространение в киргизской степи русско-киргизских школ, которые если и не вытеснят вполне татарское учение, то все же будут служить противовесом ему - рассадником, так сказать, практических взглядов на вещи, отражающих предрассудки, вредящие народному развитию; а это в связи с неумершим еще и вполне бодрствующим киргизским обычаем, основанным на практических началах, при том вне всяких религиозных влияний, не допустит народ к нравственному разложению»[10]. Из этого высказывания И. Алтынсарина с полной очевидностью следует, что, согласно его твердым убеждениям, только светское образование может обеспечить экономическое и нравственное развитие народов. Это, во-первых. Во-вторых, только светское образование может стать рассадником практического, иными словами, здраво материалистического взгляда на окружающую человека действительность. И, наконец, в-третьих, религиозные предрассудки вредят «народному развитию», тормозят общественный прогресс.

По своим политическим убеждениям И. Алтынсарин был демократом, боролся за активное участие народа в политической жизни общества, за выборность всех должностных лиц органов управления. Но, полагая, что невежественный народ не в состоянии самостоятельно и правильно понять свои собственные политические и правовые интересы, он возложил свои надежды на распространение знаний. Он был твердо уверен в том, что просвещение является одним из наиболее реальных средств действительной демократизации общественной жизни и честно отдал всю свою энергию благородному делу народного образования. Возможно, он и понимал, что могут быть и другие более продуктивные средства демократизации общественных порядков. Но он не мог не считаться с особенностями своего времени, с данностью существующих обстоятельств, которые не позволяли надеяться на более радикальные меры воздействия на народную среду. В своем письме к Н.И.

Ильминскому он так и писал: «... Что же поделаешь дорогой Николай Иванович? Время такое, что надо как-нибудь и где предстоит возможность противодействовать злу, разъедающему общественное благосостояние киргизов и портящему их будущность»[11]. За это «противодействие злу» он подвергся гонениям со стороны власти. Его даже обвинили в том, что, он якобы является сторонником идей социализма и замешан в делах, направленных против правительства. Но от этих обвинений он отрекся с особой настойчивостью. Вместе с тем он признавал: «Но пусть творится воля божья, я не отступлюсь от коренных своих убеждений и стремления быть полезным своим родичам насколько хватит моих сил» . И сил этих, как видно из изложенного выше, хватило на многое, чтобы имя его и дело пережили века и стали неотъемлемой частью человеческой культуры.

Таким образом, обоснование идей просветительства, как фундамента исторического прогресса казахского народа – одна из основных заслуг известных казахских просветителей начала XX в.

Иной мотив историософских идей в среде казахской интеллигенции, которая, не отвергая идей просветительства, акцент в своем историко-мировоззренческом анализе судеб казахского народа делала на необходимости развития национального самосознания, культуры, языка, а идеале – достижения государственно-национальной суверенизации Казахстана (А.Байтурсынов, А.Букейханов,М.Дулатов и др.). Главным и основным детерминантом духовных поисков становится казахская национальная идея с попытками осмысления многовековой истории народа, его духовно-культурной связи и преемственности поколений от Асан - Кайгы до Абая, богатая устная историология Степи. Историческое национальное сознание являлось уже зримой объективной реальностью, и оно нуждалось и в оценке его и защите. Безусловно, глубокий след в исторической памяти народа оставили восстания под предводительством С. Датова, И. Тайманова и М. Утемисова, К. Касымова, Ж. Нурмухамедова. Национальное самоутверждение народа мыслилось как на путях просветительства и национально-политического самоопределения, так и утверждения приоритета либерально-демократических ценностей, выбора эволюционного пути развития. А.Букейханов открыто, в частности, разоблачал несостоятельность концепции об особой цивилизаторской миссии русских в Центральной Азии. «Покорив край,– писал он,– русские не могли перейти к культурной работе потому, что первоначальное завоевание совершалось исключительно с целью обогащения, и первые завоеватели были совершенно не подготовлены к культурной роли. Это были грубые, невежественные люди с первобытной нравственностью, с сомнительным прошлым; правда, и при всем этом они оказались развитее инородцев, но не настолько, чтобы, покорив их,

могли сознательно перейти к мирной культурной работе; они не приложили усилий даже к тому, чтобы разумно воспользоваться богатыми дарами природы или прокормить себя своим трудом. Напротив, они выбрали другой, более легкий способ наживы - грабеж покоренного инородца и расхищение природных богатств»[12].

Огромное значение имели принятие Каркаралинской петиции (июнь 1905 года) и съезд казахской интеллигенции пяти областей, состоявшийся в городе Орале (декабрь 1905 года). Они дали толчок процессу формирования политической культуры, утверждению национальной идеи в общественном сознании. Так, в Каркаралинской петиции, подготовленной А. Букейхановым, А. Байтурсыновым и Ж. Акпаевым были сформулированы экономические, духовно-культурные, социальные и первые политические (предоставление земских прав, осуждение русификаторской политики) требования российскому правительству. Спустя 18 лет в статье по случаю 50-летия А. Байтурсынова молодой ученый М. Ауэзов писал, что Каркаралинская петиция поднимала жгучие проблемы казахского общества, получила поддержку степных казахов, положила начало пробуждению масс[13].

Постижению смысла и назначения национальной идеи способствовало избрание известных казахских деятелей в Государственную думу России I и II созывов. Суть и миссия национальной идеи состояли в определении этноконсолидирующей цели, движущего фактора прогресса, центрального вопроса повестки дня. В условиях Казахстана начала XX века все черты и свойства этой фундаментальной и глобальной идеи были выражены формулой «Оян, казах!» («Проснись, казах!»). Это был не лозунг и даже не сборник стихов М. Дулатова. «Оян, казах!» — объективный итог интеллектуального поиска и прорыва движения «Алаш», миг пророчества и озарения, эффективно раскрывшие потенциал народа, координаты времени, пространства и действия во имя прогресса и самосохранения. Главное произведение М. Дулатова, ставшее прототипом и знаковым символом национальной идеи, поистине всенародной книгой, вызвало гнев царской администрации. Автор подвергся тюремному заключению, книга изымалась из обращения. Национальная идея «Оян, казах!», подобно установкам надписи в честь Кюльтегина и норм «Жеты жаргы», обобщила итоги и уроки казахской истории периода ханства и в составе Российской империи, вскрыла последствия насильственного нарушения естественно-исторического хода развития социума, разбудила гордость и ответственность каждого за настоящее и будущее, за родной язык и культуру, за воспитание и обучение молодежи.

Широкое распространение получили книги А. Байтурсынова «Маса», «Кырык мысал», произведения А. Букейханова и других авторов, написанные в

духе «Оян, казах!». Журнал «Айкап», газета «Казах», казахские книги тех лет внесли неоценимый вклад в распространение национальной идеи, в создание единого информационного поля, обеспечение общенациональной сплоченности.

В дни Февральской революции А. Букейханов, М. Дулатов, М. Шокаев писали: «Наступило утро свободы. С божьей помощью заветное желание исполнилось. Еще вчера мы были рабы, теперь все равные... Правительство, державшее народ в многовековом рабстве и унижении, рухнуло безвозвратно!».

На передних рубежах поиска адекватной реалиям дня национальной идеи стояли сторонники Временного правительства, приверженцы большевизма, панисламисты, пантюркисты и, конечно же, организаторы движения «Алаш». Каждый из них обосновал свою модель переустройства казахского социума. Интеллектуальное напряжение достигло своего апогея на первом общеказахском съезде. Летом 1917 года идею «Оян, казах!» сменила новая национальная идея — идея «Казахская автономия». С ее провозглашением закончилась полоса насильственного отчуждения казахского народа от исполнительной, законодательной и судебной власти на исторической родине.

Трансформация новой идеи уже от де-юре к де-факто произошла на втором общеказахском съезде в декабре 1917 года. Ибо захват центральной власти большевиками еще более ускорил необходимость практической реализации идеи «Казахская автономия». Лидеры «Алаш» спешили воспользоваться программным положением большевиков о том, что каждый народ имеет право на самоопределение, вплоть до создания самостоятельного государства. Доказательством приоритета и торжества идеи «Казахская автономия» являются возникновение казахских комитетов, итоги выборов в Учредительное собрание, произведения Ш. Кудайбердиева, Ж. Аймауытова, М. Жумабаева, С. Торайгырова, М. Ауэзова. Предостаточно и других фактов.

Все эти моменты получили системное и объективное обоснование в таком классическом документе, как программа партии Алаш. В ее десяти разделах был дан ясный ответ на вопросы о форме государства, свободе на местах, основных правах, религиозном деле, правосудии и суде, защите страны, налоге, о рабочих, науке, обучении знанию, земельном вопросе. «Области, населенные казахами, объединятся в целое, будут самоуправляться и станут одним из членов Федерации Российской Республики, — подчеркивается в программе. — Казахская автономия, если удастся, будет пока вместе с дружественными народами»[12]. Иначе говоря, выработка адекватной национальной идеи открыла широкие перспективы для освобождения духа и социального прогресса, этим самым интеллектуалы и идеологи Алашского движения вписали яркие страницы новой истории казахского общества.

По накопленному опыту, организационному развитию, интеллектуальному потенциалу ни одна политическая сила или течение дооктябрьского Казахстана не могла сравниться с движением «Алаш». Совершенно был прав М. Дулатов, утверждая на четвертом году Советской власти: «Первая волна образованных казахов разве не была националистической? До Февральской революции ни один казах не состоял в политической партии европейского типа. Сказки тех, кто глагольствует о своем членстве в коммунистической партии с доисторических времен, с 1905 года, не воспринимаются нашими ушами. Нет казахского секрета, не знакомого нам»[14].

Национальные идеи, выдвинутые движением «Алаш», не нашли понимания и поддержки в среде русского либерализма. Даже в критические периоды для империи Комитет членов Учредительного собрания, Омское правительство, Верховный правитель России адмирал Колчак отвергали идею Казахской автономии. Большевики, затеяв политическую игру ради выигрыша времени, в конце концов, объявили Алашскую автономию вне закона. Иноэтническое население Казахстана, за исключением отдельных представителей, оставалось безучастным к судьбам национальной идеи и движения «Алаш». Алашская автономия не располагала военно-техническими и экономическими ресурсами для защиты суверенитета и независимости.

Идей общности национальных интересов не были услышаны и в полной мере оценены современниками алашординцев. Неполная востребованность идей единения в условиях немалого влияния традиции, выработанных ханской властью, биями и батырами, недостаточная артикулированность политических идей, невежество населения не давали сформироваться чувству единой культурно-исторической общности и ответственности перед казахской национальной идеей.

Примечательно, с начала XIX в. национальным самосознанием будущее вне Российской империи, просто не мыслилось. А. Букейханов придерживался взглядов на будущее казахов как казахской национально-культурной автономии в составе демократически-федеративной и парламентской России. Умеренная позиция А.Букейханова поддерживалась большинством казахской интеллигенции, тогда как А.Байтурсынов и М.Дулатов занимали более радикальную позицию по земельному вопросу, выступив на первом Всеказахском съезде в 1917 г. за национально-территориальную автономию. Всем этим идеям и чаяниям казахских интеллигентов-разночинцев не было дано осуществиться.

Звездный час национальной идеи «Казахская автономия» пробил 16 декабря 1991 года. «В начале XX века задачу выработки казахской

национальной идеи взяла на себя духовно-интеллектуальная элита, — подчеркивается в книге Н. Назарбаева «В потоке истории». — трагической оказалась и личная судьба великих казахов-государственников начала столетия. Но уроки национального мужества и интеллектуальной зрелости не забыты»[4.152,172].

В условиях тоталитарно-государственного строя советского Казахстана историософская проблематика не была актуальной. Это, собственно, и объясняет наличие и развитие исторической проблематики исследований в тот период, но, по сути дела, отсутствие таковых в отношении историко-мировоззренческих вопросов казахского народа. Это и понятно: идея постепенного затухания и отмирания национального проводилась не только в реальной социальной жизни, но и, согласно советскому марксизму, в организации научных исследований.

С особой силой вопрос о мировоззренческом осмыслении исторических судеб казахского народа встал после получения государственно-политической независимости Казахстана. Возможность исследовать эту тему, прежде являвшуюся идеологизированной, а теперь не имеющей никаких административных препон для изучения, привела к появлению разнообразных научных исследований. Показательно, что эти работы носят исторический характер, через фактологическое осмысление истории Казахстана ставили и решали мировоззренческие проблемы о судьбах казахского народа, его роли в истории. В работах М.Козыбаева, Н.Масанова, И.Ерофеевой и др. объективно и с научной достоверностью показаны истоки, генезис казахского народа в мировом историческом процессе развития, место периода степной демократии в развитии этносознания, роль выдающихся личностей — Аблайхана, Тауке-хана, К. Касымова и др. в национально-этнической консолидации казахов. В исследованиях казахстанских философов А.Касымжанова, А.Нысанбаева и др. получили свое отражение историко-философские проблемы развития национального самосознания казахов, роли кочевой цивилизации, «степной демократии».

Вместе с тем процесс становления государственности Республики Казахстан совпал с появлением различных «псевдонаучных» работ, в которых попытки историософского осмысления истории казахского народа решались обобщениями и выводами мистификаторского характера. Анализ и критика подобного рода мифотворчества в исторической науке были даны в коллективной работе известных историков Н.Масанова, Ж.Абылхожина, И.Ерофеевой [15]. Мы не будем приводить фактические контраргументы этой работы в критике мистификации, они довольно убедительны. Заметим только, что основной тон преувеличенного, возвышенно ура-патриотического настроения

в отношении исторического прошлого казахского народа, (а он психологически основной, характерный для критикуемых работ – К.С.), на наш взгляд, продиктован в большей степени возможностью свободного исследования этих проблем, которые ранее при тоталитаризме, были под неофициальным запретом. Поэтому нет весомых оснований их упрекать в каких-то, тщеславных, личных амбициях, к чему больше склоняются авторы вышеназванной работы. Но вопрос в любом случае остается – почему, в силу каких методологических причин благая цель работ – показать историческую роль казахов – вылилась в конце концов в мистификаторские размышления. А ведь именно в этом и состоит обвинительный тон книги в отношении исследований Ж. Артыкбаева, К. Даниярова, О. Жанайдарова, Е. Омарова и др.

С точки зрения авторов работы, подобная мистификация, противоречащая научному знанию, состоит в утверждениях о том, что «история Казахского государства начинается с 111 тыс. до н.э. и имеет не менее чем пятидесятитысячелетнюю временную протяженность» (Ж. Артыкбаев); «Чингисхан – казах поскольку его отец Есукей был ханом казахского рода кият...» (К. Данияров); о том, что «... вполне можно вести летоисчисление казахских государств с далеких еще до нашей эры веков» (О. Жанайдаров); попытках казахизировать Аттилу, Заратаустру, аль-Фараби и др. [15.51,56,101].

Авторы коллективной работы с позиции исторической науки убедительно показывают, что попытки искусственно возвеличить роль казахского народа в древней истории предпринимаются на основе безосновательных фактических трактовок. Но с позиции другой науки – этносоциологии аргументы этновозвеличивания также не выдерживают критики.

Существует, в частности, известный стереотип национального сознания, согласно которому, чем древнее история народа, чем больше обязаны ему своим происхождением известные личности, тем больше данный народ имеет авторитет. Такое самомнение льстит национальному самолюбию. Понятно, что такой методологический подход, чем бы ни обосновывался, в принципе не научен, ибо учитывает не реальности исторической действительности, а мотивы субъективного характера, не относящиеся к научной области.

Во-вторых, появление исторических мистификаций идет еще в значительной мере от комплекса собственной неполноценности и унаследованных нами стандартов психологии «европоцентризма». Ведь понятно, что казахи имеют свою собственную историю, свои героические персонажи, которые историческая наука должна открыть для нас самих, для всего мира.

И совершенно прав Н. Масанов, который пишет, что «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. ... Это наше главное культурно-историческое достояние, наш национальный, если хотите, бренд, которым нужно гордиться»[15.125].

В третьих, что характерно, сенсационные открытия в истории казахского народа, как правило, основаны на абсолютизации частных, порой имеющих косвенное отношение к теме фактов. Между тем, понятно, что истина для своего выражения требует всестороннего анализа данной исторической реальности, подтверждения множеством фактов истории. Историческая роль казахского народа для своего обоснования нуждается не в сомнительных, выхваченных из исторической реальности фактиках, а в знаниях, основанных на подлинных и достоверных фактах, способных давать объективно всестороннюю картину истории. К сожалению, мифотворчество как раз в значительной мере питается за счет непроверенных, произвольно выхваченных фактов, на основе которых создается мистифицированная картина исторической проблемы, сказка, не согласующаяся с научной истиной(как, скажем утверждение, что «найман» происходит от немецкого слова «нойман», что Чингисхан – казах, ибо его имя его отца Есукей является казахским, и пр.) [15].

Одна из современных, интересных в историософском плане работ книга первого президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева «В потоке истории». Не случайно название этой книги, вышедшей на английском языке в 1997 г. переведено как «О времени, о судьбе, обо мне». Значение работы, в частности, в том, что она не только представляет официальную точку зрения на прошлое и настоящее Казахстана, но и включает в свое содержание определенный футурологический аспект судеб страны и народа, исходя из анализа развития истории. Работа во многом является результатом осмысления истории казахского народа, несет на себе отпечаток тех проблем, которые стоят перед обществом и государством.

Органично сочетая исторический и историософский подходы в исследовании, автор показывает историю казахского народа как составную часть мирового исторического процесса развития. Автор считает, что, во-первых, казахский этнос формировался столетиями. Он не пришел на эту землю в ходе каких-то колонизаций или завоеваний. Глубина исторического горизонта казахов очень велика. Она отнюдь не ограничивается временными рамками образования первого казахского ханства. За плечами казахов стоят не только поколения предков до седьмого колена, но и те, кто нес образ казахской степи до берегов Инда и Нила, Волги и Дона. Во-вторых, несмотря на жесткий социокультурный прессинг никому не удалось сломить механизмы

национально-культурного воспроизводства. Культурный универсум современного казаха значительно глубже и шире того, что имели наши даже наиболее продвинутые соплеменники начала столетия. В третьих, казахи за долгие столетия своего существования не поменяли ни своей конфессиональной, ни этнической идентичности.

Своеобразие казахского народа как евразийского позволяло, по мнению автора, без предубеждений органично впитывать в себя как европейские, так и азиатские достижения. Поэтому с полным основанием мы, казахи XXI века можем гордиться своей историей.»Понимание своего места в истории, гордость предками не в масштабах родовой кочки, а в общенациональном смысле, осознание колоссального значения казахов и их предков в истории огромной Евразии, освобожденное от унижающих человеческое достоинство ярлыков и стереотипов – это мощный и абсолютно современный способ национальной консолидации» [4.43].

Сегодня можно с полной уверенностью утверждать, что историософские идеи казахских мыслителей в создании независимого Казахстана получили свою практическую реализацию. Однако острота осознания казахами этнического «Я» через осмысление своей истории и сегодня по-прежнему остается актуальной. Ныне она приобретает новую фазу своего выражения, когда необходимым становится исследование проблемы историософии казахстанцев.

ЛИТЕРАТУРА

- 1.цит. Панарин А.С. Философия истории. М., 1999, с.8.
- 2.Гершензон М.О. Судьбы еврейского народа (1922). Тайна Израиля «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX – первой половины XX в. СПб, с.468
- 3.Нысанбаев А. Казахская цивилизация как проблема социальной и правовой философии // Казахская цивилизация в контексте мирового исторического процесса(мат. межд. науч. конф. Алматы, 7-8 июля 2003 г) Алматы, 2003
- 4.Назарбаев Н.А. В потоке истории. Алматы, 1999
- 5.Ерофеева И.В. Аныракайский треугольник: историко-географический ареал и хроника великих сражений. М., 2011, с.156
- 6.Маркс К. и Энгельс Ф. соч., т.24, с.241
- 7.Валиханов Ч. Избр. произ. В пяти томах А., 1985, т.4, с 81,305
- 8.Айтматов Ч. Абай. Наследники. На перепутье. Сб. А., 1995, с.105
- 9.Абай Кунанбаев СОБР соч., в одном томе. М., 1954, с.48, 322, 362
- 10.Алтынсарин И. собр. соч., т.11, с. 237
- 11.Алтынсарин И. собр. соч., т.111, с.35
- 12.Букейханов А. Исторические судьбы Киргизского края и культурные его успехи / Избранное. А., 1995, с.49
- 13.Абжанов Х. Эволюция национальной идеи движения «Алаш». Казахстанская правда. 2008, 12 дек.
- 14.Движение Алаш. Сб. документов и материалов. Алматы; «Алаш», 2004, с.440
- 15.Масанов Н.Абылхожин Ж.А.Ерофеева И. Научное знание и мифотворчество в современной историографии. Алматы. 2010

2 Методологическое содержание историософской идеи Президента РК «Манглик-ел»

Известно, что национальная идея «Манглик –ел», автором которой является Президент РК Н.Назарбаев озвучивалась не раз. В речах и выступлениях главы государства каждый раз характеризовались различные аспекты «Манглик-ел»: исторические, лингвистические, культурологические и т.д. В частности, философско-мировоззренческий контекст данной идеи в четкой и лаконичной форме прозвучал в Послании Президента «Нурлы жол – путь в будущее» от 17 января 2014 года, где сказано, что ««Мәңгілік Ел» – это национальная идея нашего общеказахстанского дома, мечта наших предков».

Многие современные политики и ученые сводят идею «Манглик-ель» к переводу с казахского, которое означает - «вечная страна, вечный народ». Такой объяснение заслуживает внимания, но оно в известной мере ограничено, ибо передает в основном лингвистический смысл выражения «Манглик-ел». Между тем, «Манглик-ел» будучи по своему по своему смыслу философской идеей выражает цель и смысл бытия народа Казахстана в настоящем и будущем с учетом прошлого исторического опыта и опыта других стран. Тем самым «вечная страна, вечный народ» имеют, прежде всего, глубокий историософский смысл, характеризующий основную философскую установку народа Казахстана о самом себе.

Историософия близко соприкасается с таким понятием, как «национальная идея». В принципе они тождественны. Однако национальная идея по смыслу обращено на современность, идею единения народа в настоящем. В тоже время, историософия есть процесс осознания этого единения конкретным народом в процессе исторического развития, выражения данного единения на уровне специализированного сознания национальными мыслителями, лидерами народа через определенные эстетически-художественные, рационально выраженные формы культуры. Озвученная национальная идея выступает в этом случае и исторической саморефлексией народа и констатацией настоящего и будущего народа.

Отсюда, как и во всякой национально-историософской идее в ней присутствуют два момента: некоторая общая мировоззренческая схема и указание места нации в этой схеме, определяющее смысл и судьбу ее исторического существования. В «Манглик-ел» присутствуют все основные, конкретные признаки, присущие современной национальной идее.

Во-первых, «Манглик –ел» как национальная идея естественна, органична для казахстанцев, не чужда им, вытекает из реального бытия народа.

В содержании национальной идеи «Манглик-ел» присутствует будущее - в форме национальной мечты, в виде экономического и социально-политического проекта Казахстана. Можно говорить, что в «Манглик-ел» как в историческо-философской идее присутствует не только настоящее казахстанцев, но и их прошлое, а так же будущее.

Во-вторых, в смысловом плане «Манглик-ел» как национальная идея, условно говоря, состоит из двух блоков: первый характеризует стабильное, устойчивое, неизменное видение сути национальной идеи, другой показывает способность современного Казахстана к развитию, к изменению, к наполнению исторически новым содержанием. При этом «Манглик-ел», как национальная идея векторно преимущественно направлена на будущее. И в этом плане «Манглик-ел» как национальная идея достаточно четко сформулирована, ясна, емка, даже афористична.

В-третьих, в Казахстане, как полиэтническом обществе, «Манглик-ел» не может быть идеей какого-либо одного этноса. Но национальную идею нельзя сконструировать и из совокупности национальных идей множества этносов. «Манглик-ел» как национальная идея является общенациональной. И в этом смысле «Манглик-ел» президента Н.Назарбаева успешно решает трудную дилемму, характерную для полиэтнических обществ: как сформулировать общенациональную идею, не сводимую ни к национальной идее отдельных этносов, ни к сумме их национальных идей. Сложность формулирования и выражения национальной идеи в таких обществах в конечном итоге заключается именно в необходимости одновременного синтеза возможностей, чаяний и надежд всех этнических групп и превращения этого широкого спектра идей в единую общенациональную идею. Механизм формирования «Манглик-ел» в том, что она как национальная идея в идеальной форме повторяет процесс формирования единой нации.

В-четвертых, идея «Манглик-ел» обладая национальным содержанием, одновременно как раз этой спецификой вписывается в мировое сообщество, заявляет о себе как о полноправном члене этого сообщества. То есть национальная идея «Манглик-ел» работает не на изоляцию Казахстана, замыкающегося на своей национальной идее, а на глубокую интеграцию его в современный мир.

И наконец, национальная идея «Манглик-ел» наряду с некоторой идеальностью, с выраженной в ней надеждой и даже элементом мечты, является сугубо практичной, способной к порождению из нее стратегии, тактики и реальных практических механизмов функционирования от уровня государства, общества, до уровня отдельной личности, каждого человека. Это идея, которую не только принимает и Казахстан в целом, и каждый человек, но

которую каждодневно осуществляет как государство со всеми своими возможностями и инструментами, так и человек в своем горизонте бытия.

О содержательности идей «Манглик-ел» свидетельствует и ее разносторонний методологический смысл. Как всякое социально-философское понятие она, в частности, включает социологический аспект, ибо является частью идеологии, казахстанской культуры и общества. Исторический аспект проявляется в том, что созданная в XXI веке национальная идея «Манглик-ел» отражает вековые устремления наших предков, выраженные в сказках, легендах. Аксиологический аспект идея выражается в том, что выгодна и отдельному человеку и обществу и власти. Прагматический аспект «Манглик-ел» в том, что она реалистична, не содержит заведомой нереализуемости. И наконец, гносеологический аспект – идея кратка, она понятна любому человеку.

Исходным политическим основанием «Манглик-ел» выступает фактор обретения государственной независимости наша страны, что создает не только исторический, но и реалистичный шанс для претворения в жизнь национальной идеи. Эту мысль вполне определенно подчеркнул президент РК 14 декабря 2014 г. на торжественном собрании, посвященном Дню независимости, сказав, что 16 декабря 1991 года в созвездии наций мира зажглась новая звезда – Республика Казахстан, имеющая семь бесценных достояний, первое из которых – «наша священная и достойная страна, Мәңгілік Ел. Более четырнадцати тысяч километров бесспорных границ спаяли нашу Родину в единый монолит. Они стали рубежами добрососедства со всеми сопредельными странами [1].

Центральная установка «Манглик-ел» - идея «вечности», которая с незапамятных времен и в философии и даже в бытовом сознании имеет разные смыслы. Не будем на них подробно останавливаться, ибо это выходит за пределы нашей темы. Заметим лишь, что в философии, чаще всего под вечностью понимают бесконечную длительность времени существования мира, обусловленной несотворимостью и уничтожимостью материи, ее субстанциальностью, материальным единством мира. Но вечность в таком смысле, обратим внимание, присуща лишь всей материи в целом; каждое конкретное образование в мире является преходящим во времени.

Поэтому, когда идея «Манглик-ель», провозглашает вечность страны, народа Казахстана следует иметь в виду, что речь идет о разновидности материального мира - социальном бытии. Казахстан, согласно идее «Манглик-ел» вечен, пока есть социальное бытие в целом, которое, как часть конкретного состояния материи, все же, в конце концов, имеет конечные пределы своего временного существования.

Идея вечности, в частности тех или иных народов всегда привлекала внимание в истории различных философов, мыслителей. Можно сказать, что своеобразных формах словесного выражения, в виде философских трактатов, былин, поэзии она существовала в прошлом у многих народов, в том числе в истории казахов. В своей сущности такие духовные произведения вбирали в себя вековые мечты народов о достижении общества счастья и благополучия.

Так, известно, что в казахской философии XIV века знаменитый странник Асан-Кайга создал произведение с похожим на «Манглик-ель» названием «Жер-уюк» (по другим преданиям «Жидели-байсын»), в переводе «земля обетованная». В своем произведении Асан-Кайга выразил вековую мечту казахов найти обетованную землю, где имеются самые богатые пастбища, следовательно, все необходимое для благополучия и счастья казахско-скотовода.

Идея Асан-Кайгы – это мечта о светлом будущем казахского народа, жившего тогда в условиях кочевого общества. Утопия раннего казахского философа «Жер- уюк» представляет собой не что иное, как «казак ели». В то же время в тюркском историко-лингвистическом понимании слово «мәңгі» соответствует смысловым значениям таких понятий, как «Тәңір», «Құдай», «Алла». Понятие «Мәңгілік ел» означает «страна, народ Всевышнего». Получается, « казах елі» – вековая мечта казахов как бы продолжает свою историю в «манглик-ел». Тем самым «идея «мәңгі ел» выступает ключом к вековой исконной, казахской мечте.

Известно, что и в духовной мысли уже другого народа живущего на территории государства Израиля, так же существует несколько похожая идея в виде понятия «обетованная земля», которое больше имеет религиозный смысл и свидетельствует об исключительности территориального места, где проживают еврей. К слову сказать, идея же Казахстана «Манглик-ел» не имеет религиозной подоплеки.

Само понятие «Мәңгілік Ел» идет из глубокой древности. Можно сказать, что философско-политические основы приведенного в Послании Лидера нации «Казахстан-2050» понятия «Манглик-ел» берут свое начало со времен саков, гуннов, древних тюрков. Так, исследователи отмечают, что еще на тюркских, так называемых орхоно-енисейских памятниках были высечены слова о том, что тюркский народ должен продлиться в века. Интересно, что казахский средневековый мыслитель XIII века Ахмет Яссави слово «монгол» сопоставляет со словосочетанием «Мәңгі ел». Он же ссылается на тексты знаменитого политического и военного деятеля конца XI первой половины XII века Кюльтегина, считавшего, что понятие «мәңгі ел» больше соответствует обозначению идеологического принципа государствообразующего народа каганата, чем названию государства. Интересно так же, что Чингиз-хан называл свое государство «Мәңгі ел»,

использовав тем самым еще в древнейшие времена свою идеологическую цель-мечту.

Вполне логично, что существующему сегодня на территории, где в прежние времена правили могучие империи саков, гуннов, тюрков, Чингиз хана, Алтын Орда, современному государству Казахстан идея «мэнглик ел» переходит как бы в наследство от предков. Служение этой идее спасало нашу землю во все времена от захватчиков, и эта связь во времена и в истории не должна прерваться. Ибо, как отмечено в президентском Послании, «только при условии сохранения преемственности между деяниями наших героических предков, достижениями нынешних и светлым будущим последующих поколений, мы можем стать «Мэнглик-ел».

Идея «мэнглик ел» всегда была тем мостом, который связывал имевшие славленную историю великие кочевые империи с мировой цивилизацией. Она претворялась в жизнь на Великом шелковом пути, на пути развития кочевой цивилизации, которую характеризуют такие общечеловеческие качества, как гуманизм, сохранение единства народа с присущими ему широтой души и добросердечностью.

Таким образом, идея «Манглик-ел» опирается на вековые мировоззренческие и культурологические предпосылки как духовного, так и материального порядка наших предков, живших на территории Казахстана. Показательно, что на торжественном собрании, посвященном Дню Независимости Республики Казахстан 15 декабря 2010 года назвал установленную арку «Манглик-ел» «новым символом современного Казахстана и триумфа казахстанского народа, реализовавшего многовековую мечту о Независимости и суверенитете своей страны». Можно сказать, что идея «мэнгі ел» — это ключ к национальному коду казахстанцев. Как национальная идея «Манглик-ел» дает ответ на философские, жизненно-мировоззренческие вопросы о смысле существования той общности, которая населяет нашу страну.

Может возникнуть вопрос, а почему столь актуальна стала идея обоснования вечности страны и народа Казахстана? Думается, это связано прежде всего с историческими причинами, связанными с тем, что Казахстан в своей сложной истории не раз сталкивался с угрозой национального исчезновения. Драматические события в прошлом вполне реально ставили под сомнение вопрос существования народа и государства, находящегося на территории Казахстана. Вспомним, как в результате голода 30-х годов XX в. казахи как народ чуть не исчезли, сократившись на 70%. Как известно подобная же угроза нависла над казахами к середине 80-х годов, но уже в

результате постепенной потери громадным количеством казахов своего родного языка.

По большому слову, в XX веке найдется мало народов, перенесших столько страданий и испытаний, которые выпали на долю проживающих в Казахстане. Можно сказать народ страны, переживший самое страшное: коллективизацию, ядерные испытания, гибель Арала и другие трагические испытания выстрадал право на великую судьбу. Неимоверные муки, пережитые представителями разных этносов конфессий, не могут не роднить, не сплачивать казахстанцев в построении процветающего государства и народа. Мы совершенно согласны со словами председателя Демократической партии Казахстана «Ак жол» Азата Перуашева. «Неправильно применять дословный перевод «Мәңгілік Ел» просто как «Вечный народ». Это слишком упрощенное понимание. Мое личное восприятие этой категории сложнее. Оно восходит к известным словам Жубана Молдагалиева: «Мен қазақпын, мың өліп, мың тірілген». Другими словами, народ, тысячу раз умиравший и воскресший вновь. А это уже не мифотворчество, а реальная история нашего народа. Это касается не только казахов, но и всех этносов, составляющих сегодня единый народ Казахстана. Для меня «Мәңгілік Ел» - это еще и несломленный народ, народ в потоке времени. Это не просто красивые слова, а символ жизнеутверждающей энергии всего казахстанского народа, его способности выдерживать любые испытания»[2].

Идея вечности «Манглик-ел», таким образом, не сводится только к этимологическому переводу данного понятия. Она имеет совершенно определенный философско-психологический смысл, ибо выражает неукротимое стремление народа Казахстана выдерживать любые испытания исторического времени с целью сохранения себя.

Да, сегодня нет, тех исторических причин прошлого, которые некогда угрожали существованию народа Казахстана. Но, тем не менее, философская проблема «вечности» для нас, живущих в независимом Казахстане по прежнему актуальна. И связано это уже не с прошлым, а современными для XXI века причинами. Как известно под влиянием мирового процесса глобализации происходит неумолимое стирание национальных перегородок между народами и государствами, формируются единые стандарты жизни, поведения, потребительское общество, становится общей массовая культура. Развитие СМИ, урбанизация, информатизация общества становятся инструментами стирания национальных различий. Современные народы и расы имеют все более отчетливо проявляющуюся тенденцию к слиянию; этот процесс идёт давно, и с течением времени всё ускоряется. Уже сейчас национальная принадлежность во многих случаях носит чисто формальный характер и имеет значение только для юридической сферы. Если родители принадлежат к разным народам, то причисление их ребёнка к одному из этих народов является чистой фикцией. А ведь в жилах многих людей смешалась кровь не двух, а гораздо большего количества народов. Можно ли сказать, что современные нации являются таковыми в чистом виде? А расы? Процесс

национального и расового смешения становится всё более интенсивным; в не столь отдалённом будущем национальные и расовые различия исчезнут, и человечество превратится в единый народ.

И как результат, уже сегодня исчезают в горниле глобализации целые народы, прежде всего малые. И здесь напомним, что по мировым меркам, Казахстан небольшая страна. И даже сейчас, в пору государственно-политической независимости население страны относительно немногочисленное – оно составляет немногим более 17 млн. человек (это примерно столько, сколько проживает людей в современной одной Москве).

Встает вопрос, как нам, казахстанцам отнестись к этой современной мировой тенденции? Историческому процессу глобализации, который, носит объективный, а значит не зависящий от нас характер. Вопрос этот сложный, интересный и дискуссионный. Конечно, можно последовать совету национал-патриотов Казахстана, которые утверждают, что во имя сохранения своего собственного «Я» надо законсервироваться, и уйти в свое архаичное прошлое (которое, кстати, понимается довольно прозаично – бешмармак, кумыс и др. господствующие атрибуты кочевой жизни.). Можно сделать то, что делает Северная Корея, которая отгородилась стеной от всего остального современного социального мира. Но этот путь по большим меркам неверный, тупиковый, приводящий к страданиям народа, закостенелости, культурной отсталости страны. В известной мере, мы это уже проходили при СССР, когда железным занавесом отгородились от остального мира. Известен результат – огромная держава развалилась в одночасье.

Тогда, что остается? Сложить образно говоря руки и подчиниться неумолимому – дождаться того времени, когда нас мировые супердержавы окончательно разрушат и поглотят нас по своим порядкам, стандартам, которые нам они навязывают. А навязывают нам они, известно что. Потребительское общество, массовую культуру. И что, с этим мы должны согласиться?

Да, противостоять объективному мировому процессу глобализации истории нельзя. Но мы можем войти в процесс глобализации, оставив там вечную памятную печать своего собственного «Я», общепризнанную всем мировым сообществом науку, культуру, технологию. Иначе говоря, вписаться в мировой процесс глобализации – это значит быть передовой, технологически и динамично развитой страной с определенной, как например, современная Япония исторической изюминкой (а следовательно, своей особенностью). И тогда, при выполнении этого условия, мы не будем просто поглощены мировым процессом глобализации, а впишем в него в него свои достижения казахстанского «Я», которые действительно будут вечны и значимы, пока существует человечество. Иначе говоря, в сегодняшнюю эру глобализации, которая пожирает и обезличивает все на своем пути, идея «Мәңгілік ел» является нашим естественным катализатором динамичного и

быстрого развития, требующего технологического, научного, культурного рывка страны

Идея «Манглик-ел» органически выражает систему инновационно - производственных, культурных, духовных требований и достижений, которые призваны проявиться в развитии независимого Казахстана. Показательно, что президент страны отмечает, что Мәңгілік Ел выступает в качестве базовой опоры стратегии "Қазақстан-2050. "Идея «Манглик-ел» - иначе говоря, вечности страны, всего народа проживающего в Казахстане, соответствующего требованиям современной развитой цивилизации. И в этом плане, заметим, Н.Назарбаев в своих выступлениях характеризует проблему «Манглик-ел» не только в исторических, а сколько современных, цивилизационных аспектах. «Манглик-ел» является, прежде всего, выражением озвученных ранее Президентом страны стратегических и тактических планов по превращению Казахстана в одно из ведущих государств планеты. В частности, по словам Президента, республика призвана войти к 2050 году в тридцатку развитых стран. К этому времени ВВП, по словам лидера нации, на каждого казахстанца увеличится до \$60 тыс., а средняя продолжительность жизни - до 80 лет. По замыслу Назарбаева, в стране за это время должна быть создана наукоемкая модель экономики, почти вдвое увеличен объем инвестиций, а среди населения «преобладающую долю должен составить средний класс».

Можно сказать, что по сути – «Манглик-ель» есть национальная идея нашего государства, всех казахстанцев, которая базируется не только на многовековой мечте нашего народа, но в известной мере и на конкретных результатах развития Казахстана за годы независимости. Выражая конкретное содержание национальной идей в наши дни, президент РК отметил, что «за 22 года суверенного развития созданы главные ценности, которые объединяют всех казахстанцев и составляют фундамент будущего нашей страны. Они взяты не из заоблачных теорий. Эти ценности – опыт Казахстанского Пути, выдержавший испытание временем. Во-первых, это Независимость Казахстана и Астана. Во-вторых, национальное единство, мир и согласие в нашем обществе. В-третьих, это светское общество и высокая духовность. В-четвертых, экономический рост на основе индустриализации и инноваций. В-пятых, это Общество Всеобщего Труда. В-шестых, общность истории, культуры и языка. В-седьмых, это национальная безопасность и глобальное участие нашей страны в решении общемировых и региональных проблем. Благодаря этим ценностям мы всегда побеждали, укрепляли нашу страну, множили наши великие успехи. В этих государствообразующих, общенациональных ценностях заключается идейная основа Нового Казахстанского Патриотизма»[3].

Во-вторых, важно обратить внимание на то, «Манглик-ел» - есть не сугубо казахская, а казахстанская национальная идея. В этническом аспекте

она выражает идею философии истории казахской нации как государствообразующей общности (в этом кстати, ее отличие от идей казахских мыслителей XIX-XX в., при которых нация казахов, как таковая еще не сформировалась). В то же время, органически строясь на политике толерантности, «Манглик-ел» выражает интересы всех народов и конфессии, проживающих и существующих на земле Казахстана. По своей сути «Манглик-ел» - объединяющая все народы и этносы национальная идея Казахстана. В истории известны идеи, способные объединять нацию, например: «Поднебесная империя - центр мира», «Японцы - это одна семья», «Богоизбранность евреев», «За веру, царя и отечество», «Британия - владычица морей», «Американская мечта», «Общество равных возможностей», «Свобода, Равенство, Братство». В этих зарубежных странах национальная идея выступает объединяющим фактором населения каждой страны, определяет смысл существования народа, которая проживает на территории того или иного государства. На практике этих государств, вполне можно убедиться в том, что всякая национальная идея играет интегрирующую, консолидирующую роль, является условием национальной идентификации. Подобную же роль призвана сыграть в Казахстане и «Манглик-ел», ибо она призвана определять смысл существования народа Казахстана, духовные ориентиры возрождения нации и консолидации народов нашей страны. По своему существу «Манглик-ел» выступает как систематизированное обобщение национального самосознания населения, проживающего в Республике Казахстан.

И в этом смысле «Манглик-ел» - есть не что иное, как идея, призванная объединить в единое целое складывающуюся в Казахстане гражданскую общность. Как известно, на Западе национальная принадлежность понимается как гражданство, поскольку здесь доминирующей является теория «нация-государство». В «Бегстве от свободы» Эрик Фромм писал о естественной и потому неистребимой человеческой потребности идентифицировать себя с определенной общностью. Столь же неизбежна потребность человека ощущать себя членом большого коллектива, макросообщества - нации. Что касается казахстанской реальности, то неизбежно возникает вопрос: каким образом возможно совмещение и гармония интересов представителей 140 этносов и 40 конфессий, которые, наряду с казахами проживают в стране? Фундаментом согласия и стабильности в обществе стал изначальный выбор в пользу формирования гражданской, а не этнической общности. В Послании Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н. А. Назарбаева народу «Стратегия «Казахстан-2050». Новый политический курс состоявшегося государства» (14 декабря 2012 г.) подчеркивается: «Мы вступаем в такой период развития нашей государственности, когда вопросы духовного будут иметь не

меньшее значение, чем вопросы экономического, материального порядка. Казахстан-2050 должен быть обществом прогрессивных идеалов. Всеказахстанская идентичность должна стать стержнем исторического сознания нашего народа. Мы создаем такое справедливое общество, в котором каждый может сказать: «Я – казахстанец, и в своей стране для меня открыты все двери!» [4].

На данном этапе консолидирующими факторами не могут выступить единство происхождения (поскольку оно различно у всех этносов), язык и т.д. Таким фактором должна выступить общая история, насчитывающая много веков, поскольку все этносы Казахстана формировались в едином евразийском пространстве. Осознание общности исторических судеб, как в прошлом, так и в будущем поможет избежать негативных проявлений в межэтнических отношениях.

Показательно, что еще в прошлом исторические памятники, оставленные предками казахов, были наполнены такими священными и сакральными понятиями, как «народ», «государство», «свобода», «независимость». Сегодня эти выступают составляющими современной национальной идеи «Манглик-ел». И связующим звеном этих понятии выступает единство. Веками идеи общности, единства и силы народа передавались из уст в уста акынами и обычными людьми в устном народном творчестве. У казахов есть такие понятия - «атамекен», «жерұйық» - все они связаны с родной землей, со стремлением защитить ее, установить на ней единство, мир.

Время показало, что это самый разумный путь совмещения интересов всех граждан Казахстана, независимо от их этнической принадлежности. Манглик-ел – это систематизированное обобщение гражданского самосознания. На протяжении нескольких лет ставился вопрос о переходе страны к гражданскому состоянию общества. Формирование в Казахстане единого народа становится ядром национальной идеи «Манглик-ел». Смысл «Манглик-ел» в том, что она как национальная идея ориентирует общество на межнациональное согласие, культурное взаимодействие, взаимопонимание, взаимоуважение и признание суверенных прав и свобод человека, независимо от его социального статуса, общественного положения, расового происхождения, религии и т.д.

Равенство всех граждан Казахстана выступает основной составляющей идеи Мәңгілік Ел. Что характерно, в своем выступлении на внеочередном съезде партии Нур Отан, состоявшемся 11 марта 2015 года в преддверии президентских выборов руководитель страны напрямую связал составляющие своей идеи с вопросами идентичности: «...необходимо дальнейшее укрепление казахстанской идентичности. Она должна основываться на принципе гражданства. Все граждане должны пользоваться одним объемом прав, нести один груз ответственности и иметь доступ к равным возможностям. Консолидирующие ценности на базе идеи Мәңгілік Ел – это гражданское равенство; трудолюбие; честность; культ учености и образования; светская

страна — страна толерантности. В этом случае, гражданство будет самым надежным фундаментом устойчивого и успешного государства»[5]).

Так же он отметил: «В системе общегражданских ценностей должна выступать идея Мәңгілік Ел — должна быть, как вторая Конституция. Обсудить на сессии Ассамблеи народа Казахстана и выработать документ Мәңгілік Ел, который понятен всем. В школах необходимо ввести программу обучения преподавания ценности всеказахстанской идеей Мәңгілік Ел»[6].

В третьих, как национальная идея любого государства «Манглик-ель» входит в господствующую в стране, в данном случае в Казахстане идеологию, является ее стержнем. И в этом смысле она аккумулирует в себе в сжатом виде сущность идеологии Республики Казахстан.

Основой государственной идеологии, как известно, является Конституция. В соответствии с Конституцией Республики Казахстан 1995 года Казахстан утверждает себя демократическим, светским, правовым и социальным государством, высшими ценностями которого являются человек, его права и свободы. основополагающими принципами деятельности РК являются: общественное согласие и политическая стабильность; экономическое развитие на благо всего народа; казахстанский патриотизм; решение наиболее важных вопросов государственной жизни демократическими методами. Здесь в общем виде провозглашены идеалы классической либеральной идеологии, составляющие ее ядро: абсолютная ценность человеческой личности и изначальное равенство всех людей; автономия индивидуальной воли; существование определенных неотчуждаемых прав человека (право на жизнь, свободу, собственность); верховенство закона и другие.

Таким образом, можно сказать, в «Манглик-ел» — представлена национальная идея, в основе которой лежит вечности высоких цивилизационных, общепризнанных достижений, которые должен достигнуть народ и страна Казахстан в своем историческом развитии. Основные цивилизационные слагаемые казахстанской национальной идеей, по мнению Н.Назарбаева, заключаются в следующем. Во-первых, этонациональное единство. Второе - должна быть «сильная конкурентоспособная экономика». Третьей составляющей национальной идеей должна стать «интеллектуальная созидательная (сила) общества». Четвертое – «построить уважаемое во всем мире государство»[7]. Все это воплощено в идее «Мәңгілік-ел».

Как национальная идея «Манглик-ел» объединяет Казахстан единой целью, сохраняет и преумножает силы казахстанцев, поднимает дух народа, является выгодной отдельно взятому человеку, обществу, власти, зовет к общечеловеческим целям, является краткой по форме выражения, принадлежит историческим предкам, не является агрессивной, националистической,

исключает религиозную нетерпимость, не противопоставляет группы людей друг другу

Весьма важно, что историческая наука Казахстана отныне обрела исходный принцип своего исследования. Идея «Мәңгілік ел» по сути выступает философско-национальной методологической основой разработки философии истории Казахстана. Казахстанская идея «Манглик-ель» имеет глубочайшие исторические корни, уходящие в глубь веков во времена легендарных ариев, проживавших в наших казахских степях в эпоху бронзы, в то же время она обращена к будущим поколениям наших соотечественников, в будущие столетия. Философская констатация «Манглик-ель» исходной, с момента возникновения человечества истории казахов и его предков, богатой событиями прошлого, достижения современной отечественной исторической науки создают надежный для исследования проблем философии истории Казахстана и отечественной науки.

Страна и общество получили сквозной, проходящий через всю историю Казахстана философский принцип, который способен объединять все поколения нынешнего времени, связывать будущие поколения с великими и мудрыми нашими предками. Этот принцип цементирует единство исторических судеб всех граждан независимого Казахстана, проживающих в стране этносов, конфессий и социальных стратов на основополагающих мировоззренческих и философских принципах.

Национальная идея «Манглик-ел» получает тем самым возможность быть фундаментом идеологии национальной политики казахстанского общества и внутри страны, и более того во вне ее. По нашему мнению, есть веские основания утверждать, что установка казахстанского президента вполне могла бы выступить идеей консолидации всего евразийского содружества.

Ведь годы независимого развития вполне определенно показали, что при сохранении своей суверенизации нам необходимо повышенное внимание уделять укреплению единства стран евразийского содружества с одной объединяющей всех идеей. И такое стремление имеет вполне определенные общие причины для всех стран бывшего Союза. Например, известно, что геополитическое расположение Казахстана всегда привлекало внимание, как Запада, так и Востока. Страна с его богатыми природными ресурсами особо привлекательной стала после обретения независимости. Инвестиционные потоки буквально хлынули в страну, и мы все надеялись, что быстро выйдем из экономического хаоса, охватившего союз «нерушимых республик». Но как показала жизнь, надежды наши оказались иллюзорными. Мы вовсе забыли основы марксизма: мировой капитал средства вкладывает только для дальнейшего наращивания капитала, расширения зоны своего действия –

получения доступа к дешевым источникам сырья и расширения рынков сбыта продукции. Согласимся, а ведь т.н. «развитые страны» склоны так рассматривать все страны бывшего Союза.

В этих условиях нам, странам бывшего Союза, нужна одна общая наднациональная идея и конкретные цели, на решение которых государства евразийского пространства должны сосредоточить свои материально-финансовые ресурсы. Такая идея должна именоваться Мәңгілік Ел Еуразия — это консолидация действий народов, равенство и равноправие независимо от национальностей и социального положения при реализации общегосударственных задач, в получении равного доступа к материальным благам. Родоначальниками такой идеей должны выступить РК и Россия, которые вместе занимают большую часть Евразии. Это нерушимое единство народов, проверенное и испытанное временем — Еуразия мәңгілік елі, нерушимый народ Евразии. Эта наднациональная идея представляющая собой национализм государственный, т.е. гражданский. Консолидирующей силой такого Евразийского союза должна выступить идея порядка и справедливости в общественной и государственной жизни каждой страны Евразии. В перспективе такой Союз — должен основываться на одном общем экономическом пространстве, с одним (с евразийским гражданством) без границ и таможен, с едиными справедливыми законами. И в таком качестве идея «Еуразия мәңгілік елі» должен превзойти все известные до этого идеи, включая недавний советский марксизм. В сегодняшних условиях - это единственная альтернатива для лучшего будущего наших народов. Всем нам и казахстанцам и россиянам и всем другим народам входящим в Союз следует для этого прежде всего сменить предубеждения о нашем негативном прошлом; наше содружество должно строиться на принципах равных выгод, не ущемляя политические и экономические интересы партнера. В этом значение и смысл наднациональной идеи — Еуразия мәңгілік ел (Вечный народ Евразии), которая пока существует и действует в казахстанском варианте.

ЛИТЕРАТУРА

1. <http://e-history.kz/ru/publications/view/401>
2. Перуашев Комментарии по поводу «Манглик-ел» не всегда корректны. 22 января 2014 // <http://www.zakon.kz>.
3. <http://www.nomad.su/?a=3-201401200027>
4. Послание Президента Республики Казахстан - Лидера нации Н. А. Назарбаева народу «Стратегия «Казахстан-2050». Новый политический курс состоявшегося государства» (14 декабря 2012 г.) // http://www.akorda.kz/ru/page/page_poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-lidera-natsiinursultana-nazarbaeva-narodu-kazakhstana
5. <http://www.nomad.su/?a=3-201503120025>
6. <http://bnews.kz/ru/news/post/257333/>.
7. Казахстанская правда. 2009, 13 ноября.

ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМЫ ФОРМАЦИОННОГО И ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ ИСТОРИИ КАЗАХСТАНА

1 Формационные аспекты периодизации истории Казахстана

Как известно, в современной философско-исторической литературе проблема периодизации исторического прошлого вообще и истории Казахстана в частности, на отрезки времени – одна из сложных проблем историописания. Исследователи-историки признают, что решение этой проблемы практически важно для исторической науки в целом. Периодизация истории любой страны отражает, во-первых, уровень развития теории и методологии исторической науки, во-вторых, позволяет провести четкую линию между главными и второстепенными, основными и производными во всем многообразии исторического процесса. Периодизация истории, когда она объективна и научно обоснована, расширяет горизонты и возможности научного познания, дает шанс обнаружить внутреннюю логику исторических событий, адекватно воспринимать итоги и уроки прошлых и грядущих эпох.

В нашем случае - определяя периоды Отечественной истории, мы исходим из аксиомы о том, что как каждый народ, Казахстан имеет не урезанную, а многовековую историю своего развития. И в этом плане история Казахстана, как составная и неразрывная часть мировой цивилизации, вобрала в себя все те тенденции и закономерности, которые были характерны для прошлого больших и малых народов, для кочевой и урбанистической цивилизации, для метрополий и колоний. Многомерность и многообразие Отечественной истории определялись, природно-климатическими условиями, сформировавшими основы хозяйственной и культурной жизнедеятельности протоказахов и казахов, а также геополитическим расположением страны. Тюркское происхождение и жизнь в самом центре тюркского мира, соседство и тесные связи с такими крупными государствами, как Китай и Россия, общность культур, религии, языка народов Центральной Азии объективно отражались на направлениях и результатах исторической и цивилизационной динамики в Казахстане. Под воздействием внутренних и глобальных факторов сложились антропологический тип казахов, его духовный мир и язык, государственность, этническая и государственная границы, менталитет.

Задачей настоящего раздела является исследование проблемы периодизации истории Казахстана в формационном плане. Заметим, что в современной отечественной исторической литературе формационный подход к исследованию истории остается, пожалуй, по-прежнему популярным. Достаточно взглянуть на содержание и хронологию изложения исторического материала в наших учебниках по истории для школ и вузов, чтобы убедиться в этом.

При этом, мы не касаемся более широкого вопроса касающегося общетеоретического содержания формационной теории, его достоинств, недостатков и пр., которые получили довольно широкое освещение в научной печати.

В этой связи нельзя не сказать, что с теорией формации можно не соглашаться, а можно и отвергать. Но сами общественно-экономические формации как социальные реалии нельзя не принимать во внимание. Объективное существование их, по крайней мере, как определенных типов общества – несомненный факт.

По своей исторической значимости, формационная теория при всех ее недостатках являет собой одну из первых попыток построения на основе научной рациональности глобальной картины человеческой истории (метатеории исторического процесса). Конкретно-научные аспекты ее во многом устарели, но сам подход, лежащий в ее основе, сохраняет свою силу. Она пытается системно раскрыть наиболее общие основания и глубинные тенденции исторического процесса и на этой основе анализировать общие и особенные свойства конкретно-исторических обществ. Существо марксистской периодизации происходит из общего универсального фундамента истории общества – способа производства и его изменения, что соответствует той или иной конкретной формации. Способ производства, и прежде всего характер производственных отношений, определяющий общественные и исторические процессы является отличительным признаком формационной концепции К.Маркса.

Говоря о формационной теории в научной литературе, не всегда учитывают конкретно-историческую эволюцию данной парадигмы. Здесь следует напомнить, что марксова формационная теория, а значит и проблема периодизации истории пережила с момента своего возникновения сложную динамику своего изменения. Помимо собственно К.Маркса и Ф.Энгельса создавших свою классическую формационную теорию, она впоследствии теоретически была оформлена и практически реализовывалась на территории СССР, других стран в виде уже советского формационного варианта. К слову сказать, советская вариация формационной теории, хотя и основывается на марксовой классической теории, вместе с тем отразила специфические особенности исторического развития СССР. Впоследствии, в постсоветский период в обществоведческой науке в конце 80-х начале 90-х годов XX века произошел кризис формационной концепции. В результате в сложном положении оказалась не столько классическая формационная парадигма, исходящая от самого Маркса, сколько та интерпретация марксизма, которая сложилась в СССР в 30 - 50-е гг. XX в.

И наконец, говоря об эволюции формационной теории, следует исходить из того, что и в наши дни, современные интерпретаторы К. Маркса так же склонны давать свое понимание формационной теории.

Таким образом, можно говорить, что формационная теория имеет несколько вариантов своего толкования, которые касались и определения формационной периодизации истории. Советские историки, в частности, считали, что в истории общества наблюдается последовательно сменяющаяся смена пяти формации:

- Первобытнообщинная
- Рабовладельческая
- Феодальная
- Капиталистическая
- Коммунистическая

Как сторонники, так и противники формационной теории единодушны в том, что эта формационная периодичность истории в принципе основана на анализе опыта развития европейских стран и поэтому не отражает специфики исторического процесса Востока. Это обстоятельство вполне определенно признавал и сам разработчик формационной теории К.Маркс

Поэтому уже с учетом опыта истории стран Востока К.Маркс давал и другую периодизацию истории общества Он, в частности, писал: "В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства,... но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма".[1].Как видим, К.Маркс, называет азиатский, античный, феодальный, буржуазный, коммунистический формации, которые названы эпохами одной общественно-экономической формации.

Обратим внимание, в данной периодизации К.Маркс говорит о т.н. «азиатской формации». Хотя впервые понятие азиатского способа производства употребляется еще в переписке Маркса и Энгельса в 1853 году[2], и в статье Маркса «Британское владычество в Индии»[3].

Характеристика отдельных аспектов азиатского способа производства встречается и в последующих работах основоположников марксизма (в «Капитале» и «Анти-Дюринге»). Современные исследователи предпочитают говорить о наличии в истории Востока не сколько «азиатского способа производства», а сколько «азиатской формации». ». Рассматривая их как тождественные понятия сторонники такого подхода, а ими преимущественно являются марксисты тем самым выделяют ведущее место в азиатской формации характер, специфику экономического способа производства в определенном регионе, т.е. Азии." По классическому марксизму, азиатский способ производства (нем. *Asiatische Produktionsweise*) (АСП) - особый способ производства и соответствующая ему общественно-экономическая формация,

выявленная на основе изучения характера общественных отношений прежде всего в Египте, Китае.

Выделяя пятичленку, советские историки считали, что применительно к истории Казахстана она прослеживается с определенным видоизменением. В частности, исходя из практики страны, указывалось, что в республике исторически отсутствовала рабовладельческая формация. Точно так же, констатировалось, что в своей истории Казахстан в прошлом не проходил капиталистической стадии развития. В итоге, советские казахстанские историки придерживались менее дифференцированной периодизации в исследовании Истории Казахстана:

- первобытнообщинная
- феодальная
- коммунистическая

Одновременно советская историческая наука допускала, что в своей истории Казахстан, как и другие т.н. называемые «отсталые народы» прошел т.н. некапиталистический путь развития, в результате которого он от патриархально-феодального состояния перешел к социализму, минуя капиталистическую стадию. На сегодня этот этап, называвшийся некапиталистическим путем, ни в учебной, ни в научной литературе особо не упоминается, а тем более не исследуется. Можно лишь констатировать, что историческая попытка Казахстана перейти от феодальных отношений к коммунистическим, минуя капитализм, фактически обернулась с начала 90-х годов XX в. господством рыночных, товарно-денежных отношений. Хотя если быть точным, еще советские историки констатировали, что после присоединения Казахстана к России в национальной окраине под влиянием метрополий наблюдался кратковременный этап слабого развития буржуазных общественных отношений. Заметим так же, что появление и современное развитие в Республике Казахстана, как и впрочем, на территории бывшего СССР общественного строя - капитализма, после т.н. называемого периода социализма – феномен, причины, которого, в том числе материальные, никак не вытекают из теории советского марксизма. Но именно «советского». В то же время собственно общеисторическое противоречие производительных сил и производственных отношений, обоснованное уже классическим марксизмом, и лежит так же в основе краха советского социалистического общества.

Современные формационные представления в исторической науке Казахстана в принципе в большей степени несут в себе теоретические представления советского марксизма, нежели классического. В частности, они, как представляются, мало учитывают так же восточноазиатскую специфику истории развития Казахстана, которая, как мы сказали, выразилась в марксовской идее «азиатского способа производства».

В этой связи надо сказать, что идея К.Маркса об «азиатском способе производства» с самого начала, не встретила какого либо заметного официального отклика ни в советской, ни постсоветской исторической науке.

В значительной мере они связаны с тем, что К.Маркс кроме упоминания идею «азиатского способа» производства» дальше это понятие не развивал..

Казахстанские историки, как в советский период, так и после не видели «азиатского способа производства» в истории Казахстана. По их мнению, практическая реализация этого феномена относится к типичным восточным странам – древнему Египту, Китаю и др., но не к истории Казахстана.

Отечественные склоны были считать, что типичные признаки «азиатского способа производства» вообще не проявлялись в истории Казахстана, в силу тысячелетнего периода специфического кочевого образа жизни казахского общества.

Прежде всего, по их мнению, в казахской истории в период после первобытнообщинного строя не было тотального господства государственной собственности, что являлось по К.Марксу, основным признаком азиатского способа производства. Но в истории кочевого общества казахов не было и господства частной собственности на землю. По мнению современного исследователя Л.Седова: "То, что характеризует все эти этапы развития азиатского способа производства, все его формы и модификации, - это почти полное отсутствие частной собственности как системы отношений"[4]. Земля в казахской степи принадлежала не частнику, а роду. Как известно, казахи веками исторически жили в условиях кочевого общества, при котором господствующей материальной основой выступала собственность на скот, которая находилась не в частной собственности, а принадлежала роду. Родовая собственность на скот регулировалась самими казахами, советами родовых старейшин.

Не было исторически и политического фундамента «азиатского способа производства». Согласно марксовым и современным оценкам материальная основа азиатской формации представляет собой сочетание производительной активности сельских общин и экономического вмешательства государственной власти, которая одновременно эксплуатирует общины и управляет ими, т. е. государство является организатором производства .

Но в истории кочевого общества казахов не было сильного, централизованного государства, во главе которого стоял бы абсолютный правитель, возглавляющий бюрократическую систему. Государство, которое как утверждают, исследователи, было, исторически первым - Казахское ханство не было ни экономически, ни политически сверхцентрализованным, как в странах классического Востока. Казахское ханство даже в пору своей сильной монолитности, например, при хане Тауке, являлось довольно рыхлым объединением, в котором не было развитой системы госаппарата, сбора налогов и пр. Отсюда государство в казахских степях в силу своей аморфности не могло выступать как «высшее единство», способное эксплуатировать сельские общины, непосредственно контролировать основные средства производства.

В истории Казахстана не существовало и особого способа эксплуатации – «поголовного рабства», свойственного азиатской формации. Такого рабства, которое отличаясь от классического рабства, и от крепостничества",

характеризовалось бы тем, что оно было бы основано на эксплуатации почти даровой рабочей силы, больших масс крестьян, оторванных на время от хозяйства и семей. Такая форма эксплуатации в азиатской формации осуществляется через посредство коллективов, образуемых сельскими общинами; при подобной форме эксплуатации человека требуется централизованное авторитарное руководство, деспотический режим. При "поголовном рабстве" широкие массы производителей принуждаются к тяжелому неквалифицированному физическому труду, рабочая сила расходуется очень расточительно, не только на создание каналов, плотин и т.п., но и на строительство дворцов деспотов, пирамид и т.д. В условиях кочевого общества казахов подобное на массовом уровне отсутствовало.

И наконец, в истории кочевого общества казахов не наблюдалось и такого признака азиатской формации, как наличие единой идеологии и религии, в которой обожествлялась бы власть верховного правителя. Исследователи в этом аспекте проблемы единодушны. Позиции религии ислама, в силу специфического кочевого образа жизни казахов были довольно слабы. Они не могли выступать единой централизующей силой народа, в котором были довольно сильны позиции родо-племенной идеологии.

Таким образом, можно утверждать, что в условиях кочевого общества казахов целая система политических, социальных, идеологических признаков в истории Казахстана не носила признаков азиатской формации, проявившихся в странах классического Востока.

Отсюда более логичен вывод о том, что в формационном плане кочевое общество казахов относилось к феодализму, что согласуется с утвердившейся в среде отечественных ученых-историков господствующей позицией. Добавим лишь для существенного уточнения - да в феодализме, но к определенной исторической его разновидности. По мнению современных исследователей, общество, выходя из первобытнообщинного строя (единого для всех формаций), может пойти по одному из трех практически равноправных путей - рабовладельческому, феодальному (через прафеодализм) или азиатскому. Конкретный путь обусловлен не уровнем развития производительных сил (он во всех случаях примерно одинаков), а формой общины, которая, в свою очередь, определяется, прежде всего, природными факторами.

Слабым местом классической теории формаций, с точки зрения современных исследователей, является однолинейная конструкция: все формации выстраиваются в единый ряд, все народы "обязаны" проходить весь путь от одной формации к другой. В действительности, считают современные приверженцы этой теории, эволюция была многолинейной, многовариантной [5].

Разложение первобытного строя, по мнению современных исследователей, никогда не вело сразу к феодализму, т. е. к образованию крупной частной собственности на землю и закреплению крестьянства. Существует длительный, охватывающий столетия период, в ходе которого знать выделяется в особую группу, обеспечивает себе привилегии, в том числе в области владения землей, но крестьяне сохраняют как личную свободу, так и собственность на землю (у казахов на скот). Этот период называют прафеодализмом (патриархально-феодальным). И только в результате изменения такого порядка вещей рождается настоящий феодализм.

В экономическом плане патриархально-феодальные отношения у кочевых народов отражают ранний период феодального способа производства, когда скотоводство еще не сочеталось с земледельческим хозяйством, и был еще жив патриархально-родовой быт. Материальная база такого феодализма еще не выражена в зрелом виде. Экономически полного развития феодализм у кочевых народов достигает только тогда, когда скотоводство начинает сочетаться с земледелием, то есть когда непосредственные производители материальных благ наряду со скотоводством уже занимаются сенокосением и хлебопашеством.

Иначе говоря, в истории Казахстана не было т.н. называемого классического зрелого феодализма, который в марксизме ассоциируется с определенным периодом в европейской истории. Между патриархально-феодальным кочевым обществом и развитым феодализмом имели место существенные различия, отражавшие разный уровень развития их производительных сил и различную степень зрелости их общественно-производственных отношений.

Особенностью отношений раннего феодализма в Казахстане было то, что они являлись «патриархально-феодальными», которые являлись переходными по форме; старые, отживающие патриархальные отношения переплетались с нарождавшимися феодальными отношениями.

В характере таких отношений, господствовавших у казахов в период ХУ-ХУ111 в. обычно подчеркивают наличие частной собственности на скот при общинном владении пастбищем. Однако для характеристики основного в патриархально-феодальных отношениях важно обратить внимание, что экономическая составляющая дополнялась неполной собственностью на закабаленных крестьян в лице бедных родственников (собственность на рабов занимала подчиненное место).

О важности последних свидетельствует то, что при «патриархально-феодальных отношениях» важную роль в регуляции социума играют не сколько экономические в чистом виде, а сколько те же материальные под видом т.н. «патрон-клиентарных отношений». В патриархально-феодальных

отношения казахов доминируют не столько феодально материальные в чистом виде, (как средневековые в европейских странах) а сколько «патриархальные» отношения», господствовавшие при родовом строе. Патрон, сосредоточивший материальную власть, находится в этом случае в особых социальных отношениях с близкими, родственниками; ближними, дальними, родовыми, жузовыми, при которых он выступает, как верховное лицо, а другие, как родственно обязанные и подчиненные ему. Патрон-клиентарные отношения, представляют собой отношения одновременно личной зависимости и межперсональной солидарности.

По своей природе патрон-клиентарные отношения - с одной стороны, эти отношения преимущественно личностные, частные, неформальные, основанные на неравенстве в обладании ресурсами власти и разнице социальных статусов. С позиции классового подхода – это эксплуатация бедных кочевников, которая завуалирована пережитками патриархально-родовых отношений. С другой стороны – это отношения, основанные на взаимных обязательствах и заинтересованности. Закабаленный баем бедняк, как правило, считал себя его родственником и выполнял все работы на богатого сородича под видом оказания ему помощи.

Патрон-клиентарные отношения помогали феодалам скрывать классовые различия. Родовые вожди, став феодалами-скотовладельцами, сохраняли старые обычаи, при которых члены рода бесплатно работали на своих вождей. Рядовые общинники пасли скот вождя, несколько раз в году делали ему разные приношения. Таким образом, феодальная знать использовала родовую организацию для угнетения своих сородичей —бедных крестьян-кочевников.

Заметим, что констатация и научное обоснование «патриархально-феодальных отношений» как господствующих в казахском обществе в дооктябрьский период была дана в отечественной исторической науке еще в 50-годы XX в., в частности С.Толыбековым[6]. В наши дни некоторые, в частности, М.Магауин, выражают нравственное негодование по этому поводу, считая, что «де это свидетельствует, что и феодализма-то настоящего (у казахов – К.С.) не было, а были какие-то проявления, что-то вроде феодальных ...»[7].

Можно в этом случае понять природу уязвленного национального самолюбия автора такого мнения - М.Магауина. Однако, чтобы в полной мере оценить значение «патриархальных» отношений в истории казахов следовало бы напомнить, что и в начале XXI в. патрон-клиентарные связи в современном казахском обществе все еще довольно живучи и представляют серьезное препятствие на пути современного цивилизованного развития республики. В частности, ведь не секрет, что и ныне, например, кое-где в кадровой политике проявляющиеся патрон-клиентарные отношения, выступают питательной почвой коррупции, злоупотреблению и пр. Не в меньшей степени они проявляют себя сегодня и в повседневных отношениях казахов, семье, быту,

отношении к женщинам и пр. Подобные психологические рецидивы старого в современной истории и есть как раз проявление неопатриархальных, патрон-клиентарных отношений, которые не столь уж редки. Хотя, безусловно, они по своей природе, тенденции, в наше время, под влиянием рыночных отношений постепенно угасают.

Формационная констатация в истории казахов феодализма в определенной его разновидности – патриархально-феодального, как представляется, имеет методологическое значение для истории Казахстана как науки. В теоретическом контексте здесь проявляется определенное соотношение отдельного и общего. Феодальная конкретная общественно-экономическая формация как общее представляет собой определенный тип общества, выделенный по признаку социально-экономической структуры. Феодальная формация есть не что иное, как то общее, что присуще всем социально-историческим организациям, обладающим данной социально-экономической структурой. В понятии феодальной формации всегда фиксируется, с одной стороны, фундаментальное тождество всех социоисторических организмов, имеющих своей основой одну и ту же систему производственных отношений, а с другой стороны, существенное различие между феодальными обществами с разными социально-экономическими структурами. Таким образом, соотношение феодального общества принадлежащего к феодальной формации, и самой этой формации есть отношение отдельного и общего.

Современная историческая отечественная наука вслед за феодализмом в истории Казахстана признает наступление коммунистической формации в его первоначальной форме – социализма, просуществовавшего, как известно в Казахстане, в СССР 70 лет. Но подобная точка зрения в теоретическом и практическом планах, представляется не совсем точной.

На наш взгляд, история Казахстана, как впрочем, и в целом СССР в течение этого семидесятилетнего исторического периода – это полоса жизнедеятельности азиатской формации. И подтверждение тому проявление всех необходимых признаков такой формации в период истории Советского Казахстана.

Во-первых, как известно, в истории Советского Казахстана отсутствовала почти полностью частная собственность с полными правами. Преобладали корпоративные формы собственности (совхозная, колхозная, государственная). Речь могла идти о коллективном (колхозно-кооперативном объединении) праве на пользование, владение ресурсами (водой, землей и т.п.). Верховным собственником всего выступало государство, власть. Принадлежность к партийной, государственной власти (должность) опосредованно давала право на собственность. Но полных прав, частного характера собственности быть не могло. Попытки приватизации собственности пресекались или резко ограничивались. Полная частная собственность не допускалась. Правитель государства – партийно-государственная номенклатура

была фактическим «хозяином» всего, что находилось в его власти. За частными лицами признавались лишь владельческие права, в некоторых случаях - права на мелкую собственность, в основном жилье и хозяйство, а также на движимое имущество. Но и в этих случаях имущественные права частных лиц не имели четких правовых гарантий.

Во-вторых, жизнедеятельность общественного социума Советского Казахстана полностью строилась на принципах коллективизма. Личные интересы полностью подчинялись общим: коллективистским, государственным. Личностное начало развито слабо. Интересы личности в обществе подчинялись интересам коллектива, который определял все стороны жизни: нравственные нормы, духовные приоритеты, культурные предпочтения, принципы социальной справедливости и социальной защиты, норму и характер труда. Поскольку такое общество советского типа строилась на принципах коллективизма, царил социальная уравниловка. Богатых и бедных не было, но в общественной иерархии декларировалось приоритетность принадлежности к рабочему классу, который рассматривался властью, как господствующий в обществе.

В третьих, в истории Советского Казахстана исключительно большую роль играла фигура партийного правителя – в рамках республики, а еще в большей степени Генерального секретаря КПСС. Все советское общество было построено на особом типе связей, которые имели исключительно вертикальный характер (отношения зависимости от верхних партийно-государственных лиц), то есть все связи в обществе замкнуты на властных структурах. Горизонтальные, независимые от власти связи (экономические, культурные, политические и т.д.) между ячейками общества были слабо выраженными. Все связи вертикально замыкались на слое управляющей партийно-государственной бюрократии, которая, в свою очередь, подчинялась единоличному правителю (Генеральному секретарю). Власть такого высшего партийного чиновника ничем не ограничивалась, и по существу обожествлялась. Партийная бюрократия, управляющая от его имени, играла колоссальную роль. Человек в таком обществе полностью зависел от произвола партийных чиновников и государственной номенклатуры. Коррупция, злоупотребления властью при такой общественной системе становились неизбежными, взятка становилась на всех уровнях обязательной.

В четвертых, в советском обществе колоссальную роль играла централизованное государство, поэтому его вполне можно назвать этатистским, т.е. государственным обществом. Государство связывало воедино все структуры общества, оно брало на себя функции управления, распоряжения собственностью, контроля за культурной, духовной сферой и т.п. Подобный тип государства по существу являлся деспотическим, что предполагало ничем не ограниченную единоличную, бесконтрольную власть, не стесненную никакими формальными правилами или законами. Условием существования такой власти являлось господство государственной собственности (прежде всего на землю) и зависимое положение индивида от системы власти.

Государство полностью подчиняло себе людей, контролировало их деятельность, широко применяя принуждение. Связи между людьми, микроструктурами общества, независимые от государства, были либо полностью исключены или выражались крайне слабо.

Заметим, абсолютное преобладание государства над обществом - один из характерных признаков восточного деспотизма. Государство предстает как самодовлеющая сила, стоящая над человеком, регулирующая все многообразие отношения в обществе. В таком государстве страх перед всесилием власти сочетался с безграничной верой в ее партийных носителей, обожествлением их. Деспотизм власти в советском обществе во многом объяснялся отсутствием частной собственности и, следовательно, полной зависимостью людей от государства. Люди, не имеющие частной собственности, не могли быть независимыми. Возникающие на протяжении истории частнособственнические тенденции неизбежно подавлялись государством или ставились в зависимость от него. Государство и общество были нераздельны, слиты: индивиды не имели никаких прав, никаких возможностей отстаивать свою личную и имущественную неприкосновенность.

В пятых, ментальность народов, относящихся к советскому типу, обладала ярко выраженным своеобразием. Общественное сознание носило харизматический характер. Действительность воспринималась не только в реальности, через чувственный опыт («я это вижу, слышу, ощущаю»), но и через веру в учение К.Маркса, Ф.Энгельса, В.И.Ленина, через призму марксистской догматики. Цель существования советского общества понималась как приближение, движение к некоему высшему идеалу – коммунизму. Жизнь представляет собой как бы бесконечно разыгрываемый спектакль, в котором через противоборство с враждебно классовыми силами достигаются новые и новые высоты, приближающие к заветному идеалу. Сосредоточенность на духовном- это отличительная черта советского общества. Главным содержанием бытия являлось постижение высшего сакрального коммунистического смысла, а не реализация конкретных целей. Отношение к основным идеалам, а также вождям марксизма-ленинизма, которые рассматривались как носители высших ценностей, имело также харизматический характер. Они по сути дела обожествлялись.

В советском обществе последних десятилетий его существования, когда оно уже устоялось, изменения происходили медленно. В истории понятия «медленно», «быстро» употребляются в сопоставлении со средней продолжительностью жизни человека. Если изменения происходят на протяжении средней продолжительности жизни, если человек является свидетелем этих изменений, то развитие идет быстро, если нет - медленно. Несколько поколений людей могли существовать практически в одних и тех же условиях, использовать без изменений опыт предков, сохранять устойчивые стереотипы общественного сознания. Традиция канонизировалась как высшая общественная ценность. Здесь не было места для проблемы «отцов и детей», не существовало разрыва между поколениями. В силу этого авторитет старших

был очень высок, и молодежь должна была демонстрировать по отношению к ним знаки почтения и уважения.

Таким образом, советское общество, органической частью которой в течение всех 70 лет его существования был Казахстан имел все основные признаки функционирования азиатской формации. Следовательно, формационная история Казахстана может быть расположена в следующей исторической последовательности:

- первобытнообщинный строй
- феодализм (патриархально-феодалная стадия)
- азиатская формация.

Подчеркнем, подобная периодичность истории Казахстана отличается от сложившейся в отечественной истории. Во-первых, тем, что вторая ступень есть патриархально-феодалная. Во-вторых, тем, что третья - выступает не «коммунистической», а «азиатской формацией». Вместе с тем, предлагаемая наша версия несколько отличается и от известной позиции К.Маркса, который полагал, что «азиатский способ производства» истории восточных стран проявляется после первобытнообщинного строя и до рабовладельческой стадии. В частности, в работе «Формы, предшествовавшие капиталистическому производству», являющимся разделом «Экономических рукописей 1857—1859 годов», Маркс выделяя азиатские производственные отношения, говорил об особой азиатской (архаической) социально-экономической формации, предшествовавшей, рабовладельческой. Но как мы убеждаемся, в несколько осовремененном виде, но по существу те же признаки азиатской формации исторически могут появляться и в социалистический этап развития общества. Закономерность во всех случаях одна: они проявляются в социуме, где либо нет, или крайне слабо представлены традиции господства частной собственности в обществе. Поэтому с точки зрения фактора определяющего значения формы собственности (точнее отсутствия оной – частной) азиатская формация существовала на советском этапе истории почти во всех постсоветских республиках (за исключением прибалтийских регионов, где исторически были в прошлом сильно развиты традиции частнособственности).

Здесь, пожалуй, стоит обратить внимание на то, что согласно классическому марксизму основой периодизации исторического процесса выступает не просто экономический фактор, а характер производственных отношений. Последнее характеризует господство определенной установившейся форма собственности, которая специфична для каждой общественно-экономической формации. В широком, общеисторическом плане, первобытнообщинная формация характеризуется господством коллективной собственности, рабовладельческая – полной собственностью, как на производителя, так и на орудия труда, феодалная – неполной собственностью на непосредственного производителя. Соответственно – капиталистическая – отсутствием собственности вообще у рабочего, коммунистическая – вновь господством общественной собственности на средства производства.

В современном определении даваемой Википедии так же обращается внимание на то, что общественно-экономическая формация, согласно марксизму – есть стадия общественной эволюции, характеризующаяся определённой степенью развития производительных сил общества и соответствующим этой ступени историческим типом экономических производственных отношений, которые зависят от неё и определяются ею¹. И далее: «Производственные отношения, взятые в их совокупности, образуют сущность данной формации»[8].

Характер производственных отношений, как основной в формационном делении истории доминировал в казахстанской советской исторической науке. Каждая социально-экономическая формация (за исключением рабовладельческой) рассматривалась как полноценный и завершённый период истории Казахстана. Классическим образцом формационного подхода к истории может служить пятитомное академическое издание «Истории Казахской ССР» 1979-1981 гг. Хронологические рамки первого тома охватывали от первобытнообщинного строя до раннефеодальных государств на территории Казахстана, второй том – развитие феодальных отношений. Образование казахской народности и казахского ханства, третий том – присоединение Казахстана к России. Социально-экономические отношения. Революционное и национально-освободительное движение в канун Великого Октября. Четвёртый и пятый тома были посвящены истории коммунистической формации в Казахстане.

В основе приведенной периодизации лежат формационные теоретические представления советского марксизма. В них, в частности нет периода азиатской формации. Подобные концепты периодизации в марксистском духе давались и некоторыми другими отечественными историками. Так, в 30-е годы прошлого столетия профессор С.Д. Асфендиаров, считая, что ему впервые приходится ставить вопрос в целом, вычленил три периода истории казахов: «а) первый период – докапиталистическое развитие (до XVIII в.); б) второй период – колониальный. Казахстан, как колония царизма и предпосылки Октябрьской революции в Казахстане; в) третий период – советский». Попытки периодизации истории Казахстана встречаются в публикациях Ш. Кудайбердыева, А. Букейханова, М. Тынышпаева, Т. Рыскулова и др.

С крахом коммунистических идей формационная периодизация истории Казахстана отошла на второй план. Сегодня национальная историография не выработала общепризнанную и общепринятую периодизацию Отечественной истории, хотя анализ обобщающих трудов показывает, что периодизация истории продолжает оставаться актуальной проблемой научно-исторической мысли.

Современные варианты периодизации истории Казахстана предлагаемые отечественными историками более целесообразно назвать стадийными, но не формационными. Хотя формационная периодизация является одной из разновидностей стадийной в широком смысле слова.

Стадиальная периодизация выделяет периоды истории в однолинейном варианте, когда прошлое рассматривается как развивающееся в едином мировом варианте (с делением на исторические периоды, века, эпохи, формации и т.п.). Этот подход имеет давнюю традицию своей разработки. Еще в древности историю делили по аналогии с временами года, с возрастными человека, поколениями, политическими правлениями династиями. Такой подход несет в себе значительную долю условности вычисления целостных фрагментов прошлого. Историческое время рассматривается как сложная конструкция, в большей степени «учрежденная» событиями или группами событий прошлого. Сама возможность периодизации основывается на достаточно условном видении истории как непрерывной и единой. Исходя из идеи общности процесса развития человечества, в нем выделяются какие-то этапы, сравниваются одни эпохи с другими. В современности, в частности, стала преобладать позиция периодизации истории, исходя из датирования и очерчивания границ периодов, когда в них проявляются типичные сходства исторических феноменов между собой. Сюда подпадает не только учение К.Маркса об общественно-экономических формациях, но и американского социолога У.Ростоу о стадиях экономического роста, американского ученого Белла о доиндустриальном, индустриальном, постиндустриальном этапах развития и др.

Одним из первых применительно к периодизации Отечественной истории подобный стадиальный вариант истории развития Казахстана предложил академик М.К. Козыбаев[9]. Он выделил девять периодов: 1.Появление и расселение первых людей на территории Казахстана; 2.Период саков, усуней, кангюев, алшынов, гуннов; 3. Период тюркских племен; 4.Кыпчакский период; 5.Монгольское господство; 6. Казахские ханства: формирование народа, нации; 7.Колониальный период; 8.Период советской империи; 9.Период независимости. По сути дела, в основу периодизации Отечественной истории положен событийно-хронологический принцип. Этот принцип определил и структуру многотомной «Истории Казахстана» - последнего на сегодняшний день академического издания.

В учебном пособии А. Абдакимова «История Казахстана (с древнейших времен до наших дней)», изданном в 1999 г., насчитывается 13 периодов Отечественной истории. Как бы предвосхищая научные дискуссии, автор указывает на то, что никакого единства мнений во взгляде на исторические события сегодня нет, наверное, и быть не может. «Предлагая альтернативы, я стараюсь, - далее продолжает он, - избежать категоричных суждений, утверждений, навязывания своего мнения читателям».

Согласно другой, так же стадиальной периодизации в истории Казахстана существуют следующие периоды:

1. Древнейший период (2,5 млн. лет до н.э.-VIII в. до н.э.) – от появления человека на территории Казахстана до начала возникновения первых государств
2. Древний период (VII в. до н.э. – V в. н.э.) – появление первых государств на территории Казахстана (саки, усуни, канглы, хунны), их расцвет, кризис, падение
3. Средневековая история Казахстана (V в. н.э. – 30-е гг. XVIII в.)- 1-й этап – домонгольский период – до начала XIII в., 2-й этап – позднее средневековье – до начала присоединения Казахстана к России
4. Новая история Казахстана (30-е гг. XVIII в. – до февраля 1917 г.) – вхождение Казахстана в состав России, колониальный период.
5. Новейшая история Казахстана - 1-й этап – свержение царизма, Октябрь 1917 года, установление советской власти (1917-1920 гг.) до фактического распада СССР (август-декабрь 1991 г.) 2-й этап – провозглашение независимости РК 16 декабря 1991 года и до настоящего времени – становление и развитие РК как суверенного, демократического, правового государства.

Есть и другие подобного рода позиции о периодизации Истории Казахстана.[10]. Авторы учебника «История Казахстана.Очерк.», трактуют вопросы периодизации следующим образом:

- 1.Казахстан в древности (2, 5 млн. – 5 в.)
- 2.Казахстан в средневековье (6-17 вв.)
- 3.Казахстан в составе Российской империи (18 в.- 1917 г.)
- 4.Казахстан в условиях тоталитарной системы (1917-1991 гг.)
- 5.Казахстан в условиях суверенитета (с 1991 г.)

Позиция периодизации проф. Ж.О.Артыкбаева истории Казахстана основана не столько на историческом, а сколько на смеси археологического и исторического подходов:

1. Древнейший и древний период (с 2, 5 млн. лет):
 - эпоха камня (2.5 млн. лет – 3 тыс. до н.э.)
 - эпоха бронзы (2–1 тыс. до н.э.)
 - скифо-сакская эпоха (8–3 вв. до н.э.)
- 2 Средневековый период (конец 1 тыс. до н. э.):
 - эпоха гуннов (последние вв. до н.э. – 5 в. н.э.);
 - древнетюркская эпоха (6–13 вв.);
 - Золотая Орда (13–15 вв.).
- 3 Новое время (с образования Казахского ханства)
 - Казахское ханство в 15–18 вв;
 - Казахстан в 19 в;
 - Казахстан в 20–21 вв.

Автор работы исходя из тезиса о том, что «основными критериями, позволяющими определить начальные и завершающие даты периодов, необходимо признать этнические, духовные и политические процессы» предлагает следующую периодизацию истории Казахстана: 1. Древний

Казахстан. 2. Казахстан в период тюркизации, исламизации и этнополитогенеза (VI-XV вв.). 3. Период Казахских ханств (XV-сер.- XIX в.). 4. Колониальный Казахстан. 5. Советский Казахстан. 6. Независимый Казахстан.[11].

Существует, в частности, довольно распространенная археологическая периодизация, которая выделяет периоды истории, отличающиеся по материалу, из которого изготовлялись орудия труда: это эпоха камня (палеолит, мезолит, неолит, энеолит); эпоха бронзы; ранний железный век и период, связанный с повсеместным использованием железных орудий труда, в котором мы живем и поныне[12].

Как можно судить среди отечественных историков нет единодушного, общепринятого мнения о периодизации отечественной истории. В этом вопросе существует по сути дела огромный разброс мнений. Но на наш взгляд это обстоятельство не следует излишне драматизировать. Более того, выскажем свое мнение: руководствуясь стадийным подходом нельзя прийти к однозначному, общему мнению. Ведь в них критерием периодизации выступают крупные, с точки зрения тех или иных авторов, поворотные исторические события (материального или политического плана) в истории Казахстана. В принципе во главу угла определения периодов ставятся субъективно значимые с позиции исследователя те или иные события или даты истории. Такой подход, хотя и является отражением стадийной периодизации истории Казахстана, по существу выступает субъективным. И в самом деле, какое событие в истории Казахстана считать более или менее значимым — здесь может быть огромный разброс мнений не только рядовых людей, но и профессионалов. Приводимые критерии периодизации, по социальной природе различны даже в одной авторской позиции; в качестве таковых выступают и этнические, и политические, и временные и пр. факторы, что создает ситуации их произвольного выбора.

Вместе с тем, при наличии издержек, на наш взгляд, приводимые конкретно-исторические периодизации истории Казахстана отечественных исследователей имеют право на жизнь. Как рабочий инструментарий в исследовательской теме, при изложении авторского видения и замысла учебно-исторического материала предлагаемая тем или иным исследователем периодизация отечественной истории вполне оправдана, ибо выполняет на прагматическом уровне вполне определенно ориентированную роль. Иначе говоря, каждый ученый-историк волен в решении той или иной исследовательской задачи руководствоваться своей периодизацией истории для достижения научной истины. Но эта авторская периодизация истории Казахстана не должна навязываться другим исследователям-историкам, выступать универсальной. Тем более претендовать на роль формационной периодизации исторического процесса, ибо таковыми они по существу не являются.

В предложенных вариантах исследователей-историков игнорируется основной критерий формационной периодизации истории - характер

производственных отношений. Для оценки должной значимости этих отношений в конкретном способе производства того или иного периода истории необходимо выходить собственно за пределы исторической науки, в область другой области науки – философии истории.

Заметим, что отечественные историки в большинстве не склонны использовать в решении проблемы периодизации отечественной истории философию истории. Причина – некоторый скептицизм, а то и пренебрежение историков к области философии. Не стоит сбрасывать в объяснении такой ситуации и последствия провозглашенного в общественных науках после 90-х годов XX в. т.н. методологического плюрализма, когда исследование исторической конкретной тематики стало самоцелью, а принципы, исходные позиции эпистемологического познания отошли на второй план.

История, считал Вольтер, введший в науку понятие «философия истории» своей основной задачей должна считать исследование исторических событий в определенной последовательности. Задача историка, в частности, заключается в истолковании тех или иных нюансов истории, рефлексии над бытийным характером исторического процесса. В тоже время философия истории дает философскую интерпретацию исторического процесса в целом и отдельных процессов в нем. В самом предмете философии истории заложено изучение не индивидуального, не событийного, а общего, универсального в историческом процессе. Подобный подход представляет собой, более глубинное истолкование логики исторического процесса, позволяющее фиксировать и выделять в нем определенные качественные периоды развития. В этом плане можно сказать, что К.Марксу удалось найти тот общий, глубинный фундамент истории который и позволил ему, исходя из общезначимого критерия развития общества, произвести формационную периодизацию исторического процесса.

По Марксу каждая конкретная общественно-экономическая формация есть общее, она может существовать и всегда существует в реальном мире только в отдельных обществах, которые можно назвать их социоисторическими организмами, причем в качестве их глубокой общей основы, их внутренней сущности и тем самым и их типа.. Но объединяет все эти социоисторические организмы, обуславливает их принадлежность к одному типу прежде всего, конечно, наличие во всех них одной и той же системы производственных отношений, основу которой составляет господствующая форма собственности.

Именно система производственных отношений есть «скелет» общественно-экономической формации, который всегда облечен и «плотью и кровью» других общественных отношений. Но в этом «скелете» всегда заключена вся сущность той или иной общественно-экономической формации.

Все социоисторические организмы, принадлежащие к одной и той же формации, имеющие своей основой одну и ту же систему производственных

отношений, неизбежно должны развиваться по одним и тем же законам. Как бы ни отличались, например, друг от друга современная Англия и современная Франция, современная Италия и современная Япония, современная Россия все они представляют собой буржуазные социоисторические организмы, и развитие их определяется действием одних и тех же законов — законов капитализма.

Периодизация истории, таким образом, если она хочет быть формационной должна исходить из последовательной смены в истории различных типов производственных отношений, каждой из которых соответствует определенная общественно-экономическая формация. Подобный подход, в частности, применительно к периодизации истории Казахстана демонстрируют авторы учебника[13] которые, исходя из исторической значимости материально-экономического фактора (производственных отношений) в обществе, выделяют следующие периоды:

1. Древность (1 млн. лет до н.э. по VI – VIII века н.э.). Охватывает эпоху первобытно-общинного строя и его разложения, зарождение раннеклассового общества и феодальных отношений на территории Казахстана.

2. Средневековье (VI – VIII вв. н.э.—до конца XVIII столетия)

Включает в себя такие процессы, как образование казахской народности и образование Казахского ханства, укрепление феодальных отношений, изменения в хозяйстве и социальных отношениях в казахском обществе, развитие культуры казахской народности, начало политических и торговых контактов Казахского ханства с Россией и народами Средней Азии.

3 Новое время (Казахстан в составе Российской империи) – от нач. XVIII в. – до Февральской буржуазно-демократической революции 1917 г.).Присоединение Казахстана к России, национально-освободительные движения, проникновение капиталистических отношений и разложение патриархально-феодальных отношений в Казахстане.

4 Новейшее время (с октября 1917 г. по настоящее время)

В последнее время наблюдаются отдельные попытки исследователей дополнить формационный подход к истории Казахстана новыми методологическими подходами исследования истории. Одна из них исходит из так называемого синергетически-формационного подхода. В ней во главу угла периодизации истории положены т.н. системные факторы, ибо поскольку, как утверждает: а) социум — это система (формация), то для его качественной определенности надо выявить системообразующий фактор. Он, будучи полезным результатом системы, реализуется через функционирование разнообразного набора (сочетания) подсистем. В неодинаковых условиях сочетание бывает различным. Отсюда вытекает положение о множественности проявления системообразующего фактора в историческом процессе; б) поскольку специфический набор подсистем, которые обеспечивают достижение системой полезного результата, задает системное качество, критерием периодизации будет считаться смена данного системного качества; в) смена системного качества осуществляется через вхождение системы в особый режим

развития, называемый бифуркационной моделью. В данном режиме господствуют нелинейные связи и отношения при ведущей роли случайности [14].

Такая попытку периодизации истории можно было бы и не комментировать, ибо она, с нашей точки зрения является сугубо синегергетической. Но в том и дело, что некоторые казахстанские историки рассматривают такой подход с претензией «реанимировать формационную теорию, которая в последние годы не пользуется широкой популярностью в современной исторической науке.» [15 с.).

Для обоснования своей позиции авторы ссылаются на вариант периодизации, предложенный коллективом авторов книги [16]. Первый охватывает период с древнейших времен, от палеолита до монгольского нашествия в XIII в., второй — XIV - начало XVIII вв., т.е. время формирования и развития Казахского ханства как национального государства и сложения казахского этноса, третий — с 30-х годов XVIII в. до 1917 г. — исторический период страны в составе царской России. Четвертый и пятый тома будут посвящены периоду с 1917 г.

Однако, с нашей точки периодизация приводимая авторами не выступает формационной, ибо опять же игнорирует его сущность — характер производственных отношений, положенный в основу формации. Конечно, любая формация — это социальная система, с этим можно согласиться. Но это система не хаотичная, случайная, а закономерная, созданная исторически под влиянием определенного способа производства, присущих ему производственных отношений. Поэтому отмеченные выше периоды истории Казахстана не могут претендовать на формационность, ибо они определены не на критериях производственных отношений общества, а все на тех же довольно произвольно толкуемых субъектом доминантах того или иного отрезка истории региона.

Как нам представляется, в большинстве приводимых нами позициях исследователей есть некоторая метафизическая увлеченность временной последовательностью периодов истории, которая, несомненно, является важной чертой формационности. Однако, претензия на роль «формационной концепции» лишь на основании последовательной смены определенных исторических этапов, стадии, без учета смены господствующей формы собственности, как мы убеждаемся, несостоятельны.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Ф. Энгельс соч., 2 изд. т. 13, с. 7
2. К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., 2 изд., т. 28, с. 174—267
3. Маркс К и Энгельс Ф. , т. 9, с. 130—36).
4. Перемены в стране и в отношении к переменам //Куда идет Россия?.. Альтернативы общественного развития. М., 1995
5. Шевченко В.В. Многовариантность исторического развития. автореф. кандид. дисс. М., 2005
6. Толыбеков С. Кочевое общество казахов. Алматы, 1952
7. Магауин М. Азбука казахской истории. Алматы, 1997, с.192
8. ru.wikipedia.org/wiki
9. Козыбаев М. К. История и современность. Алматы, 1991.
10. История Казахстана. Учебник для вузов в 4 томах. Алматы, (1996-2000): Кан Г.В. История Казахстана. Пособие для студентов. Алматы, 2001, Кляшторный С.Г. Султанов Т.И. Казахстан: летопись трехтысячелетия. Алматы, 1992.
11. Артыкбаев Ж.О. История Казахстана. Астана, 2004,
12. История Казахстана. Учебная хрестоматия. Астаны, 1999.
13. Шалекенов У.Х. Шалекенов М.У. Введение в историю Казахстана. предмет, цели и задачи курса «История Казахстана». [HTTP://SHALEKENOV/DHOST. KZ](http://SHALEKENOV/DHOST.KZ)
14. Гомаюнов С.А. Композиционный метод в историческом познании. — М.: МГПУ, 1994. — 143 с. 57-58
15. Досова Б.А. История Казахстана через призму синергетически-формационной периодизации. Вестник Каргу. 2010, История.
16. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). Алматы, 1996-2000 гг.) в 5 т. / М.Х.Асылбеков, К.С.Алдажуманов, К.М.Байпаков, О.И.Исмагулов, М.К.Козыбаев (гл. ред.). А.К.Кошанов, М.А.Кул-Муххаммед, Б.Е.Кумеков, К.Н.Нурпеисов, Ю.И.Романов, К.А.Сагадиев. — Алматы: Атамұра, 1996-2000. Алматы: Атамұра, 1996-2000.

2. Цивилизационные проблемы отечественной истории

В современной исторической науке все большей популярностью пользуется цивилизационный подход к истории. Родоначальники цивилиографии (О.Шпенглер, А.Тойнби, П.Сорокин и др.), исходя из разделения истории человечества на цивилизации, в каждой из них видели три этапа развития – зарождение, расцвет и упадок. Такая периодизация, по общепринятому мнению ученых, в основе своей более объективна и перспективна, ибо подтверждается реалиями развития цивилизаций прошлого.

Преимущества цивилизационной методологии в научном исследовании исследователи видят в том, что она позволяет отражать наиболее глубинные и сущностные основания исторической и социокультурной реальности. Она дает возможность комплексно, многомерно подойти к изучению истории, учитывая значимость всех основных параметров жизнедеятельности конкретного общества. Такой панорамный подход к исследованию позволяет постигнуть исходные, внутренние закономерности самобытных локальных культур. «Каждая из культурных суперсистем, – писал в частности П.Сорокин, – сохраняет свою самобытность, свою самотождественность вопреки изменениям в составляющих ее компонентах. Перемены совершаются при поддержании единства всех существенных частей, имеют имманентный характер, определяются внутренними закономерностями»[1].

Цивилиография (общее название цивилизационных учений – К.С.) для казахстанской исторической науки – направление новое и окончательно не освоенное. В значительной мере в настоящий момент она переживает в современной отечественной науке лишь этап своего возникновения и становления. Подтверждением этому является тот факт, что в казахстанской философско-исторической литературе научных работ монографического характера, посвященных специально цивилизационной проблематике, мало, а осмыслению цивилизационной идентичности казахского народа – буквально единицы.

Исходным в понимании цивилизационного подхода выступает понятие «цивилизация», вокруг которого существует множество трактовок. Не рассматривая каждую, отметим лишь, что большинство исследователей цивилизацию рассматривают как сложную систему (совокупность компонентов), связанной с населением пространством (природой), предполагающей осознание принадлежности к данной цивилизационной общности, при противопоставлении к другим общностям, сходство базовых черт в социально-политической организации, экономике, культуре, образе жизни, идейных установках (религии), проявляющуюся в ментальности людей. По мнению современного узбекского философа А. Д. Шарипова,

«цивилизация есть определенное единство духовно-материального состояния общества, проявляемое в контексте основных духовных особенностей и конкретных материальных стандартов разных исторических масштабов» [3].

В Философском энциклопедическом словаре (М., 1989) даются три трактовки: цивилизация рассматривается как синоним культуры (в марксизме характеризуется чаще материальная культура); второе значение, как уровень, ступень общественного развития, материальной и духовной культуры; третье значение, как ступень общественного развития, следующая за варварством (Л. Морган, Ф. Энгельс).

К указанным трем трактовкам можно добавить и понятия, разработанные философами XX века: цивилизация как определенная ступень в развитии культуры народов и регионов (А. Тойнби, П. Сорокин); ценность всех культур, носящая общий характер для всех народов (К. Ясперс); конечный момент в развитии культуры того или иного народа или региона – его "закат" (О. Шпенглер); высокий уровень материальной деятельности человека, орудий труда, технологии, экономических и политических отношений и учреждений (Н. Бердяев, С. Булгаков).

В нашей работе мы будем исходить из позиции, доминирующей в постсоветской социальной философии, которая под цивилизацией чаще понимает крупномасштабную социокультурную общность людей и народов.

Впервые теоретико-методологическую важность категории «цивилизация» применительно к периоду развития кочевого общества истории казахов поставили Е. Абенов, И. Тасмагамбетов, Е. Арынов в своей известной коллективной монографии «Казахстан: эволюция государства и общества». По их мнению «цивилизационные аспекты мировой истории сейчас подвергаются столь интенсивному обсуждению, что с каждым днем становится все более очевидным, что без и вне цивилизационного контекста осмысление истоков кочевого общества ... заранее обречено на неудачу» [2].

Соглашаясь, с позицией авторов работы относительно необходимости применения цивилизационного подхода к кочевому обществу казахов все же уточним. Прежде всего, нельзя полностью игнорировать формационный подход к изучению казахского кочевого общества, ибо он выступает дополнительным к цивилизационному подходу методологическим инструментарием к цивилизационной парадигме. Во-вторых, отметим, что было бы несколько односторонне видеть в истории Казахстана только одну цивилизацию – кочевую. Больше научной логике соответствует признание универсальной реальности в развитии любой страны исторически сменяющихся различных цивилизаций, качественно отличающихся друг от друга.

История Казахстана – это иначе говоря, не только последовательная смена общественно-экономических формации. Вместе с тем, это смена различных существовавших в истории Казахстана цивилизации, исторически существовавших в разное время и под разными именами с VII–VI вв. до н.э. до сегодняшнего времени.

Фактор цивилизационной принадлежности по сравнению с формационным выступает формально более сложным и многослойным. И если формационная теория в анализе истории ограничивается «пятичленкой», то цивилизации в историческом процессе бывают не только основные, но и локальные, число которых бывает самое различное. Классик цивилизационной теории, в частности О. Шпенглер видел в истории восемь "высоких культур". Это египетская, вавилонская, индийская, китайская, греко-римская (аполлоновская), арабская (магическая), западноевропейская (фаустовская) и мексиканская. Английский историк А. Тойнби определял сначала 23, а потом и 37 локальных цивилизации.

Деление цивилизации в истории Казахстана все еще в исторической науке остается дискуссионным. При этом, как правило, история Казахстана рассматривается в контексте более крупной, основной цивилизации. Чаще всего евразийской цивилизации. Заметим, в русской евразийской мысли конца XIX – начала XX в., в современных российских и казахстанских исследованиях довольно убедительно доказана объективная обоснованность исторической реальности евразийства, как определенного, общего территориально-географического пространства, социокультурного объединения людей. Отсюда евразийская цивилизация выражает культурно-исторические, этнические, религиозные, экономико-географические особенности той группы стран, которые занимают срединное место между Европой и Азией. Народы, входящие в этот социокультурный регион, в том числе Казахстана, как известно, были связаны общей судьбой, которая отражала и преломляла ритм общеисторического прогресса, то оказываясь в его эпицентре, то удаляясь от него.

Говоря о специфике евразийской цивилизации, так же отмечают цивилизационные признаки, свидетельствующие о том, что речь идет об исторически изменчивой целостности народов имеющей индоевропейские истоки и в настоящее время представляющей собой единство славянской, тюрко-монгольской и арктической субцивилизаций. Это единство образовалось в результате многовековых взаимосвязей, совместной жизнедеятельности разных народов, сформировав многие общие черты их хозяйственной и культурной жизни, а также ментальности.

Некоторые, в частности, Ф.Жармакина склонна считать, что «в цивилизационном ракурсе казахское общество являлось в древности, и сейчас является сугубо восточным обществом»[8]. Такая позиция представляется несколько крайней, более распространена точка зрения, что Казахстан своими историческими судьбами входит в евразийскую цивилизацию.

Некоторые исследователи рассматривают цивилизационные судьбы Казахстана в контексте тюркской, реже исламской цивилизации. Так, тюркская цивилизация, по мнению ученых, в истории предков казахов простираясь от Средней Азии до Франции включала в себя народы – тюркот, печенегов, половцев, кипчаков, гуннов, болгар, хазар, огузов, карлуков, берендеев. В тюркской цивилизации проявлялись все типичные признаки свойственные вообще цивилизации - единство территории и общности условия проживания, государственность, единство политического строя, исконное языковое родство, общность этногенеза, наличие единой религии, наличие письменности, развитие экономических отношений, единство культуры и менталитета, календарь тюркской цивилизации, космос, как первоэлемент тюркской цивилизации.[9]. Это единство образовалось в результате многовековых взаимосвязей, совместной жизнедеятельности разных народов, сформировав многие общие черты их хозяйственной и культурной жизни, а также ментальности. Исторически Казахстан так же часть исламской или т.н. мусульманской цивилизации, которая отнюдь не сводится только к одному цивилизационному признаку – религии, хотя она, безусловно, органическая часть этой целостности. Исламская или мусульманская цивилизация – это, прежде всего и главным образом культурная сторона исламского мира, в том числе и немусульман, которые живут в этой цивилизации.

Многообразие образов Казахстана в цивилизационном самосознании вполне вписывается в тот постнеклассический когнитивный контекст, в рамках которого происходит переход от монистической интерпретации социальной реальности к плюралистической, а методологический плюрализм становится нормой познавательной деятельности. Кроме того, «цивилизация» принадлежит к тем понятиям, которые называются философскими, «метафизическими» или «трансцендентными», возникшими в силу «рефлектирующей способности суждения» (И. Кант), независимой от эмпирического материала.

Тем более, что современная цивилизация предстает перед нами некой формой выражения крупных социокультурных общностей, образованных путем слияния воедино генетически близких гражданских сообществ, возникающих в недрах определенных традиционных культур. Данная трактовка раскрывает содержание лишь внешнего проявления цивилизации, тогда как в действительности невозможно предпринять каких-либо попыток выведения единых форм опознания ее внутренней сущности.

В принципе, не вызывает возражений включение истории Казахстана в более крупные, назовем так, основные цивилизационные общности. В этом пожалуй

проявляется некая «срединность» Казахстана, которая выражается в ее географическом, культурном, религиозном положении. Хотя, думается в исторической перспективе, необходима культурно-духовная определенность Казахстана в выборе определенной цивилизационной общности. И в этом плане, правильным, как представляется, выступает нынешний преимущественный вектор развития Казахстана в сторону «евразийской» цивилизации.

В последние десятилетия, особенно после получения государственно-политической независимости усилились попытки исследователей-историков трактовать историю Казахстана в более узких цивилизационных рамках, т.н. локальной цивилизации.

В современной литературе преобладает мнение, что локальная цивилизация не сводясь к узкоэтнической общности выступает как большая социокультурная общность (во многих случаях надгосударственная, наднациональная и надконфессиональная), которая существует длительное время, имеет относительно устойчивые пространственные границы, вырабатывает специфические формы экономической, социально-политической и духовной жизни и осуществляет свой, индивидуальный путь исторического развития[7]. Подобное своеобразие в цивилизации ученые-специалисты часто видят в географической (или природной) среде; системе ведения хозяйства; социальной организации, религии (духовных ценностях); политической системе; ментальности; особенностях эпохи, в которой цивилизация существует.

Тем не менее, определение цивилизационной принадлежности в истории, исходя из национально-этнического фактора, имеет место в научной литературе. Так, К. Алжан вводит понятие «казахская цивилизация». Согласно мнению исследователя казахская цивилизация в своей истории прошла три этапа в своем развитии:

«Первый этап – степной(кочевой), когда этнос ограничивался рамками, по существу, одной нации, одной культуры; второй этап – советский, социалистический; третий этап – независимое государство, взявшее курс на установление демократии и поиск современных цивилизационных основ развития»[4].

Подобной позиции придерживается и Г.Шалабаев, который перечисляет такие специфические признаки казахской цивилизации, как: юрта, совершенство ювелирного, оружейного, прикладного искусства, способ охоты с беркутами, универсальность формы и содержания фольклора, культ предков, тенгрианство, религиозная толерантность, своеобразие системы государственного управления, система сохранения генофонда нации, воспитание молодого поколения [5]. На наш взгляд, эти признаки, скорее характеризует бытовые и духовные основы казахского образа жизни, нежели казахской цивилизации. Такая позиция не учитывает специфики природы

полиэтничности цивилизации, включающей в себя общие слагаемые социокультурности общества. Ведь согласно теории цивилизации, под цивилизацией подразумеваются «культурные суперсистемы ... они не совпадают с государством, нацией или другой социальной группой. Обычно границы этой культурной сущности перекрывают географические границы национальных, политических или религиозных единиц»[6].

Повышенный интерес к роли национального в жизни человека в нашем обществе понятен. Длительное время национальное растворялось в социально-классовом. Его значение в жизни человека сводилось к минимуму. Теперь наступила обратная реакция и происходит педалирование национального. Понятия «народ», «нация» обретают значение мистических сакральных символов. Все это далеко не безобидно. Попытка совместить цивилизационные ценности с национальными символами подпитывает национализм и национальный экстремизм. Но дело не только в этом.

Понятия не только «казахская цивилизация», но и «русская», «узбекская» и пр. базой цивилизации считающих национальный контекст несостоятельны. Сами рамки цивилизации как категории шире, комплекснее и концептуальней, нежели объемы этнической истории, будь то род, народность или нация. Если придерживаться такой точки зрения, то получается, что сколько на Земле этносов, столько и цивилизаций, что объективно лишает это понятие какого-либо научного и методологического смысла. К тому же в реальности в историческом процессе развития цивилизации выступают полиэтническими образованиями (вспомним деление и названия цивилизации отцов цивилиографии—О.Шпенглера, А.Тойнби и др.). В этом смысле, например, понятие «тюркская цивилизация» соответствует реальности. Ведь известно, что к тюркской языковой группе охватывающей 1/3 часть мира, наряду с казахами, относятся более сорока этносов, что соответствует исторической реальности.

Образ Казахстана, как тюркской (тюрко-мусульманской) и казахской цивилизации, сложился в рамках «узкого» (однофакторного) толкования понятия цивилизации, поскольку в них доминируют определенные факторы, выступающие в качестве цивилизационной матрицы – религиозный и этнический. Под матрицей мы понимаем всю совокупность представлений о мире, которая для данной цивилизации является абсолютной, т. е. это универсальные матрицы, определяющие параметры различных цивилизаций.

Употребление первого термина («тюркская или тюрко-мусульманская цивилизация») чересчур расширяет границы его смысла, так как тюркская языковая группа охватывает 1/3 часть мира. Второе понятие («казахская цивилизация») слишком узко, хотя более конкретизировано. Оно скорее созвучно с настоящим временем, но ограничивает некую грань связи с

прошлым [10, с. 75]. Можно сказать, что это образы цивилизаций времени. Такие цивилизации формируются либо путем использования информации (достижений) предшествующей цивилизации, либо в результате «культурной эстафеты», либо путем синтеза этой информации с культурной самобытностью.

Образы Казахстана, как евразийской и центрально-азиатской цивилизаций складываются в рамках «широкого» (многофакторного) толкования понятия «цивилизации», поскольку в них в качестве цивилизационной матрицы выступают сразу несколько факторов: географический, экономический, геополитический, этнопсихологический.

Но, с другой стороны, и тюркская, и казахская, и евразийская и центрально-азиатская цивилизации – это образы цивилизаций пространства. Эти цивилизации формируются в качестве ответов или на вызовы природы, или на вызовы окружающего мира.

Безусловно, сложившиеся в культурно-цивилизационном самосознании образы Казахстана обладают определенным эвристическим потенциалом, поскольку они «схватывают» существенные черты цивилизационного развития Казахстана. Однако, эти образы были сконструированы в рамках одномерного толкования понятия локальной цивилизации и, следовательно, при проведении компаративистских цивилизационных исследований на основе общих для всех цивилизаций параметров не могут быть использованы в качестве универсальных методологических конструктов. Такой методологический конструкт может быть создан лишь в рамках многомерной модели Казахстана, как цивилизации, то есть казахстанской цивилизации, «ибо цивилизации, как и нации множественны» [34, с. 20].

Исторический материал свидетельствует, что цивилизация является вненациональным феноменом, хотя национально-этнические факторы играют важную роль. К примеру, казахи, киргизы, узбеки представляют собой разные этнические образования, но ведут сходный образ жизни. Европейская цивилизация, существование которой общепризнанно, состоит из многих народов, имеющих ярко выраженные национальные особенности: от холодных шведов до темпераментных итальянцев.

Порой предлагается также выделение цивилизаций по региональному принципу: западная, восточная, латиноамериканская и т.д. Однако этот принцип также малопродуктивен. В разных регионах могут существовать сходные общества. Положим, между Австралией и Северной Америкой больше общего, чем различий. И все же, на наш взгляд, существует некий «генетический» код, который определяет магистральные потоки цивилизационного развития. Попытаемся выделить в цивилизационном многообразии эти магистральные потоки, которые с очевидностью просматриваются. Введем укрупненную единицу анализа – тип развития (иначе

– тип цивилизации). Выделение типов развития можно осуществить по набору признаков, которые, с одной стороны несут достаточно общий характер, а с другой, позволяют обозначить специфические особенности, характерные для многих существовавших и существующих обществ. Подобным, исходным, сущностным признаком должен быть тот, который отражает социокультурную природу цивилизации.

Многие исследователи, с которыми мы согласны, в качестве такого сущностного признака цивилизации считают ментальность (менталитет). Как известно, единого общепринятого определения понятия ментальность (менталитет) не существует. Привлекает определение ментальности даваемое А.Я.Гуревичем: «Ментальность – это наличие у людей того или иного общества определенного общего умственного инструментария, психологической оснастки, которая дает им возможность по своему воспринимать и осознавать мир и самих себя». Определение предпочтительнее, ибо история, как известно, имеет дело, прежде всего с духовно-психологической стороной общественных систем.

Ментальность при всей кажущейся эфемерности категории, формирует социальное поведение общества, групп, индивидов. А.Я.Гуревич писал: «Хаотичный и разнородный поток восприятия перерабатывается сознанием в более или менее упорядоченную картину мира, и это мировидение налагает неизгладимый отпечаток на все поведение человека. Субъективная сторона исторического процесса, способ мышления и чувствования, присущий людям данной социальной или культурной общности, включается в объективный процесс их истории»[8].

Человек с особенностями его менталитета, сложными взаимосвязями и общество как саморазвивающаяся система выступают при цивилизационном подходе в центре исторического процесса. Это позволяет освободиться от жесткой привязки любых исторических явлений к экономическому интересу, способу производства, характерному для формационного подхода. Подобное различие принципиальных критереобразующих показателей говорит о несостоятельности необходимости сравнения содержательных характеристик цивилизации и формации.

Общие фундаментальные признаки в ментальности формируются на основе трех его исторических предпосылок, которые могут рассматриваться одновременно, как органические признаки, входящие в цивилизацию. В совокупности они представляют тот самый некий «генетический» код, который определяет магистральные потоки цивилизационного развития, в который входят:

1. Сущность цивилизации-общие фундаментальные черты в ментальности. Исторические предпосылки (признаки) формирования сущности цивилизации
2. Общность и взаимозависимость историко-политической судьбы, экономического развития.
3. Взаимопереплетение культур.

4. Наличие сферы общих интересов и общих задач с точки зрения перспектив развития.

Чтобы понять сущность каждой цивилизации надо реконструировать присущий людям данной цивилизации способ восприятия действительности, т.е. менталитет. Исчезновение данной цивилизации, возникновение новой вызвано не столько развитием производительных сил, сколько изменениями ментальности, в системе основополагающих ценностей и идеалов.

На основе своеобразного «генетического» кода типа развития возникает многообразие независимых параллельно развивающихся или хронологически сменяющих друг друга конкретных цивилизаций. Понятие тип развития – это категория, раскрывающая «секрет» многовариантности истории. История любой страны, исходя из «генетического кода» может принадлежать к разным цивилизациям, как видим, в частности на примере Казахстана: тюркской, евразийской, исламской. В основе такой «многовекторности» - природа единой многослойности феномена «менталитета», в котором есть разные культурно-духовные оттенки, краски, отражающие общую ментальность общности.

При определении глубинных различий цивилизации, на первый план выходит социокультурный фактор, проявляющийся в специфическом для него умонастроении, характере людей, совокупности установок и предрасположенностей людей к определенному типу мышления и действия называемого ментальностью. Ментальность (от лат. *mentalis* - умственный, духовный) с нашей позиции есть совокупность определенных, типично-общих для социокультурного и социоприродного мира данной цивилизации духовно-психологических, нравственных признаков индивида, отличающих его от подобных признаков личности другой цивилизации. «Ментальность, – пишет Г.М.Коджаспарова, – с одной стороны выступает как результат культуры и традиций, с другой. – сама является глубинным источником развития культуры» [10].

В основу периодизации истории Казахстана должны быть положены качественные отличия социокультурного мира цивилизации, сказывающиеся, в конечном счете, на изменении ментальности, характере духовно-психологического мира человека. Этот критерий вполне соответствует природе самого понятия «цивилизация». Отцы цивилиологии (общее название учений о цивилизации) различия основ цивилизации видели в духовных факторах, в отличие от марксизма, исходящего уже из материально-экономического критерия, определенных поступательных стадий в истории, названных общественно-экономическими формациями (ОЭФ).

Применительно к отечественной истории системное состояние социокультурного мира в каждом из периодов развития конкретных цивилизаций находит свое сущностное выражение в своеобразии ментальности человека, проживающего в тот или иной период в истории развития Казахстана. Такой подход, в принципе, соответствует общепринятому

пониманию сущности цивилизации, в центре которой находится «человеческое измерение истории», ее субъективная сторона, связанная с ролью человека, его духовного мира. Место, роль, положение человека рассматриваются как главный показатель качественной определенности общества, в центре изучения находится сам человек, а история проявляется через призму ментальности человека каждого периода.

Мы считаем методологически важным в связи с этим аргумент А.И.Оразбаевой о том, что именно «человеческий фактор, изучение внутреннего содержания, а не форм и внешних проявлений, лежащие в основе духовного измерения истории – цивилизационной парадигмы – предопределяют в рассмотрении цивилизационных особенностей традиционного казахского общества раскрытие, прежде всего, его социокультурных характеристик, исторически значимых «атрибутов», порождающихся в ходе взаимодействия человека с природой и обществом»[11.247].

Вместе с тем, по нашему мнению, позиция А.И.Оразбаевой выделяющей «человеческий фактор» в качестве центрального определителя феномена «цивилизация», верная по существу, все же выступает довольно общей. По существу в качестве таковой выступает характер ментальности людей, разнящийся исторически в общественных системах. Не совсем точной представляется и точка зрения Ж.Артыкбаева, в трактовке которого свобода духа выступает центральным элементом только кочевой цивилизации, что объективно лишает это понятие универсальности, общей методологической значимости при оценке всякой цивилизации. Во-вторых, представляется, что есть также элемент известного преувеличения в утверждении Ж.Артыкбаева о том, что в истории «самыми мощными носителями свободы духа выступают кочевые сообщества Великой степи»[12].

Безусловно, фактор свободы народа, уровня его проявления – важнейший показатель цивилизации вообще, кочевой в частности. Но свобода в истории – явление исторически развивающееся. Она проявляется поступательно, расширяясь в определенных пределах, по мере исторического развития и выражается в естественноисторических формах для каждого периода истории. Реальность свободы в кочевой цивилизации, в частности, не исключает известных ее социальных ограничений (классовых), естественно-природных препятствий (родовых традиции, сильнейшей зависимости от сил природы). Поэтому позиция автора относительно наибольшего выражения свободы духа именно представителями кочевого общества в мировой истории представляется как минимум спорной, а точнее завышенной. Но это, конечно, не исключает ее как реальное явление в человеческом факторе кочевого общества.

Между тем, именно качественные различия в содержании ментальности массового человека в общественной системе позволяют совершенно определенно выделить в истории Казахстана естественно сменяющиеся цивилизации. Как отмечал один из основателей знаменитой школы «Анналов» выдающийся историк XX в. Марк Блок, для исторического познания важно «посмотреть, как ... идеальные структуры, выражающие ментальность людей и картину мира, пронизывают социальные, экономические условия жизни людей, воздействуют на них и трансформируют их»[13].

Диалектика развития мировой истории была такова, по нашему мнению, что в историческом местоположении казахов, живущих в срединном территориальном пространстве между Европой и Азией, последовательно развивались исходя из смены именно социокультурной ментальности людей «номадная цивилизация», «советская цивилизация», «казахстанская цивилизация». В контексте территориально-географического плана, ибо оно является общим для всех, в совокупности они являются формами выражения одной и той же уже упомянутой суперцивилизации –евразийской.

Реально, в истории Казахстана, исходя из характера ментальности человека, имел место ареал трех периодов развития цивилизационных социокультур. Первый - после первобытно- общинного строя может быть назван номадной, или кочевой цивилизацией (VII – VI вв. до н.э. – до Октября 1917 г.). Второй – советской(с октября 1917 г. до начала 90-х годов XX в.).Третий – казахстанской (постсоветской).Мы исходим из того, что каждая цивилизация своеобразна и уникальна, как и человек, ее сотворяющий, так как каждая цивилизация воплощает в себе конкретный исторический опыт, поэтому она в чем-то неповторима и несводима с другими. «Любая цивилизация – это квинтэссенция развития конкретного общества на всех этапах его истории, и, следовательно, чем более разнообразен и многогранен этнический момент, тем более интересно общество как носитель исторического опыта и культуры. Каждая цивилизация воплощает конкретный исторический опыт, поэтому она в чем-то неповторима и несводима с другими»[26,с.54].

Указанные исторические отрезки времени, с учетом их длительности, целесообразно считать периодами развития Казахстана, которые более длительны, нежели этапы. Периоды истории Казахстана – это крупные относительно долговременные вехи определенного качественного своеобразия состояния ментальности человека, характерные для одной цивилизации, периода, и отличающие его от духовно-психологического индивида другой цивилизации, периода. «Цивилизации,– пишет Ф. Бродель,– являются сущностями, которым присуща очень длительная временная протяженность. Они не являются «смертными», особенно если судить по меркам нашей

индивидуальной жизни. Это означает, что «смертные» случаи, которые, конечно, случаются и означают крушение базисных оснований, поражают их несравненно реже, чем это иногда представляют... Отличаясь огромной, неисчерпаемой длительностью, цивилизации постоянно приспосабливаются к своей судьбе и сохраняются дольше, чем любые другие коллективные реальности...Иначе говоря, цивилизации проходят сквозь политические, социальные, экономические и даже идеологические потрясения...»[14].

Первичная, исходная цивилизация предков казахов может быть охарактеризована как «номадная», или кочевая, появление которой отражало господствующий скотоводческий склад хозяйственной деятельности. Термин «номады» берет свое начало от древнегреческого слова *nomades*, что означает «пастбище», «пастух». Под термином «номады» в широком смысле понимаются все народы, ведущие кочевой и полукочевой образ жизни. Но в нашем случае речь идет о кочевом населении казахов, некогда определявших, многовековой период в истории Казахстана.

В отношении номадной цивилизации в отечественной науке наблюдаются разные позиции. Ученые оперируют понятиями «кочевая цивилизация», «скотоводческая цивилизация» «военно-кочевая цивилизация», «конно-кочевая цивилизация».

Нам представляется, что дело здесь не в терминологических различиях, которые, собственно, имеют вспомогательное значение. Важно, какой содержательный смысл, понимание вкладывают исследователи в эти понятия. Интересна позиция казахстанского философа А.Х.Касымжанова, который отмечает: «Соединяя понятие «степь» с понятием «цивилизация», мы наполняем географическое понятие культурно-историческим содержанием. На этом пространстве человек, со времени своего появления, развивал определенную технологию, формировал и видоизменял уклад жизни, вырабатывал стереотип поведения, следовал определенному мировоззрению. И такая цивилизация действительно зародилась в степи как особая ветвь мировой цивилизации – как кочевая цивилизация»[15].

Известно, что каждое понятие есть абстракция, оно характеризует в социуме некие общие, существенные стороны, общие для него, в тоже время, отвлекаясь от тех сторон, которые выступают сопутствующими, сопровождающими для него. В вышеприведенных примерах такими сопутствующими сторонами выступали те явления, которые как бы сопровождали «номадную цивилизацию», не входя в его содержание. Скажем, в номадной цивилизации было не только кочевание, но и оседлость, не только скотоводство, но и земледелие, и городская жизнь. Саки, усунь, тюрки, казахи были не только номадами.

Номадная цивилизация представляла в содержательном плане именно эту комплексность, ибо отражала полиэтничность состава населения евразийских степей, наличие в нем индоевропейских, тюркских, монгольских расово-генетических компонентов.

Несмотря на различие этнодержательных компонентов (скифы, саки, кипчаки, гунны, монголы др.) в истории кочевого общества связующими их общими факторами являлась специфика хозяйствования, базирующаяся на ведущей роли кочевого скотоводства, регулярном характере перекочевок и фиксированности маршрутов, преобладании в системе питания мясо-молочных продуктов. Общим для номадной цивилизации выступало единство самобытного, характерного для кочевничества культурного наследия, религия ислама, крупные государственные образования в ее истории (Гуннская империя, Тюркский каганат, Казахское ханство и др.), компактность территории (где ныне проживают казахи, узбеки, туркмены, киргизы, каракалпаки), которая обеспечивала возможность постоянных экономических и духовных контактов. Что же касается собственно казахско-этнического фактора, то он стал выступать в качестве органического признака самой региональной цивилизации лишь с конца XV в., когда в нем стало происходить этническое размежевание казахов, узбеков и других народов. С XVI в. можно говорить не только о племенах и племенных союзах в номадной цивилизации, но и «новом этнополитическом качестве этой территории – образовании народностей со своим собственным этнонимом (самоназванием) и государственно оформлении тюркоязычных народов» [16].

Номадная цивилизация имела, как считают исследователи, определенные специфические признаки. В географическом контексте – степной характер; временном – ревность; в религиозном – синтез тенгрианства и ислама; по условиям генезиса – вторичность, с учетом влияния «арабского», «монгольского» и др. факторов; по месту в системе мировой цивилизации – пограничность (т.е. возникла на стыке с другими цивилизациями, культурами); по социально-экономическим признакам – кочевой характер, традиционность, демосоциальность (т.е. основанность на союзе людей, организованных на принципах родства); по континентально-пространственному признаку – евразийство; по формационным признакам – мегаформационность с характерным экзополитарным (от греч. *экзо* – «вне» и *полития* – «государство», «общество») способом производства; по этноязыковой принадлежности – как тюркская, для современного типа – как казахскую.

Развитие номадной цивилизации подчинялось цикличности, прошедшей через скифо-сако-гуннский – тюркский – тюрко-казахский (монгольский) – казахский этапы развития. Трехчленность этапов развития номадной

цивилизации свидетельствует об определенной стадиальности ее функционирования, типичной для локальной цивилизации: генезиса, роста, надлома и распада. А.Касымжанов, в частности, выделяет и обосновывает в ее развитии этапы своего возвышения, подъема, угасания и упадка. К числу достижений Великой степи исследователь относит приручение лошади; создание звериного стиля; достижения в духовно-мировоззренческой сфере, являющиеся вершиной и основанием кочевой цивилизации и выступающие идеологией и жизнеориентирами – тенгрианство и ислам, и как высшее проявление политической мысли и политической практики – «Ясы»–Чингис-хана. Наличие стадии жизненного цикла позволяет утверждать, что если скифо-сако-гуннский этап олицетворял собой процесс расширения, начального становления номадной цивилизации, то тюрко-монгольский больше характеризовал более полное проявление, расцвет его содержательных элементов. Третий этап – казахский, собственно, выступает завершающим для номадной цивилизации. Для него характерно, прежде всего, более отчетливое выражение дифференциально-этнического аспекта, связанного с самоопределением казахского народа. Появление казахско-этнического элемента в развитии номадной цивилизации совпадает с процессом духовно-психологической и этнической консолидации казахов как народа, с созданием в XV в. казахской государственности. Политическое самоопределение Казахского ханства в это время выражается в создании специфических для казахского этноса политических институтов – законодательных, исполнительных, судебных органов, через функционирование которых выражались нормы степной демократии, разительно отличающиеся от классического восточного правления.

Движущей силой образования и развития номадной цивилизации изначально выступал, согласно цивилизационной теории, духовно-личностный фактор. В этой связи нельзя не отметить, что историю евразийских кочевников, целостную картину Великой степи невозможно представить без жизнедеятельности таких легендарных исторических личностей, как Атилла, Чингиз-хан, Тамерлан, или известных казахских ханов, биев, батыров. Эта личностная сторона номадной цивилизации, кстати, вполне определенно и реально свидетельствует о несостоятельности тезиса об отсутствии «творческого меньшинства» в кочевом обществе, которого придерживался А.Тойнби. Согласно А.Тойнби в примитивных обществах подражают старикам и предкам, что делает эти общества статичными, а в «цивилизациях» – творческим личностям, что создает динамику развития.

Для английского историка главной проблемой истории являлось отыскание фактора динамизма, который он связывал с личностями. И чтобы в

полной мере оценить роль исторических личностей в кочевой цивилизации необходимо учитывать наличие двух важнейших слагаемых. С одной стороны, побудительными мотивами действий личностей выступают социальные потребности в изменении существующего положения вещей. С другой реализация этой потребности в значительной мере зависела от качеств конкретной личности, ее востребованного временем таланта, интеллекта, воли. Сложение этих обстоятельств, с одной стороны, социального фактора, с другой харизмы– личности в совокупном их синтезе и давало ту энергию, которая и позволяла социальной потребности самореализоваться.

Перенеся это требование самореализации исторической личности на конкретную ситуацию в казахских степях середины XVIII – середины XIX в. отметим, в частности, что осознание смертельной опасности последствии джунгарского нашествия в казахские степи, понимание перспектив будущего казахского народа и выступали основными, мощными побудительными мотивациями судьбоносных действий таких исторических личностей, как хан Абулхаир, Семеке, Абулмамбет по присоединению Казахстана к России.

Номадная цивилизация на евразийском пространстве – это не классически восточная модель развития. Ей не присущи формы политического деспотизма одного лица при полном бесправии основной массы населения. Нормы «степной демократии» при существующих своеобразных патронатно-клиентарных отношениях людей позволяли личности выражать свою свободу мысли и действия, иметь определенные права. Эта степная вольница позволяла проявлять массовому человеку не только дух социального бунтарства, но и определенного личного своеволия, несогласия с правителем, независимого поведения. Ничего подобного в действиях массового человека не могло быть в классических восточных правлениях – в древнем Египте, Вавилоне и др. странах Востока.

Жизненные условия кочевнического уклада выработали у казахского народа ряд своеобразных, ментальных духовно-психологических черт. Это простота и величие, чувство собственного достоинства и уважение к другим, миролюбие и воинственность в случае защиты Родины, трепетно-почтительное отношение к прошлому, уважение к старшим, сохранение и передача схемы родственно-генеалогических уз, склонность к словесной импровизации и образно-поэтическому выражению эмоциональных чувств и т.д. В применении к кочевникам можно говорить об особой роли таких понятий, как Небо, Правитель, Харизма, Долг и др. Эти качества стали традиционными признаками казахского народа, превратились в устойчивый механизм стереотипа поведения массового человека кочевой цивилизации. «Каждое общество в процессе взаимодействия с внешней средой накапливает

определенный опыт. Этот опыт является фундаментом, на котором зиждется самая возможность существования коллектива во времени. Передача накопленной информации происходит двумя путями: генетически и не генетически. Передача не наследованной информации осуществляется в процессе социализации и целиком основана на научении. Хранение, передача и аккумуляция социальной информации предполагают ее упорядочение, во-первых и отбор наиболее значимых фрагментов – во-вторых»[17].

Кочевая цивилизация отличается от оседлой тем, что в ней не было катастрофического разрыва между городской и сельской культурой, не было того, что принято называть «идиотизмом деревенской жизни». Кочевник постоянно (хотя бы в цикле годовой кочевки) передвигался на сотни и тысячи километров, что уже само по себе расширяло кругозор, общался с представителями других родов и племен. У каждого казаха было «3 народа» – собственный род, род матери и род жены. Каждый кочевник должен был иметь в виду и обеспечивать интересы их всех. Эпического сказителя или музыканта, рассказывающего о событиях общенационального масштаба, принимали и слушали как влиятельные люди, так и рядовые сородичи. Каждый кочевник не просто знал имена своих предков до седьмого колена, но и историю их жизни, следовательно, историю народа. В личностном плане кочевник был «азаматом», «гражданином».

Можно вполне определенно утверждать, что многовековое развитие номадной цивилизации в евразийских степях сформировало и определило появление типичной для нее личности, с характерной для ментальностью. К слову сказать, содержательная сторона понятия «личность», которое сформировалось в западных странах в эпоху Ренессанса, исторически ранее появилась в условиях номадной цивилизации, выступая здесь в своеобразной форме. Отсутствие восточно-деспотического правления, характерного для классических азиатских стран, вольница «степной демократии», создавали достаточный простор для проявлений личной свободы реализации прав, что вполне вполне удовлетворяла индивида. Личность, как проявление личной удали, храбрости, стремления к риску – на фоне соперничества с другим выступали нередко побудительными мотивами неординарных действия индивида. Не культ материально-потребительского, а зачастую стремление к отличию, славе, почестям составляли движущую силу поведения отдельной личности, своеобразного соперничества между индивидами. В борьбе была важна не победа сама по себе, а процесс, представлявший красивую игру. У игры этой были высокие критерии и правила, так, что, в конце концов она становилась стимулом развития, источником полнокровной жизни нации: батыры соперничали за право получить у хана ответственное и опасное

задание, музыканты создавали индивидуальные школы и стили ... Настоящим бесчестьем было не поражение, а неумение признать его, неумение красиво проигрывать. В музыкальном состязании или состязании ораторов один из соперников раньше зрителей замечал превосходство соперника и останавливал борьбу («созгетоктаган»).

Условия социума в номадном обществе таковы, что «отдельная личность находит для себя полное удовлетворение в условиях родового быта и в тех связях, которые создаются жизнью и обычаем между отдельными родами, без каких-либо формальных договоров и без создания определенного аппарата власти» [18]. Элементы надстроечного, принудительного характера в виде развитых карательно-правовых механизмов отсутствовали.

Влияние религии ислама в степных просторах Казахстана было довольно слабым и поверхностным. Возникнув в VII в. н.э. она, представляя скорее сплав традиционного в виде языческой веры тенгрианства и ислама, существенно не повлиявшего на ментальность степняка. Поэтому следует признать совершенно неправомочным мнение наших некоторых современников утверждающих тезис о цивилизаторской роли ислама, преобразившего «... наивного, «природоподобного» кочевника в «... духовно «повзрослевшего» кочевника-мусульманина» [19].

В отличие от западной цивилизации человек номадного общества сложился и сформировался изначально как индивид, чуждый частнособственнических интересов, ибо для этого не было и не могло быть в условиях господства родо-общинного строя достаточных условий. Отсюда коллективизм природы и психологии казаха-степняка выступал его естественной, имманентной чертой сформированной вековым развитием номадной цивилизации. Человек не мыслил своей жизни вне коллектива, вне рода, к которым он принадлежал. Интересы рода, племени для него выступали приоритетным, его нормам, традициям он подчинялся с момента своего рождения. Личность, пренебрегающая нормами жизнедеятельности рода, игнорирующая тем самым общественное мнение, истощившая предпринимаемые соплеменниками «все меры к совладанию» собой, обрекала себя как следствие на верную смерть, ибо это угрожало изгнанием из рода, отречением от изгоя родственников. Только принадлежность к определенному роду служила для казаха-кочевника гарантом его жизни, независимости и свободы, и, наоборот, целостность рода сохранялась только благодаря взаимопомощи, взаимовыручке, оказываемым сородичами друг другу.

Таким образом, социальный генотип номадной цивилизации с одной стороны, нес в себе черты системообразующего коллективизма, ориентированного на общество, с подчинением ему человека. С другой

стороны, вольница «степной демократии», направленная на развитие личной самодостаточности, создавала в поведении индивида качества переплетения индивидуализма и корпоративности, берущего свое начало от присущего ему личностно-родового самосознания.

Идеология кровного родства определяла и рамки действия личности. Свобода человека существовала и проявлялась лишь в пределах социокультурных традиций родового коллективизма. Значимость последнего для кочевого социума была чрезвычайно высокой, ибо, как отмечает Б.Малиновский, социокультурные традиции «с биологической точки зрения есть форма коллективной адаптации общности к ее среде. Уничтожьте традиции – и вы лишите социальный организм его защитного покрова и обречете его на медленный, неизбежный процесс гибели» [20]. Свобода человека вне родовых рамок, в условиях жесткой зависимости от природных факторов была реально невозможна. Индивид без рода становился изгоем, был обречен на физическую гибель.

Такая личность была сформирована и характерна социальной жизнедеятельностью господствующего кочевого социума номадной цивилизации. Позднее исторически она в определенной мере трансформируется, более того, в известных чертах качественно меняется с переходом кочевой в советскую цивилизацию. С историко-фактической точки зрения этот переход связан с образованием и развитием СССР.

Е.Черняк отмечает, говоря о смене цивилизаций: «...крушение одной цивилизации, как правило, сопровождалось возникновением другой, идущей на смену погибшей. Как это имело место во всемирной истории с античной к европейской, или же средиземноморской к западноевропейской»[21]. Как известно, гибель цивилизации в западных философиях истории объясняется различными причинами (А.Тойнби, например, объясняет эгоизмом правящей элиты, влиянием внешнего пролетариата, О.Шпенглер наступлением эры массовой культуры и т.д.). В распаде номадной цивилизации основную роль играли сторонние влияния, то, что А.Тойнби называл внешним пролетариатом, который и привел, в конечном счете, к исчезновению кочевничества на евразийском пространстве. И если в Российской империи действия царизма в достижении этой цели были еще постепенными, то более радикально последние следы номадной цивилизации были разрушены при большевистской власти в 30-х годах XX в.И, хотя бытовые и психологические элементы номадной цивилизации, и в последующем, в XX в., еще встречались в жизни современных поколений казахов, то в целом базисные материальные и духовные основы его безвозвратно ушли в прошлое. Говорим об этом потому, что нынешние попытки отдельных исследователей практически реанимировать

в XXI в. в современном Казахстане цивилизационно-духовные и традиционные основы кочевого общества под флагом преимуществ «степной демократии» выглядят, мягко говоря, некорректными. Здесь мы присоединяемся к мнению Ж.Артыкбаева, который отмечает, что евразийское кочевничество на протяжении четырех тысячелетий своей истории «выступала в четырех ипостасях; первоначально – с доминирующе-лидирующей ролью, а затем – как сила – катализатор процесса, в новое время – в качестве кризисного и периферийного, в новейшее время происходит процесс деградации и пролетаризации»[11.20].

Номадная цивилизация уступила на территории Казахстана советской цивилизации. Если в номадной цивилизации венцом ее развития явилось появление и становление казахов как этноса (сам этноним «казах» возник в XV в.), то началом новой цивилизации в истории Казахстана явился Октябрь 1917г. Однако уже до этой даты, после процесса присоединения Казахстана к России, начались и развивались те черты ментальности казахского народа, которые укрепились, утвердились, стали традиционными уже при советском режиме. Речь идет об утверждении авторитарно-административных начал царизма, идеологии руссификаторства, которые позднее, уже в советское время, став господствующими, существенно повлияли на развитие новой ментальности казаха. Изменение качества ментальности казаха начавшееся после присоединения Казахстана к России, ставшее господствующим уже при социализме дает основание новую цивилизацию называть «советской». Послеоктябрьский период в регионе – это в известной мере и в известной форме органическое продолжение, консервирование и господство новых ментальных признаков, которые зародились и развивались после присоединения Казахстана к России.

Советская цивилизация в природно-географическом смысле, совпадая с номадной, выступает территориально более широким регионом. Она обозначает громадную срединную часть континента, включающую как кочевые, так и земледельческие районы на стыке Европы и Азии, лежащие между Китаем, горными цепями Тибета и «западным полуостровом» Европой.

Как и номадная, советская цивилизация также полиэтнична. Эта цивилизация уже не история развития одного этноса – казахов, и даже не их единокровных восточных предков – скифов, саков, усуней, которые исчезли в потоке мировой истории. В основе советской цивилизации – концепция органической целостности народов, некогда населявших Казахское ханство, а затем и Советский союз. Советская цивилизация есть на практике единение и совместное существование славянских, тюркских, кавказских и других народов бывшего СССР в рамках одной страны.

При этом переход от номадной цивилизации к советской не был одномоментным, поскольку, а он подчинялся той общей закономерности, при которой вообще всякая цивилизация появляется, образуется. С упадком конно-кочевой формы общественной жизни казахский этап в развитии номадной цивилизации, с одной стороны, являясь завершающим, в тоже время выступал исходным для появления новой, советской цивилизации.

Советская цивилизация была по историческим меркам недолговременной по сравнению с кочевническим периодом жизни казахов. Однако масштабы перемен за 70 с лишним лет ее существования, по сути дела, вестернизировали жизнь казахов, дали ей новое качество, придали в целом более передовые формы.

Организационно-материальное исчезновение следов номадной цивилизации в истории Казахстана произошло в середине 30-х годов XX в. С этого времени по всему пространству Казахстана в целом казахи полностью переходят на оседлый образ жизни. Однако административно-актовое решение этого вопроса не означало полного материального, а тем более духовно-психологического исчезновения следов номадной цивилизации.

По сути и сейчас, в начале XXI в., до сих пор, в материально-бытовой сфере жизнедеятельности современных казахов повсеместно встречаются компоненты номадной цивилизации; в виде юрты, предметов ювелирного, прикладного искусства, способов охоты с беркутами, религиозной толерантности, фольклорных сказаний, былин.

Доминирующей тенденцией в советской цивилизации становится появление новых моментов на территории Казахстана в процессах симбиозности, совместимости, толерантности, хозяйственно-экономической, социокультурной, духовно-религиозной деятельности.

Исходными, являются коренные качественные перемены, которые произошли в социокультурном мире. Возникает и начинает формироваться под влиянием развивающегося нового социокультурного мира иная ментальность людей – советская, представлявшая синтез восточной и западной. Условием его формирования явился факт развития Казахстана в пределах единого советского государства, что означало, что отныне исторические судьбы казахов развиваются в границах определенного государственного пространства, выступающего политической формой выражения советской цивилизации.

Но, как и номадной, так и советской цивилизации важен не только территориальный, географический признак. Советская цивилизация – это цивилизационно-культурная целостность, построенная на основе психологического синтеза двух миров – восточного и западного. Это

обстоятельство знаменует собой появление качественно иной, по сравнению с кочевой, ментальности в природе бывшего степного казаха.

Советская цивилизация подчинялась в своем развитии закономерностям своего возникновения, расцвета, упадка. В процессе ее функционирования, цивилизационные основы жизни казахов существенно вестернизировались, что создало иное качество общественной жизни по сравнению с номадной цивилизацией:

– в экономико-производственной жизни на смену традиционному способу ведения кочевого скотоводства пришло и утвердилось в качестве господствующего современное экономическое хозяйство с разнообразием функционирующих его отраслей, мощной техникой, механизацией и автоматизацией производства;

– в политической жизни отныне жизнедеятельность казаха была главным образом подчинена не установкам степной вольницы, традициям рода, племени, а прежде всего требованиям силы, стоящей над ним – государства, обладавшего авторитарно-тоталитарной природой;

- в духовной жизни казахское население становится поголовно грамотным, наряду с развитием национальной более прочно утверждается общесоветская культура, в сознание и психологию казаха входит идеология, которая стала основной духовной силой регламентирующей поведение и поступки человека;

- в национально-этнической жизни на смену моноэтнической палитре приходит полиэтничность. Казахстан становится все более многонациональной республикой (особенно заметной после освоения целинных земель), где проживали уже представители более 140 наций и народностей. Показательно, что уже к середине 80-х годов XX в. в республике доля основного этноса – казахов, стала впервые в его истории составлять менее 50 %;

- в социальной жизни при отсутствии частной собственности утвердилось социально-классовое однообразие советского Казахстана – рабочий класс, крестьянства, интеллигенции;

- в быту в повседневный образ жизни казаха вошли современный интерьер, мебель, европейская одежда, машина, средства связи, кино, книги, холодильник, стиральная машина, электрооборудование и многое другое, что дала научно-техническая революция середины XX в.

Значительно меняется ментальность и специфика социокультурного мира в целом всей Евразии. На протяжении нескольких десятилетий на огромной территории между Востоком и Западом развивается и создается, зачастую жесткими, а порой и жестокими несправедливыми способами своеобразный социокультурный мир, формирующий человека с иной ментальностью, не похожей на духовную ауру западного или классически восточного человека.

Результат развития этой ментальной природы человека своеобразно выражается в истории советской цивилизации в понятии «советский человек».

Развитие и складывание социокультурного мира советской цивилизации, а значит и общей для него ментальности советского человека определялось сплавом двух этнокультурных типов человека. С одной стороны, после 300-летнего господства татаро-монгольского ига на Руси в социально-политическом бытии страны стали утверждаться государственно-деспотические традиции заставлявшие сознание, психологию русского человека эволюционировать в сторону утверждения и закрепления азиатско-восточных черт личности. По мере укрепления царского самодержавия, а впоследствии сталинского тоталитарного режима эти черты сознания укреплялись, становились традиционными, стали образно говоря «кровью, плотью» русского человека. И именно об этом пишет М.Смирнов: «Истина в буквальном смысле слова лежит посередине: российская ментальность – промежуточное между «западной» и «восточной». Согласно последним данным, Россия чуть ближе к Западу, а потому, она все же чуть больше Евразия, чем «Азиопа»[21]. С другой стороны, под влиянием советской цивилизации новый социокультурный мир привел к определенной эволюции сознания личности казаха, как впрочем, и узбека, таджика и др. восточных народов окраин России к постепенной европеизации, приобщению через усвоение русского языка к ценностям западной культуры.

Синтез двух различающихся социокультурных миров по отношению к друг другу определил своеобразие природы ментальности евразийского человека проживающего в срединной территории между Европой и Азией. И вполне можно согласиться в этом плане с мнением А. Токтосуновой, которая пишет: «Сегодня евразийцы вкладывают в понятие «Евразия» глубокий смысл: не континент в сугубо географическом понимании, а некая цивилизационно-культурная целостность, построенная на основе синтеза двух миров – восточного и западного» [22].

Традиции амальгамности (смешанности), характерные для номадной цивилизации, были продолжены, но уже в ином многоэтническом виде в советской цивилизации. Они были порождены как принципиально новыми социально-экономическими условиями общественной жизни, так и тем, что в быту, в психологии, многообразных проявлениях культуры казаха довольно ощутимо сказывалось влияние многонациональной палитры культуры проживающих в Казахстане этносов: русских, украинцев, белорусов и др.

Новая материально-духовная культура советской цивилизации породила другой тип человека-казаха, духовно, психологически кардинально отличающегося от личности номадной цивилизации. Радикально корректируется феномен свободы, проявляющийся столетиями в рамках

социокультурных традиции рода. Отныне жизнь казахстанца становится существенно регламентированной новой социально-политической средой. Вольнице степной демократии приходит конец. Появляется и укореняется в сознании чувство страха перед государственно-репрессивной машиной, психология уравниловки, нежелания проявлять личную инициативу, творчество, выделяться в коллективе.

Широкая урбанизация повлекла рост городского населения в Казахстане, в городах проживало почти половина населения республики, укоренившийся оседло-земледельческий характер работы, основанный на механизации и автоматизации производства, новый, современный быт повседневной жизни придали новые параметры ментальности казахстанца. Бесспорные его доминанты, выражающиеся в советской цивилизационной фазе – патриотизм, интернационализм, широкая образованность, культура.

В тоже время наряду с новыми чертами в ментальности советского человека были укреплены, усовершенствованы прежние, связанные с коллективистскими традициями степного казаха. Здесь стоит обратить внимание на то, что изначально присущий номадной цивилизации социально-культурный генотип бывшего степного казаха, основанный на родо-коллективистских началах, получил в своеобразной форме свое дальнейшее развитие и выражение. Советская цивилизация не уничтожила, а еще больше утвердила в условиях своей экономической базы – через колхозы, совхозы, промышленные предприятия ментальность коллективиста.

Революционные перемены, произошедшие в казахской степи, были обусловлены его движущими силами – массами, искренне верящими в лозунги и призывы социализма, проявляющими отсюда огромный трудовой энтузиазм. В то же в горниле революционного времени выдвигались и новые личности, крупные организаторы нового общественного строя. В этой связи достижения Советского Казахстана неразрывно связаны с именами таких известных личностей в истории Советского Казахстана, как А.Мирзоян, А. Шаяхметов, Д.Кунаев, и др.

Вместе с тем наряду с бесспорными позитивными достижениями цивилизационного плана в жизни советской цивилизации были и все более полно проявлялись и негативные тенденции, связанные, в частности, с трудностями реализации этноприродной составляющей казахов. Здесь следует заметить, что потенциал советской цивилизации в Казахстане находил свою почву для собственной реализации не только через развитие естественно-этнического начала коренного этноса, а сколько через усиление как количественное, так и качественное в жизни казахов культуры русского этноса.

Такое состояние развития отражало общую динамику соотношения национального и интернационального в советской цивилизации, которая в целом складывалась в общих цивилизационных основах функционирования Российской империи, а еще более отчетливо в СССР.

И здесь уместно провести определенные параллели с номадной цивилизацией, многовековое развитие и функционирование которой в казахских степях, как помним, было направлено на реализацию этнокультурного потенциала казахов. В тоже время, историческая практика существования Казахстана в советской цивилизации была направлена в иную, противоположную, препятствующей реализации конкретной этнокультурной составляющей. Социальные механизмы советской цивилизации препятствовали реализации культурных основ этнически самобытного в развитии всех наций СССР, казахского этноса в частности.

Известно, что нация развивается свободно и беспрепятственно там и тогда, когда исходная его функционирования, национальная культура, получает естественные возможности для собственной самореализации. Это верно для развития отдельно взятой нации. Но не менее верно и точно это и для того этноса, который развивается в рамках целого, общей цивилизации. Однако если составляющие колорита этнонациональной культуры, того же самого быта, собственного языка, литературы, знания своей истории, фольклора, сказаний, религии и пр. не получают возможности для саморазвития, то создается противоречие между собственно национальным и тем общим, которое формируется. И тем более это противоречие проявляется, когда это общее навязывается, за счет искусственного ущемления этнического. И именно так происходило в целом в СССР. Политика советского руководства, а именно она была катализатором перемен, была направлена на то, чтобы новой исторической общности – советскому народу – дать иные, общие, интернациональные культурно-цивилизационные основы для его функционирования и развития. Во имя достижения этой цели поощрялась всякая нивелировка этнически самобытного; закрытие национальных школ, детсадов, забвение своих традиции, обычаев, знание русской культуры, языка, истории.

Цивилизация, развивающаяся из совокупности этнически разнородного, имеет перспективу дальнейшего развития и прогресса тогда, когда ее общие основания прогрессируют на основе естественного сближения и постепенного слияния внутренних составных. И в развитии этой общей тенденции в век наступающей интеграции и глобализации человечества нет ничего плохого, противоестественного. Но ведь как раз этой естественности в раскрытии потенциала советской фазы евразийской цивилизации в истории и не

происходило. Попытки реализовать социально-политическими реформами естественно-национальные потребности казахского народа предпринимались в 20-е и 30-е годы XX в. лучшими представителями национальной интеллигенции – А.Букейхановым, А.Байтурсыновым, Ж.Аймаутовым, С.Асфендиаровым, М.Жумабаевым и др. По своей исторической роли они выступили пассионариями своего народа, стремившимися выразить и реализовать его чаяния. В своих программах они призывали к созданию национально-культурной автономии Казахстана, более широкому развитию казахского языка, литературы, искусства, учету культурных и бытовых особенностей казахов в процессе строительства новой жизни. Однако эти призывы властным Центром, как известно, не были услышаны, и их всех постигла в результате репрессии трагическая судьба.

В СССР в качестве универсального рычага к созданию нового мира были избраны силовые, насильственные меры переустройства. И эти меры, пока они касались социально-экономической, идеологической сферы, политико-правовой области, не угрожали основам нарождающейся новой цивилизации. Те же методы принуждения, которыми была например осуществлена коллективизация, оседание кочевых и полукочевых хозяйств, хотя и сопровождалась страшными, известными трагедиями людей не вызывали ощутимого массового отторжения принципов новой цивилизации.

Однако коммунистическая идея, составлявшая центральный духовный тонус советской цивилизации, потерпела поражение при ее силовой реализации в другой, а именно в национально-этнической области. Отторжение в национальных культурах СССР вызывала навязываемая центральной властью и КПСС политика руссификации, которая приводила к искусственной ликвидации национально-самобытного. Довольно отчетливо это проявилось в исторических судьбах Советского Казахстана. Отношения Центра и регионов, как отмечает Президент Н. Назарбаев в работе "Идейная консолидация общества как условие прогресса Казахстана", носили полукOLONиальный характер. Сознательно задавалась сырьевая направленность экономике республики, приводившая к одностороннему развитию Казахстана.

Державная политика Центра в разных его персоналиях (от Сталина до М.Горбачева) поставила нации СССР, в том числе казахскую, на грань катастрофы: в 1929–1933 г. и позже десятилетиями шел процесс денационализации. Ведь именно в рамках существования Советского Союза многие казахи не стали знать своего родного языка (в городах до 60%), своей национальной истории, литературы, традиции. В результате к началу 90-х годов XX в. казахи оказались единственными из состава бывшего СССР, которым при продолжении советской национальной политики грозила потеря через 20 лет

полностью своего национального языка. Была и прямая угроза генофонду казахской нации в результате страшного голода 30-х годов XX в., когда под влиянием коллективизации от недоедания умерло около половины населения основного этноса Казахстана.

Пагубная административно-командная политика в национальной области СССР, игнорирующая духовно-культурные запросы этносов страны, и явилась основной внутренней причиной развала огромной советской империи. Хотя, как уже сейчас становится известным, нельзя не учитывать и влияния внешнего (Запада) в ликвидации советской цивилизации.

Но как бы то ни было в начале 90-х годов XX в. советская цивилизация рухнула, перестала существовать. Обретение Республикой Казахстан 16 декабря 1991 года независимости, безусловно, стало поворотным моментом в ее истории, открыв ей путь для широкой интеграции в мировое сообщество как полноправного субъекта международных отношений.

С этого момента начинается новая полоса исторического развития Казахстана, которая, собственно, замыкает период советской цивилизации и в тоже время включает в себе возможности начала развития нового цивилизационного периода развития республики. И здесь мы присоединяемся к позиции С.Узакбаева, который считает, что применительно к современной истории страны может быть применено понятие «казахстанская цивилизация». По его мнению:

– Казахстан является самостоятельной цивилизацией, т.е. не относится ни к одному из типов цивилизации в чистом виде;

– Казахстан – это цивилизационно однородное общество. Он представляет собой особый, исторически сложившийся конгломерат народов, относившихся к одному типу развития, объединенных сильным государством с тюркским ядром;

– геополитическое расположение Казахстана между двумя центрами цивилизационного влияния – Востоком и Западом – не могло не сказаться на его развитии: в разные периоды истории под давлением то Запада, то Востока он должен был вырабатывать принцип отстраненности от того и другого начала. Казахстан является «дрейфующим» субъектом в физическом и бытовом отношении, и это выражается в его принципе кочевания, в его образе жизни[23].

Образ современного Казахстана можно представить также и в виде совокупности тематических блоков, каждый из которых раскрывает какую-либо отдельную грань или одну из слагаемых сложного строения казахстанской цивилизации. Очевидно, что в число слагаемых тематических блоков должны войти следующие: этнический и демографический состав; экономика и

хозяйственная деятельность, ее условия, детерминанты, стимулы; наука и технология; политическая система; искусство и массовая культура; религия и верования; особенности взаимоотношения личности и общества; место Казахстана в мировом сообществе.

В культурно-цивилизационное развитие Казахстана сегодня вносят свои вклады представители различных народов и культур. Тем более, что современная глобализация задает глобальную рамку, в которой цивилизации, регионы, национальные государства, этнические сообщества получают возможность реконструировать свою историю и идентичность [24]. Такого рода реконструкция, весьма актуальна и для казахстанского общества, пребывающего сегодня в состоянии кризисной трансформации национально-цивилизационной идентичности.

Становление казахстанской цивилизации сопровождалось в Казахстане крушением тоталитарного советского прошлого, внедрением в общественную жизнь стандартов западного образа жизни. В социально-экономической сфере произошел отказ от господства коллективистских форм общественной жизни, в политической – от командно-административных методов управления, в духовной было отброшено господство тоталитарной идеологии.

И хотя по историческим меркам этот период очень недолговечен для республики, он как представляется, важен по ряду обстоятельств.

С обретением государственной независимости, с начала 90-х годов провозглашена и вот уже более 20 лет реализуется программа создания принципиально иной цивилизационной основы. Ее параметры могут быть сведены к следующим проявлениям:

- в экономике – господство товарно-денежных отношений, основанное на плюрализме форм собственности и рыночных отношений;

- в политической сфере – создание гражданского общества и правового государства, функционирующих на принципах приоритета права и закона, норм демократического общества;

- в духовной сфере – соблюдение прав и свобод личности, свободы совести, плюрализма мнений.

По своей исторической значимости казахстанская цивилизация должна изменить вековой, исторически сложившийся социокультурный генотип человека в Казахстане, основанный на коллективистских началах. Его утверждение, как помним, исторически происходило в номадной, а впоследствии советской цивилизации на базе господства коллективистских форм организации общественной жизни.

Казахстанскую цивилизацию нельзя оценить иначе как разновидность современной цивилизации [10, с. 258]. Цивилизации, поглотившей локальную

цивилизацию кочевников евразийских степей, когда «природа снова меняется, хотя уже не вследствие космических воздействий солнечной активности, а в результате деятельности человека, вооруженного машинной техникой и энергетическими ресурсами из недр земли. Степи превращаются в пашни; в предгорьях вырастают поселки и курорты; через пустыни проложены железные и шоссейные дороги; автомобили заменили верблюдов и лошадей. Изменился мир – и способы приспособления человека к среде тоже стали иными» [25, с. 14–15].

Важно обратить внимание, что Казахстан есть не что иное, как самостоятельная цивилизация. Это не отрицает, конечно, того, что при этом складываются различные образы Казахстана как, например, тюркской (тюрко-мусульманской или тюрко-православной), казахской, центральноазиатской и евразийской цивилизации.

В материально- социальном плане современный Казахстан выступает самостоятельной индустриально-рыночной цивилизацией, принципами которой являются свобода рыночных отношений, реализующаяся в создании широкого класса предпринимателей, развитии малого и среднего бизнеса. Свобода частной собственности приводит к раскрепощению инициативы, творчества людей, к свободе сознания и действий индивида. Внедрение рыночной идеологии на практике создает основы для рождения и становления нового для Казахстана типа человека с частнособственнической психологией.

Личная свобода, демократия, приоритет права впервые в истории казахов и представителей других этносов Казахстана становятся новыми цивилизационными признаками человека. Характерно, что основной направляющей изменения ментальности современного казахстанца становится идеал западного человека, с его пуританской моралью, рачительностью, рациональностью, трудолюбием. Эти черты и признаки вполне ясно и отчетливо проявляются на всем постсоветском пространстве, включая и современный Казахстан. А это основной, как мы считаем определитель характера лица казахстанской цивилизации. И здесь, как представляется, не должно быть каких-либо неопределенностей. Поэтому не совсем понятна и, в сущности, неточна позиция Ф.М. Жармакиной, которая, придерживаясь мнения российских ученых Е.Рашковского и В.Хороса, склоняется в сторону определения межцивилизационного статуса современного Казахстана и считает его «застрявшим» между двумя цивилизациями – пограничной русской и мусульманской: «Казахстан является отколовшейся частью российско-советской империи и заблудившимся дитя мусульманской цивилизации»[27].

Формирование и развитие казахстанской цивилизации в современном обществе происходит не однолинейно, прямо, порой сочетается не только с

прошлыми советскими, но и более ранними привычками, традициями номадной цивилизации, приобретая отнюдь не безупречные формы своего проявления. Порой они выражаются в своеобразных, патриархально-осовремененных формах. Казахстанская цивилизация, находясь в начальном периоде своего развития, насчитывающего немногим более двадцати лет, развивается сложно и противоречиво. И здесь вполне уместны некоторые цивилизационные параллели из истории Казахстана.

Скажем, в прошлом «степная демократия» нередко подталкивала человека на неординарные поступки ради славы, почестей. Такое стремление к отличию, доблести, славе составляло особенность ментальности кочевого человека. В современной казахской действительности, особенно в жизни этнокультурной элиты, можно заметить, как в извращенной форме до сих пор действует эта жажда известности и почестей, это желание доказать всем или, по крайней мере коллегам, окружающим свое превосходство, свое первенство. Любовь к всевозможным званиям и премиям, пышные юбилеи, подковерные игры конкурентов, зависть, болезненное отношение к критике в свой адрес или в адрес своих предков – нередко идут из неизжитого, принявшего уродливые формы кочевого этоса наших предков, теневых сторон той жизни.

Нередко не отвага и не искусство, не интеллект и не щедрость души, а умение стать «своим человеком» для власть предержащих является критерием и сутью оценки человека. Побеждают в ней лишь «крысиные волки», а не талантливые личности. Эта игра лишь наносит ущерб нации в целом, тормозит ее развитие. Не случайно, есть современная присказка: «Казах покупает новый костюм (машину и пр.) не потому, что он нужен ему, а чтобы унижить соседа». И еще: «Мечта казахского интеллигента – выпустить пару своих книг или пару книг о себе...».

Склонность к внешнему превосходству, показухе, не подтвержденной реальными весомыми достижениями, нередко встречается среди т.н. «новых казахов» и государственных чиновников. Пышные тои, угощения, празднества, приобретение дорогих иностранных джипов становятся показателем благополучия, уважения окружающих. Нередко за этим скрывается внутренняя духовная убогость, непрофессионализм, чванство, прикрываемое внешними регалиями – учеными званиями, орденами и пр.

А ведь если разобраться, подобные ментальные проявления в казахстанцах идут от прошлого, того времени, когда с человеком строили отношения, в зависимости от того какого он сана, насколько причастен к власти, уровня его богатства. Считалось что не труд, не профессионализм индивида, а обладание определенными регалиями уже автоматически обеспечивает и уважение к человеку, и социальный статус в обществе. Более того, до сих пор в среде

казахов можно встретить подозрительное отношение к профессионализму; ибо в общественном мнении благородный человек должен жить не за счет продажи своего умения, а за счет доставшейся ему власти, наследства предков и пр.

Типичные в этом плане ситуации складываются в казахстанской науке: зачастую руководители науки воспринимают свою область деятельности не как поиск знания, а как административный ресурс. Молодые ученые, имевшие возможность сравнить атмосферу российских научных учреждений с отечественными, отмечают демократичный стиль общения тамошних ученых со студентами и аспирантами. Там научный руководитель старается помочь своим ученикам не только в научном плане, но и в житейском, чисто по человечески, приглашая к себе на обед, заботясь о получении места проживания. Большинству казахстанских ученых, особенно в чисто «казахских» гуманитарных отраслях, свойственен авторитарный стиль, аспирант рассматривается как подчиненный, которым можно манипулировать, эксплуатировать не только в научном плане, но и чисто бытовом. Российские ученые, даже если являются научными врагами, никогда не переносят это отношение на учеников противника, не считают возможным препятствовать их защите и пр. В Казахстане же зачастую деятели науки, недолюбливающие друг друга, не проявляют неприязнь открыто, зато создают всяческие помехи аспирантам и соискателям противника.

Влияние любого человека определяется доступом к административному ресурсу, и любая сфера жизни – наука, искусство, литература и пр. – рассматриваются не как самостоятельная ценность, а как возможность получить доступ к тому самому административному ресурсу, «получить власть». Такое отношение к науке и научной молодежи связано с искаженными отношениями «учитель-ученик» в кочевом обществе. Традиционно ученик годами жил в доме учителя и выполнял работу по дому еще до того, как приступить к обучению специальности. Ученик не просто обучался профессии, он впитывал духовную атмосферу дома учителя, чтобы стать как бы слепком, копией духовной личности Учителя. Сейчас же говорить о духовной высоте научного руководителя не приходится. Научная этика западного образца не усвоена, а восточная традиция утрачена. Осталась лишь пустая оболочка, неизжитое стереотипное представление об особых взаимоотношениях учителя и ученика, так что отечественные студенты и аспиранты либо платят деньгами, либо строят дачи и помогают по хозяйству, в лучшем случае пишут разнообразные бумажки, планы и отчеты или выполняют педагогическую нагрузку шефа.

В ментальности современного казаха все более утверждается и становится привычной своеобразная форма исламской веры. Можно сказать, что сегодня

ислам занимает в менталитете казаха свое уже легитимное место, но в форме т.н. «казахшылык», т.е. казахской идентичности. Для казахов становится более важной семейно-ритуальная сторона религиозности, нежели исламские постулаты. Ислам поддерживается как установившаяся этнокультурная традиция и народный обычай. Для большинства быть мусульманином – это считать себя им по факту рождения, то есть если казах, то уже мусульманин. Здесь значение имеет преемственность, ислам воспринимается как религия предков (ата-бабаларымыз). В ментальности современного казаха осознание своей исламской принадлежности лежит в причастности не столько к глобальной и абстрактной мусульманской общине (умме), сколько к своему народу. Важно при этом обратить внимание, что фундаменталистские идеи ислама не находят поддержки и общественного отклика в сознании современных казахов.

Довольно серьезной проблемой сегодня, в индустриальный век становится имеющаяся в ментальности современных казахов любовь к заимствованию чужеродного, чреватая утратой национального «Я». Эта психологическая черта встречается и у других народов. С древности перед завоевателями Китая стояла, например, угроза не поддаться очарованию китайской культуры, не ассимилироваться в ней. В XIX веке, например, русские колониальные чиновники и миссионеры отмечали интерес казахов к русскому образу жизни, их способность и готовность перенимать этот образ. То же самое можно сказать о казахах, соседствующих с узбеками. Сейчас казахская молодежь увлеченно празднует Хэллоуин и день святого Валентина.

Многое в этой переимчивости сегодня идет от явного или скрытого комплекса национальной неполноценности. Еще одна причина – полное разрушение кочевого уклада жизни в XX веке. Если, например, узбеки традиционно жили махаллей – соседской общиной, то и сейчас они в массе своей продолжают жить подобным образом. Абсолютное большинство казахов живут сейчас вне кочевого уклада, в городе разрушена и родовая община. Ясно, что при таком коренном изменении уклада нация должна искать новые формы жизни, в массе заимствуя их у других народов.

Но есть еще один глубинный источник склонности казахов к переимчивости. Сегодня в значительной степени утрачен в современном поколении казахов дух общности, единения, столь характерный для ментальности людей кочевой цивилизации. Между тем, в кочевом обществе он являлся основным, показательным. Не случайно в традиционализме есть представление о том, что кочевье – это, по преимуществу, динамика, дух, а оседлость – статика, культурные формы. Степной, вольный дух не придает особого значения застывшим культурным формам, рассматривает их как

производное, вторичное по отношению к традиционному принципу. Сильный дух способен использовать культурные формы, преобразить их.

Но этот дух с крушением кочевой цивилизации безвозвратно потерян. Можно провести такую параллель: когда-то предки казахов привозили девушек-невест со всех краев огромного континента, усыновляли и несмышленных мальчиков, забирая их у побежденных народов. Находясь в чисто казахской среде, дети иноземных матерей становились казахами. Но сегодня среда такова, что не только дети в смешанных семьях, но зачастую в мононациональных, вырастают чужими родной культуре. Сейчас, когда кочевой дух, духовная традиция кочевников стали чем-то абстрактным, казахи оказываются под угрозой ассимиляции из-за склонности к переимчивости, из-за своего интереса к чужому.

В этом отношении современные нации, имеющие вековые традиции оседлости, имеют известное преимущество. В их ментальности развита под влиянием оседлого, статичного образа жизни закрытость, четкое разделение «своего и чужого», привязанности к «своему». У оседлых нации большинство воспитывается в абсолютной уверенности превосходства своего собственного и лишь численно небольшая интеллектуальная элита открыта чужому культурному опыту, выбирая в нем наиболее полезное для будущего нации, вводя это полезное в национальную жизнь умеренными дозами и в приемлемой форме. И в этом плане современным казахам необходимо учиться именно этому. В противном случае казахам грозит поглощение другими более крупными нациями и народами.

Связанная с этим вопросом серьезная проблема, доставшаяся уже в наследство от советской цивилизации – развитие казахского языка. И хотя в этой области многое сделано, как известно проблем еще немало. Решение этой задачи, без преувеличения, судьбоносной для будущих поколений казахов как этноса, осложняется и развитием внешних факторов. Происходящий процесс глобализации, развитие казахстанской нации, переход молодого поколения на трехязычие – все это требует интенсивных, более повышенных усилий от всех казахов и казахстанцев в овладении казахским языком.

Общеизвестно, что в ментальности казаха есть, идущая еще от кочевнического периода замечательная черта – принимать во внимание родословную собеседника, будь то в разговоре или в совместных действиях с ним. Роль родословий – шежиры и их хранителей – шежиреши, которые знали наизусть не только генеалогии, но и биографии, характер, деяния членов своего рода – в традиционной культуре казахов общеизвестна. В устной литературе кочевников особое внимание уделяется происхождению человека, наличию у него «тек» – «корней», «происхождения». Настоящий казах обязательно

«атадантуган» - рожденный от «ата» - предка, занимающего свое место в родословии – шежире.

Отсюда обязанность хозяина – щедро одарять гостя. Так что казахское гостеприимство, кроме особенностей образа жизни и природно-климатических условий, религиозных воззрений (гость послан Тенгри, «несибе»– доля благ случайного гостя – путника), несет в себе и особенности ментальности человека кочевой цивилизации. В 30-40-х годах прошлого века, в годы тоталитаризма наши предки приняли с характерным для них гостеприимством и жертвенностью представителей незнакомых им репрессированных народов, голодали сами, но делились последним с беженцами, с репрессированными (которым НКВД заранее создавало имидж предателей и кровопийц). В тоже время уже сегодня нередки картины, когда не только на уровне государственном, но и бытовом это исходное казахское гостеприимство не срабатывает по отношению к нашим братьям – репатриантам, оралманам, ибо им не помогаем, а зачастую и обижаем.

Формируемая сегодня активным образом в казахстанцах ментальность западного человека вызывает неоднозначное мнение среди отдельных ученых-обществоведов и политиков. Отсюда в некоторых средствах массовой информации, научных публикациях раздаются призывы о возрождении в современной истории Казахстана отдельных цивилизационных элементов прошлого, например, «степной демократии», «многоженства», номадной цивилизации в целом.

Однако такие попытки теоретически несостоятельны, а практически утопичны. С теоретических позиций в этих призывах забывается, что каждая цивилизация в истории Казахстана – это определенная система социокультурных звеньев, взаимосвязанных и взаимообусловленных друг другом. И поэтому реанимировать старое, путем внедрения одного из этих звеньев в современную действительность невозможно, ибо оно может работать в связке, в системе. В практическом плане такие проекты означали бы для Казахстана движение не вперед, к прогрессу, а наоборот вспять, к регрессу.

Другой вопрос использование опыта, уроков прошлого, которые соответствовали бы динамизму, мировым требованиям XXIв., и особенностям казахстанской цивилизации. Это было эффективным механизмом для развития казахстанского общества, ибо было бы свободным от крайностей – зряшнего, голого отрицания или наоборот, безоглядного, безоговорочного восприятия прошлого.

Весьма примечательным для новой цивилизации является феномен «народа Республики Казахстан», который постепенно формируется и развивается в условиях суверенизации страны. Являясь по своему содержанию

полиэтническим образованием, объединяя все народы Республики Казахстан, этот исторический союз развивается на условиях толерантности, равноправия и дружбы всех этносов страны. Процессы образования данного феномена по историческим меркам небольшие, и поэтому они по характеру начальные.

Цивилизационная общность – это, прежде всего, общность в рамках широких культурных особенностей. Как основная, она возникает тогда, когда изживает национальное самосознание и формирует единое самосознание и единую иерархию ценностей поверх национальных барьеров. Каждая из этих общностей обладает ядром культурных и идейных ценностей. Но различия в содержании «духовного ядра» [29] национальных или цивилизационных общностей связаны не с разной природой этих общностей, а с продолжительностью развития данной культуры и цивилизации. Однако приоритетные ценности каждого общества остаются встроенными в иерархию ценностей и неотрывны от ценности общности. Например, ценности демократии и свободы личности являются для американцев «американскими ценностями», связанными с «американским образом жизни», а для граждан древних Афин они были связаны с их полисом.

Если воспользоваться гипотезой российского ученого А. И. Липкина, [28] то казахстанская цивилизация по своей сути является цивилизационной, (субцивилизационной) общностью, которая объединяется вокруг некоторого культурного ядра (казахской культуры– К.С.). По своей значимости субцивилизационное духовное ядро казахского народа объективно предназначено определять смыслы и высшие ценности казахстанского социума.

Однако применение цивилизационного подхода к Казахстану способно в силу некоторой особенности его истории вызывать затруднения. Как известно, незавершенность исторического облика Казахстана, как в прошлом, так и в настоящем придает ему некоторую неопределенность, расплывчатость, заставляет его двоиться, множиться в глазах современников, вызывая бесконечные споры о том, каков он был ранее, каков сейчас (например, кто он настоящий казах – «нагыз казах» или «шала-казах», казахи – народ тюркский или монгольский и т.д.)

В контексте теории цивилизаций соотношение между этническим, национальным пластом и цивилизацией трактуется весьма неоднозначно, поскольку большинством исследователей раннего периода в качестве дифференцирующего признака цивилизации выделялась либо культурная, либо конфессиональная общность, а то, что обозначается словом национальность, воспринимается как «результат неглубокого понимания дела». Национальный фактор выступает здесь лишь в качестве одного из отличительных признаков,

относящихся к определенному типу локальной цивилизации или же разновидности субцивилизации.

Однако в настоящее время сформировался принципиально новый подход, признающий интегрирующим фактором цивилизаций – государственно-политический. Нации, согласно этому подходу, обретают реальность в качестве связующего звена между этническим и общечеловеческим [30, с.249]. Если О. Шпенглер в «Закате Европы» и различал цивилизацию как ее окостенение в различных формах доктринального и институционального самоутверждения, то в условиях современной глобализации мы должны придерживаться другой позиции, где казахстанская цивилизация – это своего рода «поиск самовыражения культуры, толерантность, диалог культур».

«Ядром национального бытия» казахстанской цивилизации должны выступать традиционная культура, диалог культур, система культурно-цивилизационных ценностей, идеология, современные технологии. В свою очередь, культурно-цивилизационные ценности и ориентации, определяющие общеметодологические принципы и основания современной казахстанской цивилизации, предполагают:

- общность исторических судеб;
- уникальность и самобытность национальных культур;
- мультикультурализм социума;
- триединство языков – знание государственного (казахского), русского и английского;
- цивилизационная идентичность;
- межконфессиональная толерантность и межконфессиональное согласие.

С точки зрения такого подхода современная казахстанская цивилизация представляет собой, прежде всего, локальную межэтническую общность, формирующуюся на основе единства исторической судьбы народов, проживающих на широких просторах страны, длительного и тесного культурного взаимодействия и культурного обмена между ними. В итоге, сложился высокий уровень сходства в институциональных формах и механизмах их социальной организации, регуляции, правовых и политических системах, специализированных компонентах и формах хозяйственного уклада, религиозно-конфессиональных институтах, в философии, науке, системах образования и т. п., «при сохранении большого или меньшего разнообразия в чертах этнографических культур народов, составляющих ту или иную цивилизацию» [31, с. 168–169].

Цивилизационный выбор пути развития РК – важнейший вопрос на повестке сегодняшнего дня. В известной мере он все еще остается проблемным, ибо есть реально сторонники исторического выбора варианта развития, как

западной, или восточной, так и евразийской цивилизации. И хотя этот вектор пока окончательно не определился, но все более явно вырисовывается альтернатива формирования казахстанской цивилизации, как варианта евразийского пути.

Выбор евразийства предполагает, как центральную, реализованность идей общности всех казахстанцев, формирование гражданской нации. С учетом всего 25 летнего срока независимого развития РК эта основная задача находится в стадии, как теоретического, так и практического решения. При этом, как к этому склоняется большинство, формирование цивилизационной общности в РК должно происходить на базе казахского этноса и казахского языка.

В этой связи нельзя забывать, что казахи пока находятся на пути к созданию нации, оставаясь этнонацией. У казахов не было государства-нации, основанного как в Европе или Японии, и, соответственно, своей эпохи Реформации или эпохи Мэйдзи, сформировавших буржуазно-демократические ценности и нашедшие компромисс с традиционализмом. Буржуазные реформы превратили эти передовые в экономическом и культурном отношении страны в авангард цивилизации. Применительно к Казахстану наиболее полным это приближение к осознанию единства и своего собственного национального интереса было, как ни странно в советский период истории. Тогда казахи осознавали себя единым народом, не разделенным на жузы и роды и объединенным перед лицом пусть и не признаваемой публично, но от этого ничуть не менее осязаемой угрозы полного исчезновения собственной культуры и языка. Ясным подтверждением тому стали события 1986 г., действительное значение которых, для подъема национального самосознания не осознано до сих пор.

По своей потенции уничтожая естественным развитием особенности отдельных входящих в ее состав этносов, казахстанская цивилизация способна создать уровень единства, располагающийся над уровнем различий, – уровень общности. Простой пример: американец, кем бы он ни был по происхождению, приобретает дополнительно к своим коренным свойствам ряд специфических черт. Это означает, что он освоил специфический американский образ жизни и мыслей, американскую систему ценностей, вжился в Америку, стал ее составной частью.

Особенности формирующейся казахстанской цивилизации можно классифицировать по нижеследующим признакам:

- по месту в системе мировой цивилизации – пограничная («блуждающая в поисках идентичности» и «современными» началами) [32, с. 98];
- по социально-экономическим признакам – традиционная, демосоциальная,

представляющая собой союзы людей, организованных по принципу личного членства, прежде всего, родства (такие союзы характерны как для тюрко-мусульманских этносов, так и для всех остальных проживающих в Казахстане народов);

– тенгрианство с «привнесенной» религией – исламом, что привело к органичному синтезу элементов традиционной и исламской культур и формированию своеобразной культурно-идеологической системы, «которую можно определить как тюрко-исламский тип культурной традиции» [33]

– иудео-христианская (иудаизм, православие, католицизм, различные деноминации новых религиозных движений, основанных на протестантской идеологии);

– по этноязыковой принадлежности – тюрко-славянская по преимуществу, где казахский и русский языки являются доминирующими;

– по континентально-пространственному признаку – евразийская, простирающаяся в южной части Евразийского континента, население которого по европейским меркам отнесено к числу его аборигенов;

– по региональному признаку – центральноазиатская, характерной особенностью, которой является общность культурно-цивилизационных матриц.

Как мы видим, уникальность казахстанской цивилизации основана на синкретизме сознания – способности не только органически совмещать в себе элементы разных религиозных систем, разных культурных традиций, но и «переваривать» их в себе – это адаптационные качества, присущие казахам, казахстанцам и всему Казахстану, как стране.

Наряду с возвращением к своим историческим ценностям и осознанием глубины культурного и духовного наследия, в республике крепнет ясное понимание необходимости освоения и приобщения к ценностям современной мировой цивилизации. Казахстану, как и другим государствам *postsoveticus*, выброшенным в открытый «океан» после более семидесяти лет «советского эксперимента», еще предстоит определить координаты своего местонахождения. Однако основной задачей для казахстанского социума в контексте трансформации всех сфер жизнедеятельности сегодня должен стать поиск смысловых ориентиров, способных придать его курсу продвижения по мировому историческому «океану» цель и устойчивость и найти в процессе поиска свое место в мировой истории. Через это прошли в свое время и ведущие страны Запада и Востока, как только они порвали со своим средневековым прошлым. Возможно, «казахстанский путь» приведет к результату, не механически повторяющему западный или восточный путь развития, но вносящему в него нечто принципиально новое.

Потребность в культурно-цивилизационном изучении страны возрастает по мере того, как общество все более осознает важность самоопределения и самоидентификации, а главное – масштабы стоящих на этом пути трудностей и проблем. Реформы начала 2000-х гг., осуществляемые в Казахстане, затронули наиболее фундаментальные основы развития государства. Вопрос: «Каким будет «Новый Казахстан в новом мире»?» является сегодня одним из актуальных и требующих своего изучения, так как поиск ответов на него должен привести социум к активизации цивилизационного самосознания

Перед Казахстаном сегодня возник вопрос, подобный тому, который в свое время А. Тойнби адресовал цивилизации Запада: «Предстоит ли нам процесс упадка и распада, как некий неизбежный рок, от которого ни одной цивилизации не уйти?» [34 с. 39–40] . Британский мыслитель ответил на вопрос отрицательно и оказался прав. Хочется надеяться, что казахстанская цивилизация сумеет найти достойные ответы на вызовы и угрозы современной эпохи.

Необходимо подчеркнуть важное место казахстанской цивилизации в современной истории страны. Она призвана определить достойное место Казахстану в семье цивилизованных народов мира. Можно вполне определенно констатировать, что, несмотря на сложности и противоречия реализация новых форм культурной и общественной жизни прочно утверждается в казахстанском обществе. Динамика изменения нынешних социальных процессов в ней, в том числе, ментальности современного казахстанца на сегодня носят транзитный характер.

Таким образом, все три исторически следовавшие друг за другом цивилизации в истории Казахстана, независимо от сроков своего существования в своем развитии имели ряд общих исторических стадий, которые проходит всякая цивилизация в истории. Первая стадия – зарождение, Вторая - расцвет, когда цивилизация достигает наивысшего уровня своего развития Третья - кризис, когда она исчерпывает духовные, социально-экономические и материальные ресурсы для развития, Четвертая - выбор альтернатив, когда необходимо выбирать пути выхода из кризиса. Четвертая стадия связана с нестабильностью, социальными катастрофами, революциями.

Каждый из этапов развития цивилизации в истории Казахстана – зарождение, расцвет, упадок представлял собой систему гаммы социокультурных параметров, общее состояние которых и является свидетельством того, на каком витке исторического развития она находится.

ЛИТЕРАТУРА

- 1.Сорокин П.Человек. Цивилизация,Общество М.,1992, с.342
- 2.Абенов Е.Тасмагабетов И.Арынов Е.Казахстан: эволюция государства и общества.Алматы, 1996, с.6
- 3.Российская многонациональная цивилизация: единство и противоречия /отв. Ред. В.В.Трепалов М.,2003, с.5
- 4.Алжан К.Особенности казахской цивилизации // Казахская цивилизация в контексте исторического процесса (матер. Междун. Научн. Конф. 7-8 июля 2003 г.) Алматы, 2003, с. 186-187
- 5.Шалабаев Г. Истоки и пути казахской цивилизации // Казахская цивилизация. 2003, № 1, с.21-31
- 6.Сравнительное изучение цивилизации. Хрестоматия. М., 2001, с.47
- 7.s30556663155.mirtesen
- 8.Гуревич А.Я.Исторический синтез и школа «Анналов» М., 1993, с.112
- 9.Аязбекова С.Ш. Тюркская цивилизация в системе цивилизационных классификаторов// Альманах. VCL EVRASIA? 2012, 1. Болгария или gandia. ru
- 10.Коджаспарова Г.М. Словарь по педагогике (междисциплинарный) .Текст М.,2005, с.173
- 11.Оразбаева А.И. Цивилизация кочевников евразийских степей, Алматы, 2005, с.247
- 12.Артыкбаев Ж. Философия истории // Мысль. 2012, № 9 с.27
- 13.Блок М. Апология истории. М., 1988, с. 408
- 14.Braudel Ecrits en Histoire. Paris/ 1969, с.303
- 15.Касымжанов А.Х. Стеллы Кошо-Цайдама. Алматы, Казах. Университеты, 2001, с.6
- 16 .Шарипов А. Д. К истокам цивилизационного подхода в трудах некоторых центральноазиатских мыслителей. Мат-лы V Рос. филос. конгресса, том II. Новосибирск: Параллель, 2009, 544 с.
- 17.История Отечества.Люди, идеи, решения. Очерки истории России XIX начала 20 века.
- 18.Этнические стереотипы поведения // под ред. А.К.Байбурина М., 1985, с.8
- 19.Нуртазина Назира Признать кочевника мусульманином. Новый мир 2008, №10
- 20.Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004
- 21.Цивилиография. М., 1998, с.132
- 22.Смирнов М. О философии евразийства. Свободная мысль. 2008, № 10, с.18
- 23.Базисные ценности народов Евразии – приоритет духовного над материальным. Icb|csu.ru
- 24.Проблемы методологии этнокультурных исследований. Традиционная культура кочевников. Учебное пособие // Т.А. Кишканбаев С.А. Узакбаев и др. Алматы, 2003, с.15

25. Robertson R., Knondker H. Discourses of globalization: Preliminary considerations. *International sociology*. L. Vol. 13. № 1, 1999, p. 25–40.
26. Гумилев Л. Н. Кочевой быт: от расцвета к исчезновению. *Азия и Африка сегодня*. № 2, 1968
27. Кизима В. В. Цивилизация – историческая форма рациональности. *Цивилизация как проблема исторического материализма*. Ч. 3. М.: Наука, 1983, с. 49–54
28. Жармакин Ф.М. Цивилизационный статус Казахстана // *Евразия*. 2002, № 4, с. 46
29. Липкин А. И. К вопросу о понятии «национальной общности» и его применимости к России. *Политические исследования*.
30. Липкин А. И. «Духовное ядро» как системообразующий фактор цивилизации: Европа и Россия. *Общественные науки и современность*. № 2, 1995
31. Оразбаева А. И. К проблеме цивилизационной идентичности Казахстана в эпоху глобализации. *Тарихи-мәдени мұраның өркениеттер диалогындағы ролі: Халықарылық ғылыми-теориялық конференция материалдары*. Алматы, 2009, 520 б.
32. Земсков В. Б. Латинская Америка и Россия (проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях). *Общественные науки и современность*. № 5, 2000, с. 96–103.
33. Флиер А. Я. *Культурология для культурологов*. М., 2000.
34. Султангалиева А. К. *Ислам в Казахстане: история, этничность и общество*. Алматы: КИСИ при Президенте РК, 1998, 188 с.
35. Тойнби А. Дж. *Цивилизация перед судом истории: Сборник*. Пер. с англ. 2-е изд. М.: Айрис-пресс, 200 592с.

3. Теоретические аспекты соотношения формационного и цивилизационного подходов в истории Казахстана

В научной литературе широко распространено мнение о том, что формационный и цивилизационный подходы отнюдь не противостоят друг другу, а должны применяться обоюдно к исследованию исторического процесса развития. Но есть противники признания такой связи. Некоторые исследователи считают, что эти два подхода настолько исключают друг друга, что они не могут применяться вместе вообще к исследованию истории. Так, по мнению И.Н. Ионова, такие характеристики формационной теории, как линейно-стадиальная логика исторического процесса, экономический детерминизм и телеологизм, "резко затрудняют" ее взаимодействие с более развитыми теориями цивилизаций, относящимися ко второй половине XIX-XX вв.[1].

Однако, справедливости ради заметим, что в среде ученых-историков и философов подобная позиция И.Н.Ионова скорее исключение, нежели большинство придерживающихся необходимости использования обеих методологии к исследованию истории.

Можно согласиться, с позицией, высказываемой в исторической науке, что задача состоит не в том, чтобы игнорировать один из них, а стараться взять только хорошее в двух методологиях. А от этого историческая наука только выиграет. Оба подхода дают возможность рассмотреть исторические процессы под разными углами зрения, поэтому они ни сколько отрицают друг друга, сколько дополняют. Задача, состоит в том, чтобы попытаться обеспечить, иными словами, соединение противоположностей (формационного и цивилизационного подходов). «Цивилизационный и формационный подходы должны найти свое место в методологии истории. В реальном историческом процессе, как известно, органически взаимосвязано единичное, особенное, всеобщее. Применимы и общечеловеческий и формационный подходы. Правомерны оба подхода. И здесь надо искать пути к их синтезу»[2].

В отечественной исторической литературе вполне справедливо отмечается, что «ни абсолютизация теории, будь то ТОФ (теория общественно-экономической формации – К.С.) или сравнительная теория цивилизации, ни умаление их научно-методологического значения не могут рассматриваться как перспективное направление научного поиска самоидентичности на современном этапе развития»[3].

И если ОЭФ дает представление о единстве мировой истории, то цивилизационная теория характеризует многогранность, многосторонность развития истории. Формационный подход нацелен на выявление общих черт в истории разных стран и народов. Цивилизационный подход позволяет выявлять особенности и своеобразие развития стран и народов, влияние на этот процесс природно-географических факторов. Они с разных сторон помогают

раскрывать закономерности исторического развития. Различия их в историко-методологическом смысле, как считают исследователи сводятся к тому, что понятие «формация» характеризует временной срез истории (разное время — разные формации), а понятие «цивилизация» — пространственный (разные регионы — разные цивилизации).

Примечательно, в теоретическом плане философско-методологическое содержание каждого из подходов имманентно уже содержит в себе признаки, черты противоположной парадигмы. Так, в строгом смысле слова марксова модель исторического развития имеет не сколько линейно-стадиальный, а более сложный спиралевидный характер. Последнее Маркс видел, в частности, в истории развития общественного хозяйства. Трудовая собственность мелких производителей, по его учению, в эпоху становления буржуазного общества отрицается крупной частной собственностью капиталистов, основной на эксплуатации чужого труда. Логика развития капитализма неизбежно приводит его к своему отрицанию, к социализму, переходу частнокапиталистической собственности в руки трудящихся. Возникающая таким образом общественная собственность, включая, безусловно, коллективные формы, на основные средства производства выступает по отношению к трудовой собственности экспроприированных капитализмом мелких производителей как отрицание отрицания. Она означает возвращение к основной на труде собственности, но возвращение на более высокой базе, поскольку каждый трудящийся получает возможность владеть собственностью уже не единоличного, а либо как член кооператива, другого объединения, либо как член общества. Он снова работает на себя, но теперь уже на основе общественной. Развитие при социализме, согласно марксизму, коллективных форм собственности и управления, общественного продукта - основа гармоничного сочетания личных и общественных интересов, преодоления разобщенности людей.

Кстати, история современности, если следовать подобному диалектическому методу демонстрирует явление спиралевидности и так сказать новейшего плана и в том числе истории новейшего Казахстана. Как известно, ростки товарно – денежных отношений существовавшие некогда в истории казахов, после присоединения Казахстана к России, были подвергнуты своему первому отрицанию со стороны установившейся общественной собственности, после Октябрьской революции. Впоследствии в истории, уже после получения государственно-политической независимости Казахстана в начале 90-х XX в. в регионе опять восстановились и стали развиваться рыночные отношения, основанные на господстве частной собственности. Налицо уже второе отрицание. Здесь происходит восстановление исходной материальной основы, но уже на более высокой ступени, предполагающей полноценное и всестороннее развитие частнособственнических отношений.

С другой стороны, нельзя уйти от того очевидного факта, что и самой цивилизационной концепции есть невольное признание единства и единой

логики исторического развития (признака формационного подхода). Хотя, заметим, сами сторонники цивилизационного подхода к истории (например, Шпенглер, Тойнби) абсолютизируя локальность культур, всячески отнекиваются от признания такого единства истории. Но ведь, например, кочевая и современная казахстанская цивилизации заметно различаются не только по уровню и качеству жизни людей, по богатству форм и содержанию этой жизни. Можно не прибегать к термину "прогресс", но нельзя не видеть, что современная казахстанская цивилизация существенно более развиты нежели кочевая цивилизация. Говорим об этом потому, что сегодня в среде современных казахстанских политиков, общественных деятелей нет да нет встречаются голоса о необходимости возврата назад к истокам кочевой жизни, к древним казахским традициям, которые нередко ассоциируются с кумысом, бешбармаком и т.д. Однако, такая позиция, мягко говоря оторвана от реальности, ибо она не только ошибочно ассоциирует «традиционное общество» типичное для патриархального строя с «современным обществом», но и противоречит поступательной логике исторического процесса.

Таким образом, можно определенно констатировать, что формационный и цивилизационный концепции истории имеют в общих своих парадигмальных схемах признаки друг друга, что свидетельствует о некоей общности между ними. Однако все же данные подходы были и остаются в основе своей принципиально различными методологическими инструментариями исследования истории общества. А это значит, что логичным становится вопрос, при исследовании каких конкретно исторических периодов применять формационный, а где цивилизационный подходы к истории. А это уже, как нам представляется проблема не столько взаимосвязи, а сколько соотношения формационного и цивилизационного подходов к истории.

Вопрос этот в научном плане довольно непростой, если учитывать, что до сих пор не сформировалось среди исследователей-историков и философов единое общее понимание механизма цивилизационной и формационной теории. В этой ситуации логичным будет обратиться к вопросу о том, каким периодам истории общества классики марксизма и цивилизма предпочитали применять свои методологические инструментарии исследования.

В частности, нельзя не заметить, что представители цивилизационной мысли разрабатывали цивилизационную теорию, исследуя главным образом историю древних цивилизации. Так А. Тойнби в основном в древности выделял локальные и основные цивилизации. По мнению английского историка т.н. основные цивилизации (вавилонская, шумерская, эллинская, индусская, китайская и т.д.)- в частности, те, которые исторически существовали, если использовать формационную терминологию, при рабовладении. То, что он называет цивилизациями локальными, проявляющими в истории в национальных рамках, их он определяет около 30 штук: германская, русская, американская и др. также исследуются до эпохи капитализма. Известный

западный цивилист О.Шпенглер так же склонен придерживаться аналогичного принципа. К числу «великих культур», реализовавших свои потенции он относит китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, византийско-арабскую, западную, культуру майя. Отдельно он выделяет «пробуждающуюся» русско-сибирскую культуру, которая существует еще с древности.

Мыслители цивилизационной парадигмы исходили из неправомерности описания истории как линейного поступательного движения к единой цели, в котором все народы идут в одном направлении, обгоняя, или отставая друг от друга. История для них - это развитие отдельных общественных существностей более или менее взаимодействующих друг с другом, где смерть одних соседствует с рождением других. «Вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории . я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, . и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть». Так писал немецкий философ начала XX века Освальд Шпенглер. В теориях такого типа непрерывное поступательное движение человечества как целого, заменяется на циклическое развитие отдельных локальных цивилизаций.

И в самом деле, история древности и средневековья дает тому убедительные исторические подтверждения. Скажем то же египетское рабовладение при всей их социальной схожести, своим колоритом отличалось от Афин, в древней Греции. В древнем Египте был наиболее благоприятный климат и плодородные земли, что способствовало появлению первых классовых обществ. Значимым обстоятельством в развитии экономики стран Древнего Египта явилось ирригационное земледелие - искусственное орошение земель. Это стало фактором развития экономики страны, базирующейся на командно-распределительной системе хозяйства. Правление древневосточных царей строилось на централизованной системе управления ирригацией, а чиновники наблюдали за поливом полей, обслуживанием и ремонтом оросительных сооружений, сбором поземельного налога. Сначала в древнем Египте рабство имело патриархальный характер, но в различных захватнических походах доминировала система поголовного рабства, применялись деспотичные формы правления. Помимо производства, рабский труд применялся и на всевозможных подсобных работах, и в обслуживании домашнего хозяйства знати. Крестьяне были производителями материальных благ и несли рабочую повинность для государства. Экономическое развитие древневосточных стран было заторможенным и консервативным. Хотя имелись известные достижения. В частности, крупные успехи в строительстве храмов, дворцов, пирамид, развитии кораблестроения, материальной культуре производства, зарождении и развитии металлургии. В восточных странах

производилась бумага, стекло, развивались различные виды земледелия, полеводства, огородничества, садоводства, льноводства, виноградарства. Изобретен компас, порох, развивалась торговля.

Несколько иной характер носило рабовладение в Древнем Риме и Древней Греции. Здесь государства сформировались в целях упрочения господства рабовладельцев, которые содействовали классовой организации граждан, противостоящей рабам. Это было общество, в котором богатство и частная собственность были недоступны множеству рабов, а собственником мог стать только свободный человек. В VIII-VII вв. до н. э. в Древней Греции начали формироваться города-государства (полисы). Здесь стал наблюдаться высокий уровень развития ремесла как основы промышленной рабовладельческой экономики. Раньше стали развиваться обмен и духовная культура. Афины были главным центром ремесленного производства. Однако расцвет Афин был недолгим, так как в стране существовало множество противоречий, а это отражалось на экономике, и вскоре Афины были захвачены сначала Македонией, а потом - Древним Римом. В Древнем Риме появились пролетарии, проживающие за счет государства, также сформировалась система колоната, и возникли латифундии.

Следующий за рабовладением феодальный общественный строй также характеризуется больше социально-культурным многообразием, нежели единообразием. Достаточно сравнить, например, выделенную А. Тойнби арабскую и европейскую цивилизации при средневековье.

В Азии в соответствии со специфическими особенностями культурного наследия, географической среды, системы ведения хозяйства, социальной организации и религии сформировалась арабо-мусульманская цивилизация. В какой-то мере она является исторической преемницей восточного типа цивилизации и проявляет все наиболее характерные для нее черты. Отличительные особенности этой формы цивилизации связаны с особенностями ее культуры. В основе этой культуры лежат арабский язык, вероучения и культ ислама. Ислам (мусульманство) (араб. — “покорность”) возник в VII в. н. э. на Аравийском полуострове. Фундамент мусульманского вероисповедания составляет вера в единого Бога Аллаха и Мухаммеда в качестве его посланника, а также неуклонное соблюдение пяти основных культовых предписаний, так называемых “столпов веры”, произнесение во время богослужения основного символа веры: “Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммед посланник его”, ежедневная пятикратная молитва (намаз), соблюдение поста (уразы) в месяц рамазан, обязательная уплата налога (заят), совершения паломничества в Мекку (хадж). В исламе сильно выражена вера в божественное предопределение, идея безусловной покорности божественной воле, которая наложила глубокий отпечаток на весь уклад жизни и исламскую культуру.

Ислам способствовал не только политической консолидации народов, включенных в Арабский халифат, но и облегчил торговые связи и экономическое взаимодействие различных по характеру экономик регионов. Активная торговля в Средиземном море и в Индийском океане стимулировала развитие ремесел и сельского хозяйства. Арабо-мусульманский мир отличался высоким уровнем урбанизации (развития городов). Багдад считался одним из величайших городов тогдашнего мира. Здесь торговали лесом, фарфором, мехами, пряностями, шелком, вином, всем, что производилось в Индии, Восточной Африке, Китае, Средней Азии. Необычайно своеобразная и яркая культура была создана в Средневековье на арабо-мусульманском Востоке. Арабский “ноль”, добавленный к вавилонской цифровой системе, произвел подлинную революцию в математике.

Арабская астрономия, медицина, алгебра, философия, бесспорно, были на порядок выше европейской науки того времени. Система орошения полей, некоторые сельскохозяйственные культуры (рис, цитрусовые) были заимствованы европейцами у арабов. Арабо-мусульманское влияние на средневековую Европу в основном ограничивалось заимствованиями отдельных новшеств и открытий. Причина одна — религиозные различия. Христианская Европа предпочитала воспламенять религиозную ненависть к исламу, видя в Мухаммеде воплощение Антихриста. Проповедь против “неверных” положила начало крестовым походам (конец XI—конец XIII вв.).

Другое культурно-духовное многообразие выступает при средневековье в европейской цивилизации. В Европе Средневековье — это период становления новой формы западной цивилизации — европейской христианской цивилизации. Европейская цивилизация формируется на территории бывшей Римской империи. Римская же империя, как отмечалось выше, раскололась на две части: Восточную (Византийскую) и Западную Римскую империю. Западная Римская империя прекратила свое существование в результате внутренних противоречий и нашествия так называемых “варваров” в 476 г. Поэтому цивилизационные процессы в обеих частях Римской империи наряду с общими закономерностями имели и существенные отличия. В результате этих отличий сформировались две разновидности европейской цивилизации — восточная и западная. Формирование европейской цивилизации происходило в результате синтеза античной цивилизации и варварского уклада жизни в ходе процессов романизации, христианизации, становления государственности и культуры новых народов Европы.

Культурной базой европейской цивилизации является античность. Византия никогда не порывала с античностью. Ее культура, хозяйственная деятельность и политические институты в значительной мере опирались на

античную традицию и были органическими формами ее развития. Наибольшее своеобразие византийского уклада жизни связано с той модернизацией, которую приобрело в Византии христианство.

Христианство и во времена античности не представляло собой единой организации. На территории Римской империи существовал ряд христианских церквей, имевших вероучительные, обрядовые и организационные отличия. Между руководством этих церквей велась ожесточенная борьба за гегемонию в христианском мире. Наиболее активно эту борьбу вели глава Западной Римской церкви — папа Римский и глава Византийской церкви — Константинопольский патриарх. Папа Римский объявлял себя наместником Иисуса Христа, преемником апостола Петра, верховным понтификом Вселенской (католической) церкви, патриарх Константинопольский же принял титул Вселенского патриарха православной, т. е. истинно христианской церкви, поскольку он признавал решения только первых семи Вселенских соборов христианских церквей. Формальным актом раскола христианства на католическую и православную церковь была взаимная анафема (церковное проклятие), которому предали друг друга папа Римский и Константинопольский патриарх 16 июня 1054 г.

Византийская империя как самостоятельное государство исчезло в XV в. Но она заложила основы восточноевропейской цивилизации, носителями которой являются русские, болгары, греки, сербы, украинцы, белорусы и многие другие народы Европы.

Становление западноевропейской католической цивилизации связано с великим переселением народов — вторжением в пределы Римской империи так называемых варваров: многочисленных германских племен, гуннов и др. Многие из них к III—V вв. имели довольно развитое земледелие, владели ремеслами, включая и металлургию, были организованы в племенные союзы на принципах военной демократии, поддерживали оживленные торговые контакты с римлянами и друг с другом.

Таким образом, именно историческая смена колоритности, специфичность народов, богатство разнообразия культур стран древности, по сравнению с более поздними периодами истории, выступала для классиков цивилизма фактологической иллюстрацией цивилизационной теории. Социально-культурное многообразие рабовладения и феодализма объективно больше располагало к применению исследования в них цивилизационного механизма.

В то же время отсутствие подобного многообразия в капиталистическом обществе объективно больше располагало исследовать единообразие этого периода истории. Но для чего был необходим другой инструментарий

исследования истории - формационный, что и было сделано марксизмом. К. Маркс исходил из того, что буржуазный строй в отличие от рабовладения и феодализма более единообразен. В результате, исследовав западный капитализм, К.Маркс лишь в общих чертах указал формационные признаки рабовладения, феодального строя. Что кстати не помешало ему формационное учение, построенное на анализе капитализма экстраполировать на все предшествующие периоды истории общества.

Как известно, капитализм проходит несколько стадий, но его наиболее характерные черты по своей сути остаются неизменными. Основные признаки капитализма: господство товарно-денежных отношений и частной собственности на средства производства, наличие развитого общественного разделения труда, рост обобществления производства, превращение рабочей силы в товар, эксплуатация наёмных рабочих капиталистами. Целью капиталистического производства является присвоение создаваемой трудом наёмных рабочих прибавочной стоимости. По мере того как отношения капиталистической эксплуатации становятся господствующим типом производственных отношений и на смену докапиталистическим формам надстройки приходят буржуазные политические, правовые, идеологические и другие общественные институты, капитализм превращается в общественно-экономическую формацию, включающую капиталистический способ производства и соответствующую ему надстройку. Капитализму присущи антагонистические противоречия. Основное противоречие капитализма между общественным характером производства и частной капиталистической формой присвоения. Она в свою очередь порождает анархию производства, безработицу, экономические кризисы, непримиримую классовую борьбу присущую любой буржуазной стране, какими идеологическими лозунгами оно не прикрывалось

Единообразие особенно отчетливо проявляется с вступлением капитализма в современный этап развития, чему способствует происходящий в мире процесс глобализации. Современная глобализация объединяет экономики стран мира, создает единое правовое, экономическое и информационное пространство. История человечества во всемирном масштабе развивается, усиленная происходящим процессом глобализации в основных своих признаках от многообразия к единообразию. Последнее вполне прагматически проявляется в утверждении капиталистической формации. Фантастические темпы развития новейших технологий и перспективы, открывающиеся благодаря им, прогрессирующая «вестернизация» экономических и политических аспектов жизни многих стран мира позволяют многим делать предположения о стремительном приближении человечества к идеалам западной демократии. По мнению американского историка Фрэнсис Фукуяма: «Возможно то, что мы наблюдаем ... означает конечный пункт идеологической эволюции человека и превращение западной либеральной

демократии в универсальную, в конечную форму государственного управления человечества»[4].

Важно и другое. Если разработчик формационной теории К Маркс находил подтверждение своей теории в большей степени в развитии капитализма, то современные социальные исследования капитализма и развития процессов индустриализации и новых технологии подтверждают марксов анализ учета роли определяющего значения способа производства в объяснении буржуазного и современного общественного прогресса. Так, по мнению польского специалиста А. Шаффа, российского философа В.Л. Иноземцева[5], понятие «экономическая общественная формация» применимо только к вторичной формации, ибо только в ее рамках имеет место господство экономических отношений. Такая позиция близка к теории «стадий цивилизации» (Д. Белл и др.), где подчеркивается, что примат экономических факторов характерен лишь для индустриального общества, разновидностью которых выступает в истории не только классический капитализм, но и некоторые социалистические и постсоциалистические страны.

И в современной, как научной, так и научно-методической литературе широко распространен методологический подход применения цивилизационного механизма к древности, формационного к современности. В научно- исторической мысли такая точка зрения среди обществоведов, прежде всего философов начала высказываться и проявляться в публикациях с середины и конца 80-х годов XX в., когда кризис, а потом и крушение мирового социализма показали несостоятельность прежних теоретических формационных представлений. В этот период было опубликовано ряд интересных философских исследований, проведены круглые столы, научные конференции, которые больше были посвящены позитиву критикуемой ранее в советской литературе цивилизационной концепции. Участники дискуссии в целом и общем пришли к выводу, что формационный и цивилизационный подходы к истории не противоречат друг другу и вполне могут быть применены как методологический инструмент познания и объяснения исторического процесса. Иллюстрацией формационного подхода для многих из них в ходе обсуждения являлась преимущественно история стран Европы, в то же время, как история восточных государств толковалась в основном через призму цивилизационного подхода.

Впоследствии такая точка зрения применимости формационной и цивилизационных парадигм получила уже практическое выражение в учебниках и учебных пособиях по истории . Отметим здесь в частности, российские исторические работы “История мировых цивилизаций”, “Человек и общество”, и др. которые пошли по пути синтеза марксистской формационной теории и стадияльной версии цивилизационного подхода. При этом, для характеристики добуржуазных обществ Запада и Востока использовались теории локальных цивилизаций, а для последующих этапов разработанные схемы теории “индустриального общества” и марксистского

анализа капитализма. Хороший пример такого рода, кстати, дает и школьный учебник РФ под ред. В. М. Хачатурян.[6]. К сожалению, по истории Казахстана, подобных учебно-методических работ нет.

Сказанное позволяет фиксировать определенную стихийно проявляющуюся исследовательскую практику в современной постсоветской исторической мысли, когда история Востока рассматривается через цивилизационную парадигму, а капитализм и современность с применением формационной концепции истории.

Показательно, что такую точку зрения применительно к истории Казахстана, разделяют и ведущие казахстанские историки-ученые. Так Е.Абенев, И. Тасамагабетов, Е.Арынов исходят из несостоятельности формационной теории применительно к кочевым обществам. По их мнению необходимость применения цивилизационной парадигмы вытекает из того очевидного факта, что цивилизация Великой степи представляет собой особое социосистемное образование, в котором на протяжении веков поддерживалась устойчивая государственная система регуляции и стабильность социума, обеспечивающая становление этноса. Авторы коллективной монографии пишут, что цивилизационная модель предков казахов «... расположенная на стыке Европы и Азии ... по праву может считаться первоначальным очагом зарождения и расцвета цивилизации Великой степи, в течение последующих веков превратившейся в цивилизацию нового типа, которой были свойственны все более или менее значимые характеристики первоначального цивилизационного ареала: зачатки определенной экономической основы, хозяйственно-культурные районы, раннегосударственные формы этногенеза, городской культуры и т.д.» [7].

Именно цивилизационный подход, по их мнению, дает возможность показать особенности кочевой цивилизации – этого удивительного мира в «сердце Евразии». И это своеобразие культуры кочевого общества они весьма колоритно иллюстрируют, раскрывая различные аспекты жизнедеятельности социума. Проиллюстрируем по их историческим материалам некоторые основные аспекты кочевой цивилизации:

Так, в природно-географическом плане исторически в кочевом обществе казахов условия характеризовались обширной территорией, слабой заселенностью, аридностью климата, континентальностью, бедностью водных и почвенных ресурсов, скудным растительным покровом. Среда обитания определила уникальный способ производства – номадизм и главное средство производства скот. В результате освоения этой территории была выработана особая стратегия природопользования и социокультурной адаптации – кочевое скотоводческое хозяйство. Кочевничество оставалось главным способом существования на протяжении почти трех тысячелетий.

В социальном плане, специфика хозяйственной жизни оказала влияние на социальную организацию казахского общества. Основными социальными ячейками были: брачная пара, семья, домохозяйство, община, генеалогическая группа. Опыт социальной адаптации к среде обитания и знания о природных ресурсах передавался от отца к сыну (женщины были исключены). Точно так же передавалось имущество – скот. Такой порядок передачи информации и собственности определил генеалогическую организацию кочевого общества

В политическом плане Институт ханской власти казахами был унаследован от номадов Моголистана и Восточного Дешт-и Кыпчака и опирался на многовековую традицию деления на две статусные группы- «ак-суйек» и «кара-суйек». Основа «белой кости» чингизиды были изолированы от генеалогической структуры трех казахских жузов и представляли собой закрытую привилегированную группу. Привилегированное положение потомков Чингисхана было юридически оформлено в нормах казахского обычного права «адат».

В классическом государстве прямым объектом политической власти всегда является собственно территория. В Казахстане из-за аридности природно-климатических условий основным средством производства выступала не сама земля (пашня, к которой необходимо постоянно прикладывать свой физический и интеллектуальный труд), а только пастбище, используемое посезонно. Это обусловило особый характер ханской власти: тотальный контроль над всей территорией отсутствовал, власть была слабой, дискретной во времени (из-за перекочевков подданных и обширных подвластных территорий), не было развитых институтов управления и принуждения: налоговой системы, армии, чиновничества, карательного аппарата.

В культурно-демографическом плане кочевничество привело к появлению большого количества мобильных групп населения в Евразийской степной зоне. Они оседали, объединялись в государства, приносили новые языки, порядки, обычаи. Длительный процесс этногенеза привел к возникновению в XVI веке казахского народа. Все элементы материальной культуры были обусловлены кочевым образом жизни и были адаптированы к нему.

Таким образом, именно уникальность мира кочевого общества, его место в отечественной истории, по мнению казахстанских обществоведов, настоятельно диктует применение к его исследованию цивилизационной парадигмы. Ведь каждый из компонентов сложной системы: географическая среда, экономика, социальная структура, политика, этногенез, законодательство, материальная культура несут в себе печать своеобразия кочевнического мира, что собственно и является выражением существования в истории казахов своеобразной, непохожей на историю оседлых народов цивилизации.

Но означает ли это, что здесь должен для историка-исследователя проявляться своеобразный категорический императив: цивилизационный

подход к истории ограничить только исследованием древности, а формационный современностью?

Подобный подход представляется несостоятельным. В живой практике исторического исследования применение того или иного методологического подхода к исследованию истории зависит от цели, которой ставит перед собой исследователь-историк. При этом надо исходить из той методологической аксиомы, что история человечества характеризуется сложным взаимодействием случайного и необходимого, переплетением общего, особенного и единичного. По своему значению любая парадигма философии истории, будь то формационная, цивилизационная или другая концепции, рассматривающие мировую историю в динамике, позволяют выделить некие этапы, стадии всемирно-исторического процесса. Однако каждый регион, страна, этнос проходят через эти стадии развития своим особенным, иногда уникальным путем, или минуют их вовсе. Поэтому наряду с «вертикальным» срезом истории человечества, необходимо использовать научные подходы, позволяющие наблюдать ее «горизонтальный» срез. Таковую возможность представляет цивилизационный подход, который порой бывает необходимым не только при изучении древности, но и современности.

Ведь нельзя уйти от того очевидного факта, что несмотря на расширяющийся исторический процесс глобализации, фактор уникальности, своеобразия в культурно-духовной жизни и в современности на уровне государств отнюдь не исчезло. Скорее оно приобретает новую форму своего исторического выражения, выступает в иных пространственных выражениях. Ныне, в частности, это культурно-историческое многообразие стало больше выражаться через большие цивилизационные общности, которые в современном лексиконе получили название «евразийская цивилизация», «европейская цивилизация», «латиноамериканская» и пр. В недавнем историческом прошлом из разряда таких цивилизаций, как известно, в истории была и «советская цивилизация». Более того, вполне можно спрогнозировать, что на развалинах бывшего СССР, где культурно-этнические этнические запросы на протяжении 70 лет были задавлены, происходит своеобразный ренессанс развития уникально-национальных культур. И в этом плане есть реальные основания говорить о появлении ряда уже локальных цивилизаций – не только «казахстанской», но и «узбекской», «армянской» «украинской» и пр.

Иначе говоря, цивилизационный подход к истории вполне применим к исследованию современных обществ. Подобным же образом, не существует каких либо научных возражений и для исследования рабовладения и феодализма, с позиции формационного подхода. Традиция исследования истории Казахстана древности в марксистской парадигме довольно давняя и она, как известно, особенно явственно проявилась в советский период существования общественных наук. Другой вопрос, что применение формационного подхода в тот период исторической науки было несколько односторонним, в известной мере вульгаризированным. Реально она выражалось в традиционных, для того исторического состояния общественных

наук односторонних акцентах исследования социально-экономической жизни общества. Как следствие, из него вытекало исследование вопросов развития классов и классовых отношений, проблем социалистических революции и др. что объективно приводило к игнорированию духовно-культурной составляющей истории.

Между тем, формационный подход к исследованию истории – это не просто акцент на экономической составляющей истории. Такой подход в исторических, да и в целом социальных исследованиях, как представляется, несколько упрощает богатство формационного подхода к истории. Точнее было бы сказать, что он является выражением методологии советского, вульгаризированного варианта марксизма.

В действительности марксов подход к истории проявляет себя тогда, когда богатство культурно-духовной составляющей раскрывается через раскрытие механизма определяющего значения на них социально-экономической жизни общества. Классический марксизм, как известно, в историческом исследовании всегда отдавал должное и роли случайности, и роли культурно-духовных факторов истории, рассматривая экономическую основу только как определяющую сквозную в развитии многообразия исторического процесса. .

Об этом, кстати, неоднократно, писали сами классики марксизма[8]. Именно такого методологического подхода и не хватало в прошлом, на наш взгляд, и не хватает в настоящее время некоторым научным историческим исследованиям, претендующим на использование формационного подхода к исследованию исторического процесса.

С другой стороны, нельзя не заметить, что после начала 90-х годов XX в. проявляется в исследовательской среде отечественных историков некоторое одностороннее увлечение исследованием менталитета, культурных феноменов. И такой подход нередко преподносится как иллюстрация применения цивилизационного подхода к исследованию истории Казахстана. Но реально историческое исследование традиционно продолжает проводиться в методологии формационной теории, ибо происходит главным образом макросоциологический анализ культуры истории Казахстана. В результате, повышение внимания к компонентам надстройки в современной казахстанской истории проявляется скорее количественно; стали больше и детальнее излагать историю развития различных видов культуры.

Между тем, применение макросоциологического анализа истории к истории Казахстана фактически приводит к игнорированию огромного, поистине неисчерпаемого массива конкретики состояния и развития духовной культуры казахов. В результате, в исторических исследованиях проявляющих подобный принцип к истории проявляется односторонность, необъективность,

в реальной общественной практике – игнорирование мозаики этнической, религиозной, национальной конкретики казахского народа, других общностей, населяющих Казахстан.

Иначе говоря, сами по себе акценты на исследовании культурно-духовной стороны и соответственно игнорирования социально-экономической составляющей общества – это еще не свидетельство приверженности исследователя цивилизационному подходу к истории.

Показателем цивилизационного подхода к исследованию истории является применение не сколько макросоциологического, а прежде всего и главным образом, микросоциологического (в нашем случае в отечественной истории на уровне родо-журового сознания, социальных групп – биев, баев, религиозных установок и пр.) анализа истории духовной культуры казахского общества, Казахстана. Этим самым будет выражена колоритность, уникальность исследуемой цивилизации в истории Казахстана. Ведь каждая цивилизация, будь то кочевая, советская, казахстанская или другая представляют себя мировой истории как неповторимое, своеобразное духовно-культурное сообщество. А это, между прочим, и есть основная целевая задача историка применяющего цивилизационный подход к исследованию истории. Которое, кстати, отличается от исследовательской задачи философа, стремящегося через применение цивилизационного механизма выразить уже общие механизмы истоков возникновения, расцвета и заката цивилизации, его источников, движущих сил.

В широком плане применение к исследованию истории определяется не только личной позицией ученого-историка. В частности, на позицию выбора того или метода исторического исследования влияют и традиционные, сложившиеся подходы к изучению истории. Более того, на позицию ученого-историка в этом вопросе сказываются и обстоятельства гражданско-политического плана. Так, с учетом кратковременного по историческим меркам независимого курса развития Казахстана актуализируется проблема определения места страны в мировом историческом процессе. В этой связи важным и необходимым для исследования проблем истории Казахстана становится не сколько формационный, а прежде всего цивилизационный подход к исследованию истории Казахстана.

Актуальность цивилизационного подхода в том, что она позволяет более рельефно, в отличие от формационного определить роль Казахстана в мировой цивилизации, что является по существу вопросом соотношения частного и общего в мировом историческом процессе. В своем выступлении в июне 2013 года Госсекретарь Марат Тажин, в частности, высказал мнение о важности качества решения подобной исследовательской задачи для

отечественных историков: «Взять и голословно переписать национальную историю, глобальную историю в целом с национальной колокольни нетрудно! Это можно сделать за пару месяцев. Гораздо сложнее обосновать свою собственную национальную историю глубокой кропотливой работой, чтобы не выглядеть смешным и наивным на первом километре от национальной границы. Подлинное национальное достоинство начинается с подлинной национальной истории!»[9]. А это объективно требует для исторической науки в большей степени применять цивилизационный подход к исследованию истории Казахстана.

Цивилизационный подход в этом отношении дает исследователям-историкам Казахстана благоприятные преимущества. На смену жестким формационным моделям, которые были присущи исторической науке советского периода, делению народов на “передовые” и “отсталые” в их продвижении по ступеням формаций приходит раскрытие цивилизационного многообразия мира казахстанского прошлого, важного и для понимания мира независимого Казахстана. Цивилизационный подход представляется особенно значимым и плодотворным при рассмотрении истории Казахстана – страны многонациональной, впитавшей в себя дух многих народов.

Таким образом, в целом, как сложившееся положение в методологии отечественных исторических исследований, так и фактор гражданско-политической актуальности проблем недавно получившего независимость РК определяют приоритетность в настоящее время применения казахстанскими историками цивилизационного подхода исследования истории Казахстана.

ЛИТЕРАТУРА

- 1.Ионов И.Н. Российская цивилизация IX- начала XX в. М., 2012, с. 112
- 2.Ковальченко И.Д. Теоретико-методологические проблемы исторических исследований. Заметки и размышления о новых подходах. // Новая и новейшая история. 1995, № 1, с.4
- 3 Оразбаева А.И. Цивилизация кочевничества евразийских степей. Алматы, 2005, с.247
- 4.Фукуяма Конец истории и последний человек. М., 2004, с. 232
- 5.Шафф А. Объективный характер законов истории. М., 1959, с. 351; Иноземцев В.Л. К теории постэкономической общественной формации. М.,1995, с.293
- 6.Хачатурян В.М. История мировых цивилизации. 10-11 классы. М.,2009
- 7.Абенев Е. Тасмагамбетов И. Арынов Е. Казахстан: эволюция государства и общества. Алматы, 1996, с. 186
- 8.Маркс К. Энгельс Ф. соч., Письмо И. Блоху 21-23 сентября 1890 г. соч., т. 37 с. 394; Письмо К.Шмидту. 27 октября 1890 г. соч., т.37, с. 394; Анти-Дюринг. т.20, с. 188-189 и др.
- 9.Тажин М.М. Будущее Казахстана невозможно без опоры на историческое прошлое. Казахстанская правда. 2013, 6 июня

4.Европоцентризм западной философии истории и оценка роли кочевого общества в истории казахов

Историческая наука накопила «монблан фактов» об истории становления и развития Казахстана, которая исчисляется четырьмя тысячелетиями. Несколько меньше мы знаем о роли предков казахского народа в своей истории. А это уже в большей степени проблема философско-мировоззренческая, т.е. задача не только истории как науки. И в связи с этим нельзя не сказать, что по историческое бытие как ушедшая в прошлое реальность исследуется, главным образом, тремя взаимосвязанными науками – историей, философией истории и историософией. Несмотря на то, что объект исследования у них общий, между ними существуют определенные различия. Специфика исторической науки состоит в том, что она изучает прошлое преимущественно с позиции фактической ее констатации. В этом ее известное преимущество, которое определяется фундаментальным значением исторического факта как неоспоримого доказательства. Историческая наука, в отличие от двух отмеченных остальных, исследуя хронологически исторический материал, должна постоянно обращать внимание на конкретные событийные аспекты фактов истории.

Философия истории не есть ни историческая наука отдельных государств, ни всемирная история. Всемирная история тоже изучает человечество, но не философски, а исторически, то есть каждый социальный организм рассматривается во всем богатстве и конкретном проявлении. Историк главное внимание обращает не на универсальные, а на специфические характеристики. Что касается философии истории, то здесь важно в первую очередь именно то, что объединяет все социальные организмы, то, что им присуще как человеческим сообществам. В отличие от философии истории историческая наука должна соблюдать временную последовательность событий и исторических фактов. Если философия истории есть сущность, схваченная во времени, то есть такая сущность, которая постоянно меняется, но, тем не менее, сохраняется, то историческая наука есть изложение фактов и событий в хронологическом порядке. Философия истории имеет определенный логический аппарат, с помощью которого дается философско-историческое изложение исторического процесса. Она является своего рода теорией отвлечения, теорией абстракции, но абстракции глубокой, отражающей объективную действительность.

Несколько иная задача в изучении того же объекта исследования имеется у философии истории. Распространено мнение, что философия истории исследует общие закономерности исторического процесса развития [1]. Однако,

как представляется, это несколько завышенное понимание предмета философии истории, ибо ни общих законов, ни законов вообще в истории общества в принципе в науке до сих пор не открыто. Это не удалось сделать, в частности, ни исторической науке, ни философии истории, ни историософии. Поэтому с известным уточнением, как представляется, философия истории исследует скорее общие тенденции, проявляющиеся в историческом процессе. Исторический процесс – это, скорее бесконечное конкретное преобразование человеческой организации, отличающееся больше своей уникальностью, своеобразием. Однако, понимание истории возможно не только путем конкретного прослеживания событий, но и выявлением общих, системных признаков и универсальных тенденции, которые придают некую логику историческому процессу развития. А это уже, в частности, задача философии истории.

Философия истории представляет философско-исторический анализ общества. Философ истории исходит из того, что история имеет свои общие законоподобные тенденции функционирования, что она непрерывно развивается, изменяется, что она имеет определенный характер, что прошлое и настоящее неразрывно связаны, что человек выступает связующим звеном всех исторических этапов. Философия истории – это логическое рассмотрение человеческого общества. Она отвлекается от многообразия социумов и главное внимание уделяет имманентной логике всемирной истории, ее сущности, ее внутренним механизмам функционирования и развития. Она соединяет все человечество, выделяет в нём некие общие тенденции, черты и свойства, присущие всем социальным организмам, но проявляющиеся по-разному в зависимости от исторических обстоятельств, конкретной ситуации и природных условий.

Впервые термин «философия истории» был введен в научный и общественный оборот французским мыслителем XVIII в. Вольтером. И до него, и после создавались различные конкретные концепции философии истории, которые до сих пор вызывают интерес у ученых. Характерно, что все эти концепции претендовали на то, чтобы дать всемирную схему состояния и развития истории общества, что в абсолютном виде не удалось ни одной из них. Это относится, в частности, к так называемым стадияльным концепциям, согласно которым история человечества развивается однолинейно, по восходящей линии (К.Маркс, Г.В.Ф. Гегель). Но не в меньшей мере это относится к тем концепциям философии истории, согласно которым однолинейности в реальной истории нет, ибо она развивается «круговоротами», локальными культурами, цивилизациями (О. Шпенглер, А. Тойнби, Н.Я.Данилевский и др.). Все эти философии истории, помимо прочего, страдали двумя недостатками, имевшими отношение к исследуемой теме. Первое – европоцентризмом, и второе – игнорированием в своих мировых схемах истории кочевого сообщества, т.е. того громадного исторического

периода, который в общей истории Казахстана занимал ни много ни мало порядка около трех тысячелетий из четырех. По сути дела получается, что на протяжении этого длительного многовекового периода Казахстан не имел собственной истории, не был включен в мировой исторический процесс развития. Поэтому подобная логическая неувязка в оценке исторического процесса со стороны западных концепции философии истории требует определенного объективного рассмотрения.

Начнем с европоцентризма, как основной, центральной доминанты западных концепции философии истории, ибо в ней заключается ключ всех последующих рассуждений европейских ученых о роли кочевничества в мировой истории. К слову сказать, европоцентристские исторические представления являются живучими и довольно широко распространенными в массовой психологии людей, специализированном сознании профессиональных историков. И подтверждающие тому факты встречаются как в истории, так и современности. Нельзя не сказать, в частности, что на протяжении довольно длительного времени и советская историческая наука в качестве своей методологии имея западные варианты философии истории, толковала и исследовала историю с европоцентристских позиции. Идея доминирования цивилизованности, передовых позиции Европы в мировой истории выступала для исследователей своего рода мерилем оценки исторических события и процессов неевропейских стран, толкования их уровня развитости как передовых или отсталых народов.

Европоцентризм можно определить как культуруфилософскую и мировоззренческую установку, согласно которой Европа с присущим ей духовным укладом является центром мировой культуры и цивилизации. Согласно европоцентризму, Запад – единственная цивилизация, прошедшая в своем развитии "правильный путь" (столбовую дорогу), который неизбежно должны пройти все остальные культуры и цивилизации. В конце этого пути все человечество обретет одну и ту же "правильную" систему хозяйствования и общественное устройство по типу Запада.

Универсальность европоцентризма, пожалуй, состоит в том, что он в той иной мере присущ всем известным западным учениям философии истории. Хотя форма выражения этого признака в каждом из них является специфической. Так, в особенно широко известной в прошлом марксистской теории европоцентризм выразился в том, что логика и закономерность мирового исторического процесса развития были определены на основе исследования преимущественно истории европейских стран, и прежде всего Англии. Согласно этому учению, все страны в истории должны с железной необходимостью пройти в своем поступательном развитии пять последовательно сменяющихся общественно-экономических формации

(первобытнообщинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический, коммунистический). В тоже время в учении К.Маркса была обойдена вниманием история развития восточных стран. Учитывая специфику истории Востока, К.Маркс ограничился применительно к этому региону введением понятия «азиатский способ производства» и некоторыми его общими характеристиками.

Еще более отчетливо принцип европоцентризма, выступает у представителя немецкой классической философии –Г.В.Ф.Гегеля. За его спекулятивными рассуждениями о свободе духа как самовыражении развития мирового разума подразумевается, прежде всего, европейская доминанта, а еще, точнее, симпатии свободному духу германца. С позиции Гегеля единственными обладателями духа в истории выступают только германцы. «Всемирная история,— пишет он, — является обнаружением духа в таком виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобна тому, как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, и так первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю. Восточные народы еще не знают, что дух, или человек как таковой, в себе свободен, так как они не знают этого, то они не свободны, они знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода является лишь произволом, этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Лишь у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но и они, как римляне, знали только, что некоторые свободны, а не человек как таковой. Этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому у греков не только были рабы, и их жизнь и существование их прекрасной свободы находились в связи с этим обстоятельством, но и сама их свобода являлась случайным, недолговечным цветком, отчасти же, она вместе с тем оказывалась также порабощением человеческого гуманного начала. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен»[2].

В другом варианте философии истории, теориях «круговорота истории», восточные народы удостоены известного внимания, хотя европоцентризм и в них, тем не менее, вполне определенно проявляется. Так, в мировой истории Шпенглер насчитывает восемь завершенных культур. Это египетская, индийская, вавилонская, арабо-византийская, китайская, греко-римская, западноевропейская и майя. Но в этих культурах нет кочевничества. Подобная идея игнорирования кочевничества, как исторического социума, наблюдается и у А.Тойнби - крупного западного историка начала XX в.Согласно ему, в истории обнаруживается более двух десятков локальных цивилизации – западная, две православные (русская и византийская), иранская, арабская, индийская, дальневосточная, античная, сирийская, китайская и др. Но в

концепции Тойнби кочевое общество включено в число примитивных, т.е. находящихся на более низком уровне исторического развития. Кочевничество подвергнуто с его стороны уничижительной оценке, ибо у них, по его мнению, «нет своей истории». « Жизнь цивилизации,- пишет он,- список которых едва достигает двухзначного числа, более продолжительна, они занимают обширные территории, а число людей, охватываемых цивилизациями, как правило, велико. Они имеют тенденцию к распространению путем подчинения и ассимиляции других обществ – иногда обществ собственного вида, но чаще примитивных обществ»[3]. В другом месте он утверждал, что «несмотря на нерегулярные набеги, на оседлые цивилизации, временно включающие кочевников в поле исторических событий, общество кочевников является обществом, у которого нет истории»

Один из основателей цивилизационной теории русский ученый Н.Данилевский считал, что кочевники, предки казахов, «живя в странах, малоудобных для культуры, не вышли из состояния дикости, ... остались на уровне этнографического материала, т.е. вовсе не участвовали в исторической жизни, или возвышались только до степени разрушительных элементов»[4].

Рациональными аргументами в философиях истории, как видим, для исключения кочевого общества из мировой истории выступают наличие в них «примитивизма культуры», некоего состояния дикости кочевников. О распространенности подобного методологического подхода, хотя уже не в системах философии истории свидетельствует то, что их высказывают и некоторые современные русские политики и ученые. В подобного рода настроениях в России проявляются рецидивы идейного багажа прошлого имперского мышления, которое сегодня зачастую прикрывается псевдодемократическим антуражем. Истоки таких взглядов идут еще от политики царизма, советского руководства, когда в массовое сознание населения методично внедрялась идея известного «русского европоизирования» истории народов национальных окраин и республик. В условиях СССР она, в частности утверждала идею о начале истории всех ее народов с Октября 1917 г., отрицая тем самым значимость дооктябрьского периода исторического развития. В тоже время в исследовании исторической проблематики, в образовательной системе приоритетное место занимало изучение истории русского народа.

Подобная линия, берущая свое начало еще от царизма, воспитывала у русских ложную национальную гордость, сродни шовинизму, что вело к недооценке истории других народов. В известной мере это проявлялось и в оценке истории казахского народа, где присутствовал определенный стереотип мышления, который действовал не только на специализированном уровне

сознания, но и в массовой психологии. Что примечательно, такой стереотип зачастую мог даже не осознаваться самими носителями, ибо он проявлялся традиционно на подсознательном уровне не только при оценке истории казахов. Чем же, как не этим обстоятельством, например, можно объяснить тот факт, что еще в XIX в. некоторые офицеры российской армии, упражняясь в меткости, предпочитали, чтобы в качестве мишеней у них выступали культовые памятники кочевников. Довольно широко известно пренебрежительное высказывание современного русского писателя А.Солженицына о кочевых казахах, никогда не имевших государственности и считавших своей границей любое территориальное место, которое они проходят. В своей известной работе «Как нам обустроить Россию» А.Солженицын пишет: «О Казахстане. Сегодняшняя огромная его территория нарезана коммунистами без разума, как попадя: если, где кочевые стада раз в год проходят, то и Казахстан... Да, до 1936 года Казахстан еще считался автономной республикой в РСФСР, потом возвели его в союзную. А составлен-то он из южной Сибири, Южного Приуралья да пустынных центральных просторов, с тех пор преобразенных – русскими, зеками, да ссыльными народами. И сегодня во всем раздутом Казахстане казахов заметно меньше половины. Их сплотка, их устойчивая отечественная часть – это большая южная дуга областей, охватывающая с крайнего Востока на Запад почти до Каспия, действительно населенная преимущественно казахами. И коли в этом охвате они захотят отделиться – то с Богом»[5].

На тему истории казахов выступали также с негативных позиций различные и известные миру люди: лидер ЛДПР В.Жириновский, генсек КПСС М.Горбачев, историки В.Козлов, В.Моисеев и др. По словам нашего соотечественника П.Своика, Казахстан являлся только советским образованием и ничем более... Кочевье, как считает П.Своик способно создать только менталитет. По его мнению, кочевничество не способно создавать ни материальных, ни культурных ценностей[6].

На протяжении долгого времени в мировой науке дебатировался вопрос о принадлежности кочевых народов к мировой цивилизации и мировой культуре. Многие исследователи полагали, что кочевники были «рабами степи», «вечными узниками климатического и вегетационного годового цикла», что они «утратили связь с миром». Между тем, согласно исследованиям отечественных и некоторых российских ученых[7, 22,30,34,40], образование кочевой цивилизации казахов и их предков не только историческая реальность. Н.Назарбаев в книге «В потоке истории» пишет: «Сегодня мы с гордостью и восторгом неофитов узнаем, что Казахстан является территорией, на которой развивались древние и самобытные цивилизации. Диапазон культурного, политического влияния наших предков столь велик – от Египта до Индии, от

Европы до Китая – и столь разнообразен, и, как показывают исторические изыскания, вполне отслеживаем и материально документирован, что не оставляет камня на камне от дремучих стереотипов о «вековой отсталости Степи».

В последнее время значительно возрос интерес к рассмотрению номадизма с позиции активно применяемого сегодня цивилизационного подхода. На этой волне особую актуальность среди исследователей приобретает вопрос о трактовке присущих для кочевой скотоводческой цивилизации характеристик и выработке ее основных критериев.

Несомненно, номадизм на протяжении длительного исторического периода – вплоть до наступления эпохи Нового времени – являлся очень важным фактором, оказывающим серьезное влияние на ход исторического развития и на судьбу мировой цивилизации. Появление кочевого скотоводства способствовало освоению человеком новых, ранее не пригодных для хозяйственной деятельности обширных степных пространств, позволило найти для него новый способ существования. Хотя кочевое скотоводство так и не стало формой хозяйства и всегда отличалось замедленностью в темпах развития экономики, но явилось крупным общественным разделением труда между скотоводами и оседлыми земледельцами и дало в свое время возможность человечеству значительно расширить сферы своего хозяйствования. Кочевники сумели повлиять на дальнейший ход исторического процесса, особенно на начальных ее этапах, заложив в той или иной степени основы многих государств и цивилизации. Важную роль сыграло кочевничество в процессе активного этнокультурного взаимовлияния народов Евразии и Африки, причем нередко принадлежащих к совершенно разным хозяйственно-культурным и цивилизационным типам. Взаимодействие кочевников с соседними «культурными» народами ярко проявилось в эпоху Древнего мира, а затем Средневековья, когда степные сообщества кочевников-скотоводов достигли наивысшего этапа в своем эволюционном развитии, а перемещения и миграции кочевых народов становятся особенно масштабными, охватывая огромные территории Северной Африки и Евразийского континента.

Емкое и в то же время многоплановое понятие «цивилизация» содержит немало сложностей, обусловленных тем, что каждый раз неизменно в него вкладывали идеологический смысл. Это, разумеется, не могло не сказаться на теории кочевой цивилизации. В то же время, несмотря на все многообразие семантики понятия цивилизации, распространение в научной литературе по преимуществу получили две его трактовки: 1) это определенный уровень развития общества, 2) особый тип развития культуры. Соответствуют они в основном двум методологическим подходам в исследовании истории.

С точки зрения первого, стадийного, или формационного, подхода период цивилизации воспринимается как конкретный этап в развитии общества и культуры, характеризующий успешное преодоление стадии первобытного состояния. Основными его критериями выступают общественное разделение труда, наличие развитой технологии и земледельческой специализации, все аспекты социальной стратификации и неравенства, появление монументального строительства, городов и письменности, возникновение государственной организации. Понятие цивилизация здесь подводилось по теории формации и мыслилось скорее как характеристика классового общества.[8]. Отсюда считалось естественным, что номады в силу особенностей своего хозяйствования и традиционной общественно-политической структуры не могли достичь должной технологической стадии, а значит, и уровня цивилизации.

Приверженцы цивилизационного подхода, причём, как правило, к их числу относятся и многие кочевниковеды, исходят из иных посылок. Основанием для этого является непрерывное накопление знаний о многообразии существующих в нашем мире культур и цивилизаций. Под термином «цивилизация» в данном случае ими понимается уже некая социокультурная система, хотя довольно часто и не всегда оправданно к ней привязываются этнический, религиозный или национально-государственный компоненты’.

К настоящему времени специалистами вполне определено признаётся факт наличия «кочевой цивилизации», и даже выделяются отдельные ее разновидности: монгольская, казахская и пр. Однако в научной литературе ещё только предстоит проработка многих аспектов, как общей теории цивилизации, так и вопроса о кочевой скотоводческой цивилизации. [9]. По ряду таких проблем исследователи в своих взглядах остаются далеко не единодушными. Так, некоторые из них не соглашаются с трактовкой термина «кочевая цивилизация», когда он используется по отношению к номадизму в целом. Если термин «кочевая цивилизация» и применяется ими, то, скорее, для обозначения конкретных кочевых обществ или регионов, что позволяет, по их мнению, уйти от схематичного рассмотрения истории и культуры кочевых народов[10].

В то же время в литературе отмечается, что номадизм предстаёт не только как способ ведения хозяйства в определенных природных и географических условиях, но и как особый, отличающийся от оседло-земледельческих цивилизаций, комплекс социальных и экономических отношений; это также самобытная культура и особый менталитет, система ценностей и правовых отношений [11]. С этой точки зрения вполне допустимо применение термина «кочевая цивилизация» именно в значении единой цивилизации для номадов или крупных, относящихся к ним, историко-культурных регионов, так как очевидно, что существование многообразия культур в рамках одной цивилизации отнюдь не отменяет присущие ей общие основы и принципы.[12].

Первостепенную значимость и актуальность сегодня приобретает вопрос о выработке объективных критериев и оценок изучения кочевой цивилизации.

Среди специалистов, в числе которых не только представители исторической науки, но и обществоведы, культурологи, экологи и т. д., предпринимаются попытки выявления и обоснования достоверно-научных критериев описания номадизма и специфики его проявлений.

Идею становления у номадов собственной своеобразной цивилизации, отличающейся от оседло-земледельческой цивилизации, давно высказывает в своих работах отечественный археолог А. И. Мартынов. С его точки зрения уровень исторического развития, достигнутый в степях Евразии уже в скифскую эпоху (VI—III вв. до н. э.), вполне позволяет видеть наряду с древними оседлыми цивилизациями параллельное возникновение другой цивилизации, представляющей собой культурно-историческое единство скифо-сибирского или скифо-сакского мира.[13].

Основными внешними признаками, характеризующими складывание к тому времени на территории Евразии степной скотоводческой цивилизации, по мнению А. И. Мартынова, следует обозначить: археологически выявленные монументальные погребения кочевой знати и вождей, широкое распространение в степи искусства каменных изваяний и находки предметов единой степной скифской культуры. Все это свидетельствует о наличии у скифов, саков и других номадов сложной социальной структуры, развитых общественных и производственных отношений, а также о создании в кочевых обществах своей ценностно-идеологической системы, ярко выраженной в искусстве и символике «звериного стиля»[14]. Экономической основой, как указывает А. И. Мартынов, для этой цивилизации был комплекс различных форм хозяйствования, наличие которых зависело от конкретных природно-географических условий. Наряду с тем, что ведущее значение имело кочевое степное скотоводство, в качестве вспомогательных укладов выступали скотоводство горных долин и поливное земледелие, а также горнорудное дело и металлургия [15]. Однако, как отмечает исследователь, начиная с эпохи великого переселения народов (примерно со II в. до н. э.) на смену этой ранней степной цивилизации приходит новая, в основе которой формируется иной комплекс степной культуры — развитой кочевнической материальной и духовной культуры, свойственный для хуннов, тюрков, хазар и других позднейших номадов Евразии[16].

Свой вариант разработки критериев понятия «цивилизация» предложил А. М. Буровский, основываясь преимущественно на хозяйственной направленности скотоводческих и земледельческих обществ. При сопоставлении столь разных типов обществ, по его мнению, следует применять не столько конкретно-исторические реалии, ставшие уже привычными в оценке цивилизаций с земледельческой направленностью хозяйства, но вместе с тем едва ли пригодные для описания скотоводческих цивилизаций, а наиболее общие, глобальные закономерности развития, позволяющие рассматривать общество как социоприродную систему. «Без «выхода» на столь глобальные закономерности, - как пишет исследователь, - мы обречены на постоянные попытки сравнивать в большей или меньшей степени несравнимое- даже если и

освободимся от определяемого культурной традицией эмоционального отношения к объекту и от эмпирических обобщений»[17].

Вслед за В. П. Алексеевым и Л. Н. Гумилевым А. М. Буровский рассматривает общество и окружающую его естественную среду как единое целое, находящееся в тесной взаимосвязи. Определенные виды хозяйственной деятельности людей формируют различные типы антропогенного ландшафта, т. е. связку «человек — природа». Такое различие, по замечанию А. М. Буровского, собственно, и позволяет описывать и сравнивать возникающие на их основе типы цивилизаций, но как антропоэкологические системы. Сам факт образа жизни оседлых земледельцев и кочевых скотоводов оказывает ощутимое влияние на степень их воздействия на природу и место обитания. Если скотовод-кочевник ведет свое хозяйство в условиях более естественных и обширных пространств и потому слабо затронутых его деятельностью, то ландшафт земледельца, напротив, является объектом, испытывающим весьма интенсивное антропогенное воздействие и преобразование. Отличия в сфере социально-политической организации и экономики земледельческих и скотоводческих цивилизаций не менее существенны. Свое основное внимание А. М. Буровский обращает на особенности распределения материальных ресурсов в рамках кочевых империй, и, главное, на их роль. Исследователь указывает на то, что ресурсы, поступающие из периферии империи, отнюдь не способствовали развитию ее центра-ядра. Хотя кочевые империи и могли иной раз подчинять и завоевывать оседло-земледельческую периферию, однако выдвигавшиеся их центром степные сообщества сохраняли свои прежние отношения и оставались архаичной структурой. Периферия развивается гораздо быстрее, нежели сам центр империи, приводя ее в дальнейшем к распаду. Главные причины этого А. М. Буровский видит в слабости экономической интеграции кочевников и в чрезвычайно сильной зависимости кочевых обществ от внешних факторов, что также в немалой степени влияет и на цикличность их социального развития, тогда как важнейшими отличительными особенностями земледельческих цивилизаций выступают длительная культурно-историческая преемственность и поступательный характер развития в целом.

На примере этих двух концепций видно, что к основе кочевой цивилизации авторы применяют разные критерии. Однако вне зависимости от характера и различий предлагаемых критериев все же основными производящими формами хозяйствования цивилизации кочевников, в отличие от земледельческого типа цивилизации, остаются виды занятия, связанные главным образом со скотоводством.

Каждый из регионов или исторических ареалов существования кочевых культур отразил определенный пространственно-временной предел распространения скотоводческого хозяйства и кочевого образа жизни, составляя при этом единую кочевую цивилизационную систему. Особенности этих историко-культурных ареалов были predeterminedены как природно-географическими и экологическими условиями, влияющими на различия в

формах ведения скотоводческого хозяйства кочевых народов Азии и Африки, так и своеобразием их этнокультурных традиций и черт социальной структуры.

Однако следует также не забывать об их сходстве как в условиях кочевого образа жизни и хозяйственной деятельности, так и в определенных чертах культуры, будь это кочевые скотоводы Африки, Ближнего Востока или Центральной Азии. Несмотря на то что скотоводы в разных регионах порой находятся в значительном отдалении друг от друга, различаются этнически по расам, языку и вероисповеданию, однако все они представляют одну кочевую скотоводческую цивилизацию. Вместе с тем вряд ли возможно в строгом научном смысле говорить о «цивилизациях» отдельных кочевых народов, примером которых в литературе часто служат арабы, монголы, казахи и пр. Для этого требуются куда более веские основания, чем языковая или этническая близость.

Важность этого «феномена» по своей исторической значимости сопоставима со степной революцией, имевшей не меньшее значение для человечества, чем городская или земледельческая. В сущности, кочевая цивилизация, как считают исследователи, являлась в истории Казахстана особым миром, отличающимся, как от западной, так и от восточной цивилизаций. Степной образ жизни является таким же историческим феноменом, как и городской, сельский, морской.

Сегодня, в частности, можно считать доказанным, что кочевников евразийских степей нельзя рассматривать в отрыве от развития общих исторических процессов. В этом смысле надо признать, что кочевничество никогда не существовало в его «чистом» виде. Элементы оседлости и земледелия всегда сопровождали кочевое хозяйство. Казахстанский профессор К. Байпаков справедливо отмечает, что «граница между земледельцами и скотоводами была размытой, и в массе последних всегда имелись потенциальные группы оседлого населения, которые при определенных условиях и стечении обстоятельств переходили на оседлый образ жизни». [18].

На протяжении веков главной тенденцией в хозяйственной жизни народов Евразии оставалась линия расширения оседлости, земледелия и урбанизации. Именно поэтому правильнее говорить не столько о кочевой, сколько о степной культуре и цивилизации, так она включает в себя более широкий смысл. Эволюция народов евразийского материка была разной. Главным обстоятельством, определившим ее темпы и динамику, была сама природа и способы адаптации к ней. Географически Казахстан занимает значительную территорию Евразии, связывая восток и запад, север и юг восточной части этого субконтинента. Великая степь протянулась более чем на 7 тысяч километров от Дуная до Великой Китайской стены. При ширине 4000-6000 километров она соединила Европу и Азию и явилась особым

культурно-историческим пространством, объединившим историю и направление эволюции народов, населявших ее. Подобное расселение казахов прямо сказалось на их культуре, традициях и истории.

Определяя роль и место степных народов в мировой цивилизации и культуре, русский археолог А.П.Окладников писал: «Древняя тюркская Сибирь имела тесные контакты с Западом. Ее культура необозримо богаче той, о которой мы знаем[19]. Если смотреть на них с точки зрения этих контактов, здесь были богатые центры культуры. Без них трудно полностью понять историю Евразии». На этот же факт обращал внимание Л.Н.Гумилев: «Кочевники вообще, а хунны и тюрки в частности, изобрели такие вещи, которые ныне вошли в обиход человека как нечто само собой разумеющееся. Первое усовершенствование одежды – штаны – сделано еще в глубокой древности. Стремя появилось в Центральной Азии между 200 и 400 годами. Первая кочевая повозка на деревянных обрубках заменилась сначала коляской, а потом вьюком, что позволило кочевникам форсировать горные, поросшие лесом хребты. Кочевниками была изобретена изогнутая сабля. Наконец, круглая юрта в те времена считалась наиболее совершенным видом жилища. Не только в материальной, но также и в духовной культуре кочевники не отставали от своих оседлых соседей»[20].

За IV тысячи лет до нашей эры люди из Великой Степи приручили лошадей, что имело огромное значение для дальнейшей эволюции человека, его интеллекта, материальной и духовной культуры. Приручение и использование верхового коня, по данным исследователей, ознаменовало начало покорения человеком времени и пространства.

Кроме занятия животноводством, кочевники в то же время сеяли и выращивали зерновые, развивали ремесла, строили города. Известный геолог С.Х.Боллд доказал, что в VI-V веках до нашей эры в степи добывалось более миллиона тонн меди и выплавлялся металл. Древнегреческий историк Геродот указывал, что предки казахов – саки и массагеты – в повседневной жизни использовали изделия из меди и золота. Свою оригинальную технологию выплавки железа имели и тюрки. Эта технология позволяла им выплавлять сталь и чугун. На территории, ранее известной под именем Дешт-и-Кыпчак, найдено немало заводов, на которых выплавлялось железо и ковалось оружие.

Бесспорно, народы степной цивилизации вели войны и были воинственны. Этому всецело способствовали условия кочевой жизни. Но, кроме войн, они же вели активный обмен с соседними государствами, торговали, заимствовали нравы, обычаи и традиции других народов и передавали свои, обогащая тем самым мировую мировоззренческую и культурную жизнь. Они создавали свои города, которые становились центрами

ремесла, торговли, науки и искусства. У одной только Сырдарьи стояли около 300 городов с многочисленным населением. По некоторым данным, в городах, располагавшихся в древности вдоль Великого шелкового пути, проживало до 20% населения.

Большинство современных исследователей занимающихся изучением номадизма, как правило, признают существование отдельного типа кочевой цивилизации, исходя из очевидной специфики кочевой системы, которая во многом определяется способами освоения номадами окружающего их мира.[21]. По мнению вышеназванных исследователей, в качестве таковых суммарных признаков в кочевой цивилизации выступали:

- определенность территории, связанная с совокупностью Степи и травянистой пустыни, лежащей во внутренней части Евразии и окаймленной с севера гигантским лесным массивом;

- определенность исторического периода (сформировавшись в первое тысячелетие до н.э. она прошла три этапа развития – гунский, тюркский, монгольский);

- стабильность и длительность существования данной цивилизационной зоны;

- уникальность исторического развития;

- этноцентризм, доходящий до представления об «избранности» народа и идеализирования своей территории;

- этнокультурная гибридность, выражающаяся во взаимодействии различных субкультур, результатом которой является новый культурный синтез;

- особый алгоритм социо-культурной жизни при котором различные племена и народы, как правило, объединялись вокруг одного "титульного" этноса, что давало им возможность маркировать "миры" по этносу (гуннский, тюркский, монгольский);

- самобытные и оригинальные культурные представления и традиции и их близость;

- привлекательность "имиджа" для других народов, недаром во многих оседлых культурах даже существовал образ "благородного дикаря", общество которого чуждо наживы, социального неравенства, несправедливости, частной собственности, изощенной и безутешной культуры;

- умение "уживаться" с ними. Вероятно, есть смысл видеть в истории взаимоотношений кочевых и оседлых обществ не только "политику умиротворения" "воинственных варваров", но и сознательное стремление кочевых союзов к "добрососедским отношениям" с другими;

–традиционализм. Традиции кочевников были не менее крепки, чем традиции оседлых обществ и играли, быть может, даже большую роль в общественной жизни. Налицо и тесная связь идеологии и психологии: идеология "рассыпана" в традициях, обычаях, языке, морали, способах мировосприятия и миропонимания;

– цивилизационный коллективизм. Кочевникам близок идеал с акцентом на идее максимально полного растворения человека в массе. Здесь на первом плане дихотомии "человек – человек" и "человек – общество";

– специфический "мировой язык", как синтетический, впитывающий в себя в той или иной мере лексику и терминологию всех народов и племен цивилизационной зоны. Примером тому может служить так называемый "киданьский" язык;

- своеобразие форм государственного развития, связанное с появлением т.н. «кочевого государства, что было обусловлено характером социальной структуры.

– очень своеобразное отношение к миру, которое можно назвать "искусственным". Это – принцип, и он находит свое выражение в постижении "воли Неба", долге как основе универсальной морали, цели истории как принятии "небесного порядка" и т. д. Любая "цивилизация" сама себя "строит" и этот признак, вероятно, следует признать центральным, ибо именно он дает возможность отличить цивилизацию от иных природно-климатических и хозяйственно-культурных зон (охотников –собирателей Австралии или арктических охотников и рыболовов), которые ориентируются не на интенсивную, производящую, а экстенсивную, присваивающую экономику;

– специфика представления о сакральном и сверхъестественном "начале" ("тенгри" - "Небо"). Оно легло в основу особой религиозной системы ("тенгрианство"). Оформление ее было связано не только с естественной потребностью человека найти защиту от грозных природных сил, но и от нарождающихся социальных проблем (явный признак цивилизации);

– специфический аксиологический набор как комплекс моральных норм, социальных рецептов и их обоснований. Специфика кочевой аксиологии в значительной мере связана с консервацией тех социально-нравственных норм, которые характерны для периода евразийской античности. Иными словами, средневековые кочевники как бы продолжали жить в бронзовом и железном веках. Более того, создается по своему, уникальная ситуация. Кочевники жили динамично, отсюда и понимание Неба как вечного движения и беспредельности. Бескрайнее Небо, по их мнению, не только простирается над бескрайней Землей, но и управляет ею в любой ее точке. Именно это

оправдывало претензии кочевников на их вмешательство в дела любых племен и народов и давало право на их покорение, причем не "словом", а "делом";

– особое представление об "истории", которое способствовало выводу полиэтничного и мультикультурного общества из ситуации противостояния культур периода "язычества" (столпотворения культур) в диалог, становясь необходимым дискурсом ответов. История вместе с географией помогала маркировать ойкумену как "мир", создать что-то вроде историко-культурного атласа;

– особое значение литературы и письменности. Культуру в целом можно назвать своеобразной программой достижения некоей "цели", а она определяется базовой идеей или "словом". У кочевников таким "словом" было "Небо". Именно оно стало "ядром" и отправной точкой для разветвленной системы мифов, легенд и сказаний как "литературы", а впоследствии, на наивысшей стадии развития кочевой цивилизации, и письменных текстов;

– Специфика хозяйственной деятельности, которая была связана с преобладанием скотоводства. Налицо и характерная для средневековых цивилизаций идея землепользования, а не землевладения, когда все от имени Неба лишь распоряжались землей (хан, родоначальники и др.) и это пользование регулировалась обычаями и традициями;

– Система налогов и дани. Этот фактор связан с планированием, воспроизводством отношений собственности, самой собственности, государственным аппаратом. Такая задача требует постоянного сбора, обработки и донесения до исполнителей огромного объема конкретной и точной информации, а в конечном итоге и появления письменности.

Это далеко еще не все, но некоторые основные признаки кочевой цивилизации. Однако нельзя не обратить внимания на такой уже упомянутый признак кочевого сообщества, как этнокультурный экспансионизм, доходящий до навязывания своей цивилизационной модели, главным образом через широкое проникновение кочевых этносов на территорию оседлых обществ. Достаточно сказать, что феномены, как – Россия, Индия, Китай во многом благодаря прямому или косвенному влиянию кочевников были интегрированы в единое геокультурное и макроэкономическое пространство. Это был такой период мировой истории, когда кочевое сообщество используя методологию Гегеля (хотя напомним, сам Гегель не включал кочевое общество в историю) проявляло определенный «народный дух», т.е. кочевое сообщество, в определенную эпоху стало по причине своего характера, по своему пониманию общественной нравственности, государственного устройства и т.д. наиважнейшим в историческом смысле.

Однако ни одно цивилизационное общественное устройство, как показывает мировая история, не может постоянно сохранять одну и ту же форму своего состояния и планку развития. И, как только, кочевое сообщество выполняет свою историческую роль, оно передает эстафету следующей общности и навсегда ушло в историю.

Непосредственной причиной тому стали крупнейшие геополитические изменения в мире, связанные с определенными социально-экономическими обстоятельствами. Толчком явилась эпоха великих географических открытий, начало промышленного переворота, когда заметно стало проявляться экономическое и колониальное преимущество западных стран. Отсюда, с этих времен, Европа стала явственно проявлять стремление к мировому господству. Инструментом превращения человечества в единую унифицированную общность стал капитализм (мировой рынок, деньги и т.д.). Начало эпохи империализма ознаменовалось тем, что центр тяжести в мировом масштабе постепенно стал переходить от Западной Европы к Северной Америке. Гегемония капитализма в XV–XVIII вв., сопровождающаяся грохотом пушек и кровью масс людей, имело следствием господство над степными кочевниками Евразии. Такое геополитическое изменение ситуации привело к тому, что кочевники континента, в эту эпоху окончательно потеряли власть над миром и превратились в жалкие периферии оседлых государств.

Бесспорно, этот социальный контраст положения Запада и кочевого населения не мог не повлиять на то, что европейские ученые довольно высокомерно отнеслись к истории Великой степи и вполне определенно отразили это чувство в своих учениях философии истории. Исходная причина такого подхода состояла в том, что особенности кочевых обществ не укладывались в привычные рамки классики, что уже определялось как отсутствие развитой системы социума и оценивалось как примитивность культуры. Своеобразные формы общественного строя, материальной и духовной культуры, возникшие в особой среде, приспособленные к определенному образу жизни, несмотря на свою многовековую традицию считались дикими и низшими, не отвечающими понятиям высшей организации и высокой культуры.

Поэтому, кроме социально-экономической развитости, давшей странам Европы геополитическое преимущество, европоцентризм есть в известной мере следствие неверной методологии оценки культуры народов в западных философиях истории. Объективным проявлением порочности европоцентризма как методологии является выделение уровня культуры западноевропейских цивилизованных народов, достигнутого в XV–XVIII вв., в качестве эталона, образца достижения, что соответственно вело к исключению иных народов

из истории. Основанием для исключения из мировой истории в таком случае выступает «примитивизм» иных народов, в данном случае кочевых обществ. Но тогда спрашивается, насколько обоснован и применим этот термин к жизни кочевников.

Можно вполне определенно утверждать, что европоцентристский подход к мировой истории основывается на игнорировании в процессе исследования неперемного требования методологии – рассматривать прошлое с позиции конкретно-исторического подхода. Это означает, что естественно появляющиеся формы культурной жизнедеятельности людей в истории обусловлены временем и конкретными условиями жизни.

Ведь культура любого народа на том или ином историческом этапе создает такие социальные формы общественной жизнедеятельности, которые соответствуют как своему времени, так и природно-географическим условиям существования этноса. И эти формы социальной жизнедеятельности, в зависимости от тех или иных конкретных условий подчас выступают как единственно необходимые и жизнеспособные для существования и прогресса данного этносоциума, и, следовательно, являются передовыми, цивилизованными.

Иначе говоря, критерии определения уровня развитости этнокультуры, не могут быть в истории универсальными, одинаковыми для всех стран и народов. Об этом совершенно определенно пишет русский ученый XIX в. В.В.Радлов, выступающий против европоцентристского взгляда в оценке кочевого общества: «Мы имеем дело со ступенью цивилизации, противоположной культуре эпохи оседлых народов, и нужно смотреть на их поступки и поведение с другой точки зрения»[22]. Формы, организация культуры народов выводятся и должны соответствовать специфике конкретных условий, в которых живут этносы. Всякие иные новации, как бы они с европейской точки зрения не выглядели передовыми, будут выступать неестественными, неэффективными, нежизнеспособными в данных условиях.

Как известно, кочевые формы хозяйства у казахов существовали до 30-х годов XX в. Их наличие определялось социально-экономическими условиями, в которых они жили. Поэтому идея о том, что сам казах, и его общественные формы существования примитивны, они якобы в своем развитии еще не доросли, до культурного уровня оседлого населения методологически неправильна и порочна. Казах потому и был скотоводом, что иного и не могло быть при конкретных окружающих его условиях существования, от него этого требовала сама окружающая природа. В условиях, когда вокруг, в сухих степях существуют редкие и скудные водные источники, человек может вести только скотоводческое хозяйство, причем хозяйство кочевое... И именно оно

адекватно соответствует требованиям обстановки, ибо наиболее полно выступает приспособленным к окружающей природе.

И тогда возникает вопрос: можно ли назвать формы общественной жизни примитивными, если они вызваны и продиктованы вполне конкретными природно-физическими и социальными условиями жизни кочевого общества.

Во-первых, в значительной мере ответ на этот вопрос дает сама реальная практика истории общества и в том числе современности. Известно, например, что попытки вестернизировать жизнь так называемых «диких» народов принесли североамериканским индейцам немало негативного в период первоначального накопления капитала, вплоть до исчезновения некоторых этносов в истории. Большевикское невежество, радикально сломавшее привычный быт народов Крайнего Севера, также привело к немалому горю и спаиванию коренного населения края. К разряду подобного рода политики пренебрежительного отношения к культуре других народов относится и деятельность советской власти по отношению к казахскому народу в 30-е годы XX в., когда силовыми методами ликвидировалась кочевничество и реализовывалась политика оседания коренного населения. Среди новейших попыток пренебрежительного отношения к культуре других народов, полного игнорирования их самобытности, выступают, и нынешние попытки европейских государств насадить в современном Афганистане, Иране, других арабских и мусульманских странах политические институты и идеи свободы личности западного толка.

Во-вторых, западные философии истории, европейские ученые не хотят понимать необходимость конкретно-исторической оценки культуры каждого этноса, в том числе в истории Великой степи. Примечательную мысль в связи с этим высказывает исследователь С.П. Швецов в статье «Природа и быт Казахстана», где дается оценка европейского взгляда на кочевое хозяйство: «В прошлом у нас многими с ранней школьной скамьи усваивалось положение, что человечество в своем развитии обязательно проходит через три стадии хозяйственного быта: охотничью, пастушескую и земледельческую. Развиваясь одна из другой, они неуклонно следуют в указанном порядке и ни в каком ином. Некоторые с этим положением ... как бы срослись, ... оно определяло их отношение к окружающему, руководило их критической деятельностью. Для них зверолов – бродячий инородец, «дикарь», иным он и быть не может; скотовод – «кочевой инородец», если не дикарь, то и не тот, кто способен к восприятию высшей культуры, которая совместима только с оседлым состоянием», т.е. земледельческим бытом. Скотовод самим своим бытом как бы осужден на примитивную культуру и развитие. Высшие формы культуры и развития для него откроются только тогда, когда он перейдет к земледелию,

станет оседлым жителем И чем скорее исчезнет с лица земли кочевое кочевание, тем лучше, со всяких точек зрения, лучше для самого кочевника, который получит возможность выйти из первобытного состояния»[23].

Нет, и не может быть народов, одним которым позволено одних включать в мировую историю, а другим в этом отказывать. Подобное произвольное деление исходит из субъективных предпочтений и является антигуманным актом в отношении определенных народов, создающим почву для расово-шовинистического подхода к историческим общностям.

И наконец, в третьих, господство европоцентризма, предполагающего игнорирование кочевничества, является следствием непонимания единства мирового исторического процесса. Единство исторического процесса не исключает его многообразия. Развитие любой страны отличается своими историческими и национальными особенностями. Каждый народ имеет свой язык и свою культуру, присущий ему экономический и социальный уклад жизни, особые природные условия существования. К тому же народы находятся на разных этапах своего развития, что означает неодинаковый уровень их материальной и духовной культуры. Все это и другие факторы обуславливают разнообразие в жизни народов, многовариантный характер их развития.

Однако это не означает, что утрачивается единство человеческой истории. Речь идет о многообразии в рамках общего и единого мирового исторического процесса. Данное многообразие его существенно обогащает. С этой точки зрения весьма уязвима «теория локальных культур и цивилизаций». Как известно, ее сторонники (О.Шпенглер, А.Тойнби и др.), говоря о специфических особенностях развития народов и целых цивилизаций, делают вывод о замкнутости и локальности их существования, их изолированности друг от друга. Исторический опыт развития народов, по существу, опровергает такой вывод. Нет полностью замкнутых и локальных цивилизаций, которые развивались бы исключительно сами по себе. Все культуры и цивилизации развиваются в более или менее интенсивном общении между собой в рамках общего исторического процесса.

Вместе с тем, думается, вполне определенно можно констатировать, что осознание того, что человечество имеет единые истоки и общую цель, пока не утвердилось. Между тем, все народы и страны, имея свою исходную точку начала, в общем и целом включены в общемировой процесс развития. И каждая в ней имеет свой конкретный уровень, форму проявления культуры. Каждый народ в общемировом историческом пространстве развития не должен быть обойден вниманием, ибо он является в ней его составной органической, имманентной частью.

Таким образом, позиция европоцентризма в оценке роли кочевого общества во всемирной истории является методологически неточной и несостоятельной. Игнорируя и вычеркивая кочевое общество из мирового исторического процесса, он тем самым противоречит провозглашенным целям создания мировой схемы истории, претензиям на ее всеохватность и всеобщность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артыкбаев Ж. Философия истории. // Мысль. 2012, № 9, с.27
2. Гегель Ф. Философия истории. пер. А.М.Водена. Под ред. и с Ф.А.Горохова. М., Л., 1935, CXLV1)(Гегель соч., т. V111)
3. Тойнби А. Постигание истории М., 2001, Задержанные цивилизации. С.212
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1996, с.97
5. Солженицын А. Как нам обустроить Россию. Комсомольская правда 1990, 18 сентября.
6. Караван. 20.03. 1998
7. Нысанбаев А. Казахская цивилизация как проблема социальной и правовой философии. // Казахская цивилизация в контексте мирового исторического процесса. (мат. Науч. Конф.. Алматы, 7-8 июля 2003 г.) Алматы. 2003
8. Массон В.М. Формирование раннеклассового общества и вопросы типологии древних цивилизации // Древний Восток и античный мир. М., 1980, с. 11-41, Цивилизация как проблема исторического материализма. М., 1983; Цивилизация и исторический процесс. М., 1987 и др. см. также Философский словарь под ред. И.Т.Фролова. М., 2001, с.647.
9. Грайворонский В.В. Яскина Г.С. Обзор конференции: «Диалог цивилизации: взаимодействие кочевой и других культур Центральной Азии// Восток, 2002, № 1, с.150-156; Хазанов А.М. Кочевники евразийских степей в исторической ретроспективе // Кочевая альтернатива социальной эволюции / Отв. Ред. Н.Н.Красин Д.М.Бондаренко М., 2007, с.17 и др.
10. См.: Крадин Н. Н. Стадиальные и цивилизационные особенности кочевых обществ // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: В 2 т. Улан-Удэ, 2000. Т. 1. С. 74-79.
11. См.: Калиновская К. 77. Очерки этнологии Восточной Африки. М., 1995; Масонов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевничества. Алматы; М., 1995; Марков Г. Е. Из истории изучения кочевничества в отечественной литературе: вопросы теории // Восток. 1998. № 6. С. 113-114; Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. 3-е изд., доп. Алматы, 2000; Бисенбаев А. К. Другая Центральная Азия. Алматы, 2003; Артыкбаев Ж. (А Кочевники Евразии в калейдоскопе веков и тысячелетий. СПб., 2005. С. 23-34; и др
12. См.: Келле В. Ж. Соотношение формационного и цивилизационного подходов к анализу исторического процесса// Цивилизация. М., 1993. Вып. 2. С. 30.
13. См.: Мартынов А. И. О степной скотоводческой цивилизации I тыс. до н. э. // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алматы, 1989. С.

- 285, 289; Он же. Первичные цивилизации и скифо-сибирский мир (система взаимоотношений) // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1999. С. 115-118; и др.
- 14.См.: Мартынов А. И. О степной скотоводческой цивилизации...// Взаимодействие кочевых культур... С. 288-291; Он же. Два этапа развития степной скотоводческой цивилизации I! Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Улан-Удэ, 2000. Т. 1. С. 80-84.
- 15.Мартынов А. И. О степной скотоводческой цивилизации I тыс. до н. э. //Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. С. 289-290.
16. Мартынов А. И. О степной скотоводческой цивилизации I тыс. до н. э. //Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. С. 291-292.
- 17.Буровский А. М. Степная скотоводческая цивилизация: критерии описания, анализа и сопоставления//Цивилизация. М, 1995. Вып. 3. С. 154.
- 18.Байпаков К.
- 19.Окладников А.П.Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. Новосибирск, 2003, с. 241
- 20.Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967, с. 443
- 21.Грайворонский В.В. Яскина Г.С. Обзор конференции «Диалог цивилизации: взаимодействие кочевой и др. культур Центральной Азии. // Восток. 2002, № 1, с.152-155.
- 22.Радлов В.В. // Радловские чтения – 2002. Материалы годичной научной Сессии СПб. 2002, с. 96 Решетов А.И. Академик В.В.Радлов. востоковед и музеевед. (осн. этапы деят.)
- 23.Швецов С.П. Природа и быт Казахстана // Казахское хозяйство в его естественно-исторических и бытовых условиях. / Под. Ред. С.П.Швецова нарк Ком.землед. Каз. Автономии, 12 с. 102

ГЛАВА 3. Исторические процессы Казахстана в контексте философии истории

1. Проблемы персонификации личности в истории Казахстана

После крушения СССР и краха прежней советско-марксистской методологии в общественных науках в публицистике и СМИ существенно возрос интерес к вопросу о роли той или иной личности в историческом процессе. Понятия «эпоха Д.Кунаева», «эпоха Л.Брежнева», роль И.Сталина и т.д. по сути дела не сходят со страниц газет, журналов, телевидения уже многие десятилетия как в Республике Казахстан, так и других постсоветских республиках.

К сожалению, подобного же интереса к проблематике роли исторической личности не очень заметно проявляется на уровне социально-философских наук. Тем не менее, представители этих наук единодушны в том, что прежняя марксистская трактовка роли личности, получившая свое отражение в известных работах К.Маркса, В.И. Ленина, Г.В.Плеханова и др. не совсем соответствует исторической реальности и поэтому она не может служить исследовательским инструментарием для современных отечественных ученых. Основным контраргумент современных оппонентов связан с тем, что марксизм все же принижал роль личности в истории, рассматривал ее только как проявление исторической необходимости. Справедливости ради заметим, что подобное характерно не только для марксизма. И у Гегеля, в частности, важное место в истории принадлежит т.н. всемирно действующим индивидам, подлинным историческим героям, интересы, потребности и страсти которых ведут к свершениям эпохального характера. Их действия, понятно вытекают также из эгоистических побуждений. Но важно, обращает внимание Гегель, то, что они реализуют общую волю Мирового духа.

Можно вполне констатировать, что современного системного и философско-методологического изложения роли личности в истории отечественная и российская науки так и не дали. Об этом, в частности свидетельствует то обстоятельство, что с начала 90-х годов XX в. в РК не появилось философских монографических исследований по этой теме, за исключением высказываний фрагментарного характера в публицистике.

Отсутствие методологического аппарата, дающего современное научное понимание роли личности в истории, сказывается на тех разношерстных и разнополярных конкретных характеристиках тех или иных личностей, которые даются в нашей печати и науке. Сегодня можно услышать и прочитать десятки,

а то и сотни мнений об одной и той же личности в истории, различающиеся самым диаметрально противоположным образом.

С одной стороны, такая разногласия мнений – отрадный факт, свидетельствующий о плюрализме подходов, отражающий многообразие конкретных характеристик персонифицированных личностей в истории. Однако все же думается, что науке необходимо исследовать и изложить свой собственный, более или менее общепринятый взгляд на эту очень трудную и сложную проблему. Выработать именно методологический подход, ибо этим не будут в силу специфики своей профессии заниматься журналисты. Это дело ученых.

Современная методология роли личности в истории должна учитывать и строиться с учетом богатой конкретной картины персонифицированных лиц, которую сегодня предоставляют, как конкретная наука история, так и публицистика. Поэтому не следует отождествлять малоразработанную философскую методологию персонификации личности в истории (которая еще определяется как роль личности в истории) с тем громадным богатством конкретных характеристик на тех или иных исторических лиц, которые столь обильно дает современная публицистика.

Помимо сказанного есть и региональные причины, побуждающие к научной разработке этой проблемы. Не секрет, что после развала СССР во всех постсоветских республиках, в том числе и Казахстане, повсеместно возрос интерес к роли национальных лидеров в регионах. Эта была своеобразная ответная реакция на десятилетия забвения национальной истории и их деятелей, которое составляло одну из главных линий государственной политики тоталитарного государства. Однако заметим, наряду с реабилитацией действительно исторических личностей, не обошлось здесь и без влияния элементов мифологизации и политизации.

Отсюда, весьма важным представляется определение вопроса, какие личности и за что должны оцениваться как исторические, оставившие след в истории вообще и Казахстана в частности. На этот счет довольно часто в науке ссылаются на критерии, который предложил Г.В.Плеханов в своей известной работе «О роли личности в истории». По его мнению, великая личность является таковой, если она соответствует следующим двум критериям: а) появление личности должно обуславливаться объективной исторической потребностью; б) индивидуальный талант личности должен соответствовать насущной общественно-исторической необходимости.

Как видим, у Г.Плеханова речь идет о «великой личности». Термин же «историческая личность» должен, на наш взгляд, рассматриваться как более объемный и включать в себя не только выдающихся людей, но и тех

исторических лиц, индивидуальная физиономия которых чаще всего в виде особенностей личностного характера отразилась на том или ином историческом событии, процессе.

С этой точки зрения, историческими личностями выступают все персоны, оставившие тот или иной заметный индивидуальный след в истории в самых различных областях общественной жизни: политике, национально-освободительном движении, культуре, науке и т. д.

Определение объективных параметров великой личности вовсе не исключает разнообразия толкования понятия «историческая личность». И в науке, и в общественном мнении чаще всего она выступает продуктом субъективных предпочтений. Весьма наглядно они проявляются в тех многообразных трактовках роли личности и персонифицированных характеристиках, которые сегодня даются в истории Казахстана. Так, в определении роли казахской интеллигенции 20-30 годов XX в. (А. Байтурсынова, А. Букейханова, М. Дулатова и др.), их конкретных персонифицированных характеристик представители современной исторической науки занимают на редкость единодушную позицию. Однозначно мнение о том, что они выступили как поборники и защитники национальных интересов казахского народа, борцы против тоталитарного строя. Исследованы их линия личной и общественной жизни, содержание и дух созданных произведений, конкретные перипетии борьбы против сталинизма, за самоопределение судеб казахского народа.

Подобное же единодушие позиций казахстанских исследователей можно наблюдать и в определении исторической роли представителей казахской интеллигенции XIX века – Ч. Валиханова, Ибрая Алтынсарина, Абая Кунанбаева. Ученые подчеркивают огромную просветительскую роль этих казахских интеллигентов, значительную научную и общественную их деятельность. В отечественной науке, общественном мнении современных казахстанцев имена казахских просветителей утвердились как выразителей и поборников гуманизма, просвещения, борцов против средневековья и мракобесия.

Наиболее острые дискуссии наблюдаются в оценке политических деятелей и героев национально-освободительных движения истории Казахстана. При этом здесь проявляется определенная закономерность: чем дальше по историческому времени жил и творил тот или иной деятель, тем меньше разноречивых оценок он вызывает. Достаточно сослаться, например, на образы ханов Тауке, Аблая, Аблайхана – все они, в общем-то, за исключением споров по некоторым второстепенным историческим деталям, вызывают однозначно позитивное мнение в научной оценке и общественном мнении казахстанцев.

Заметим в тоже время, что в отечественной литературе пока нет исследований, дающие персонафицированную характеристику историческим личностям древности и средневековья. Мы знаем главным образом то, благодаря чему они прославились, но имеем чрезвычайно скудную информацию о том, что они представляли собой как личности, какими человеческими достоинствами и недостатками они обладали, как личностные характеристики сказывались на характере тех или иных исторических событий.

В тоже время, на другом, противоположном полюсе уже отрицательного мнения находится современная оценка таких деятелей, как Ф.Голощекин, Л.Берия и др., имена которых однозначно олицетворяются в сознании современных казахстанцев с массовым голодом 30-х годов, репрессиями в отношении тысяч невинных людей.

Не секрет, что роль той или иной исторической личности нередко определяется в зависимости из политико-идеологических пристрастий ученого. И в этом отношении историческая наука, как, впрочем, и всякая гуманитарная наука вполне определенно, вопреки модным в настоящее время либеральным веяниям, несет на себе отпечаток воздействия разнообразных социальных сил общества, в том числе и тех, которые стоят у власти. Особенно примечательную картину в этом отношении дает современная динамичная история Казахстана, социальная быстротечность развития которой весьма сказывается на интерпретации характеристик тех личностей, которые были в истории казахского народа. И проиллюстрировать это можно на примере тех исторических личностей, которые вызывали неоднозначную интерпретацию с 80-х годов по настоящее время. Скажем, личность Ф.Голощекина в нашей учебной и научной литературе пережила как минимум три интерпретации. Первая может быть названа ортодоксальной, когда эта личность освещалась как положительная во всех отношениях, принесшая весомый, положительный результат в развитие Казахстана, – образ верного ленинца-большевика. Более осторожной, компромиссной, с элементами критического подхода, стала выглядеть интерпретация в перестроечное время. В это время приводились отдельные факты личной вины Голощекина в голодоморе 30-х годов XX в. в Казахстане, перегибах в коллективизации, процессах перехода казахов от кочевого образа жизни к оседлости. И наконец, в настоящее время, когда трагическая и страшная роль Голощекина в истории Казахстана, по сути дела, нивелировала всякое позитивное в его деятельности.

Конечно, подобного рода метаморфозы с интерпретацией роли исторической личности некоторые историки порой объясняют профессиональной причиной, дескать – подобная динамика мнений связана с расширением объема источников, архивных данных. С этим, думается, в

известной мере, нужно согласиться. Но, как представляется, роль социально-политических и идеологических факторов в интерпретации роли исторической личности не менее есть, и она, несмотря на то, что в последние десятилетия замалчивается, весьма значительна и весома. А по большому счету, она носит определяющий характер. И здесь, марксистско-конкретный подход в оценке соотношения природы научного и политико-идеологического в личности, безусловно, правилен.

Влияние социальных и политико-идеологических факторов сказывается и тогда, когда по каким-либо обстоятельствам как объективного, так и субъективного характера роль исторической личности затушевывается, замалчивается, принижается, или сознательно выпячивается только его негативная сторона деятельности. Такое, например, происходит с личностями большевиков советского периода развития Казахстана – Амангельды Имановым, Алибий Джангильдиным, Омаром Шипиным и др. Их революционная деятельность стала находить довольно скупое отражение в печати, изучается она преимущественно студентами в учебном процессе.

Подобные оценки исторической личности в истории Казахстана существовали и в отношении уже названных представителей казахской интеллигенции 30-х годов, А. Иманова, Т. Рыскулова, бывших руководителей Казахстана Ж.Шаяхметова, Д.Кунаева и др.(особенно если сопоставить оценки советской власти и мнения нынешних некоторых политических деятелей).

В то же время на страницах учебной и научной литературы стали чаще упоминаться имена исторических деятелей периода Казахского ханства, дооктябрьского времени. Хотя с позиции познания и оценки роли исторических деятелей Казахстана, заметим, в отечественной философско-исторической литературе успехи довольно скромные. М.Козыбаев считает, в частности, что «до настоящего времени очень мало и поверхностно изучены жизнедеятельность казахских ханов, крупных биев и батыров XVIII–середины XIX в....В портретных характеристиках некоторых из этих персоналий, созданных при советском режиме и в постсоветские годы, преобладают элементы стандартизации, стереотипные определения и оценки их деятельности, отсутствует раскрытие и научный анализ индивидуальных психологических черт личности тех или иных выдающихся людей»[1].

Влияние политико-властных предпочтений на оценку исторической личности огромно. Историческая наука отражает характер этого влияния, дает ему научное обоснование, способствует внедрению его в общественное сознание. В этом смысле, историческая наука, как и всякая гуманитарная область знаний, является зависимой от власти, выполняющей его социальный заказ.

Однако в истории науки эта закономерность не всегда срабатывает столь однозначно. Историческая наука Казахстана знает другие примеры, когда роль личности определялась не по социальному заказу власти, а вопреки ей. Такова была, например, научная позиция историка-ученого Е. Бекмаханова, который вопреки официальной позиции обосновал и доказал выдающуюся роль Кенесары Касымова как выразителя интересов национально-освободительного движения казахского народа.

Отсюда понятно, что не только в определении роли личности, но и трактовке любой исторической проблемы огромную роль играет личностная позиция ученого, его внутренние нравственные, духовные качества. Высказать и научно обосновать свою позицию, расходящуюся с официальной, решится не каждый ученый, а только тот, кто обладает внутренней порядочностью, движим поиском в науке истины, а не поиском личной выгоды. К сожалению, в исторической науке немало и примеров обратного порядка.

Наиболее характерна эта закономерность для авторитарно-тоталитарных государств, где свобода мысли ученого ограничена и предопределена узкими рамками требований власти. Однако, и в демократическом обществе, при общей обстановке свободы и плюрализма научного мнения, существует доминирующая позиция, которая, как правило, является официальной. Хотя, при общем разнообразии мнений о той или иной исторической личности, ее роли, , трактовке личностных характеристик позиция, в том числе официальная, может не соответствовать научной истине. Тем не менее, согласимся, обмен мнениями позволяет путем живых дискуссий, споров, в конце концов, приходиться к общему знаменателю, выработке более или менее общепринятой научной позиции.

Процесс определения действительно исторических личностей в истории современного Казахстана происходит не просто. В идеале следует, как нам представляется добиваться суммарной, единодушной оценки общественности, которая бы однозначно высказывалась о роли той или иной исторической личности. Но жизнь показывает, что подобного единого мнения о роли личности достичь далеко не просто, а скорее всего и невозможно. Здесь сказывается влияние многих причин: противоречивость действий и характера самой личности, влияние СМИ создающих определенное мнение, состояние этнонациональной структуры общества, характер общественного сознания и пр.

Весьма серьезно на понимание роли личности влияет историческое прошлое народа. Особенно здесь сказывается сила воздействия традиции общественного мнения, которая во многом складывается под влиянием идеологии. Весьма наглядно это проявляется в исторических судьбах Казахстана, переходящего к постсоветскому времени. Ведь до недавнего

времени, а современному независимому Казахстану немногим больше 20 лет, отрицалось наличие каких - либо значительных личностей в истории казахского народа до Октябрьской революции. И теперь, после обретения суверенитета, казахи впервые в своей истории столкнулись с необходимостью определения национальных исторических личностей, что, естественно, не обходится без перекосов, ошибок, трудностей.

В связи с этим весьма заметно, что в Казахстане проявляется стремление некоторых возвысить, возвеличить, вознести личность из разряда исторических непременно в сан великих. К последним всегда в истории относили личностей индивидуально самобытных, талант которых соответствовал назревшим потребностям общества. Между тем, порой возвеличиваются личности, которые фактически не оставили какого-либо заметного следа в истории. Однако это не мешает некоторым, исходя из корпоративно-родового сознания, находить «своих» батыров, биев, создавать вокруг них ореол великой личности, не имея при этом какого-либо научного и объективного обоснования. А ведь нередко подобного рода искусственно созданным и навязываемым общественному мнению псевдоличностям с целью канонизировать их имена ставят памятники, проводят в честь них юбилейные мероприятия, той, называют их именами улицы и т.д.

Можно согласиться, что эти личности и являются авторитетными для тех, кто придерживается родового сознания. Но в таком случае они, скорее «местечковые» авторитеты, но не общенациональные кумиры. Между тем, исходя из интересов укрепления общеказахской и казахстанской консолидации, критерий для признания должен быть только один – выражение этой личностью не родо-племенного, а общенационального интереса Казахстана.

А ведь, в принципе, в практическом плане этот вопрос вполне решаем. Почему бы не создать в общереспубликанском масштабе специальную комиссию, которая бы составила список исторических личностей заслуживающих общественного признания всех казахстанцев с целью их увековечивания. Состав этой комиссии, как некоторым это не может показаться странным, целесообразно составить из авторитетных т.н. "шала«казахов», которые в массе своей чужды родо-жузовых односторонностей.

Порой проявляется и стремление некоторых ученых «подтянуть», «приписать» без серьезного научного обоснования действительно великих личностей к историческим судьбам казахского народа. На этом основании вполне серьезно, а в сущности голословно, считают, например, Чингиз-хана, аль-Фараби, Атиллу, Тимура и др. потомками казахов.

Безусловно, в основе подобного рода неверных и спорных мнений лежат субъективные, не совсем рационально обоснованные причины. Но нам представляется, что здесь сказывается и влияние определенных объективных факторов, связанных с состоянием современного общего национального самосознания казахского народа. Так, стремление к возвеличиванию тех или иных биев, батыров своими истоками имеет остатки родо-жузового сознания, которые до сих пор существуют в сознании казахов. В тоже время, тенденция «приписывания» к казахам великих личностей, принадлежащих к другим народам, связана с бурным пробуждением национального самосознания казахского народа, определенной психологической откатно-ответной реакцией по отношению к прежним советским установкам об отсутствии у казахов своей истории и великих личностей до Октября 1917г. В этом случае можно говорить о явлении т.н.«ущербного» сознания.Кстати, природа такого «сознания» весьма характерна для тех народов, которые исторически вышли из под имперского влияния метрополий. Внешне он выражается в попытках приклеить ярлык величия к любым, но именно своим национальным персонам, без какого-либо серьезного научного обоснования. Это своего рода «детская болезнь» бывшей окраины, которая со временем проходит.

В таком социально-этническом контексте уже исторической личностью является не всякая личность. Главным здесь выступает гражданская позиция личности, защита и отстаиваниеее интересов народа. Иначе говоря, отличительным признаком исторической личности в этом случае выступает ее жизнедеятельность, посвященная не достижению своих личных, корпоративно-клановых амбиций и целей, а обществу, народу.

Но в реальной жизни, понятно, всякая историческая личность, оставившая заметный след в истории своего народа, есть вместе с тем просто человек. А как человек он несет в себе не только позитивные черты, но и определенные спорные, а зачастую и негативные характеристики, особенно в своей психологии, морали. Историческая личность, иначе говоря, не бог. Ничто человеческое ей не чуждо. В ней есть, как и в любом человеке, признаки самого разнообразного психологического и нравственного плана, которые далеко не бесспорны. Но всегда ли это обстоятельство учитывается при оценке исторической личности? И в какой мере негативные качества присущие данной личности должны учитываться при оценке ее потомками ?

Это довольно трудный и дискуссионный вопрос, носящий социально-философский характер. Достаточно сослаться на далеко неоднозначные оценки, в том числе официального характера, которые существуют в отношении роли Сталина, Ленина, Чингиз-хана и др. в советской и мировой истории. Весьма показательно в этом отношении содержание статьи опубликованной в одной из

региональных газет Республики Казахстан[2]. Статья касается широко известной в истории Казахстана личности – Кенесары Касымова, который в представлении современных казахов является героем народно-освободительной борьбы середины XIX века.

Именно к такому выводу пришел в своем глубоком исследовании казахстанский ученый – историк середины прошлого века Е. Бекмаханов, который, как известно, за свою научную работу в годы сталинщины пострадал, ибо нашлись такие, которые объявили К.Касымова реакционером. Е.Бекмаханов в результате был репрессирован и выслан в ссылку на 20 лет. Трактровка Е. Бекмаханова о роли К. Касымова была поддержана известными российскими историками С. Панкратовой, Н. Дружининым, С.Бахрушиным и др. Гражданский поступок в то время проявила С. Панкратова, которая лично ходатайствовала за Е. Бекмаханова перед Н. Хрущевым, что способствовало реабилитации и возвращению из ссылки казахстанского историка.

Однако ни содержание, ни выводы автора региональной статьи никак не учитывают позиции ученых. О содержании мы еще скажем, но выводы в статье, правда не самостоятельные, а из книги Л.И.Брежнева, все же есть; утверждается, что сначала К.Касымова рассматривали «прогрессивным деятелем, выступавшим за объединение Казахстана с Россией. Потом нашли документы, показывавшие, что он был реакционер ...». Есть в конце статьи и попытка самостоятельного выражения мнения, которое сводится к тому, что К.Касымов «всю свою сознательную жизнь воевал с российской администрацией за возрождение ханской власти в Степи».

Из разряда подобного рода позиции и точка зрения ученого Бахытжана Аульбекова, который пишет, что Кенесары Касымов «в первую очередь... стремился освободить казахов Старшего жуза из-под власти Коканда и привести их под свое начало», «Кенесары – консерватор, представитель патриархальных, уходящих сил, вздыхающих о «седой старине» и с отвращением смотрящих на настоящих», «ему следовало родиться во времена Чингисхана или, по крайней мере Аблая. Он родился слишком поздно» [3].

Как видим, вопреки официальному мнению, авторы работ вовсе не склонны классифицировать роль К. Касымова в истории казахского народа как героя народно-освободительного движения. Бахытжан Аульбеков прямо пишет: «Что до Кенесары, то на одной его пассионарной личности свет клином не сошелся». Авторы приводят и содержательные аргументы о том, что действия К. Касымова носили разбойничьи характер, ибо они сопровождались нередко грабежами, нападениями на караваны и т.д. Получается, что Кенесары Касымов – типичный разбойник с большой дороги, который борясь против

царской администрации, только и озабочен тем, как бы защитить свои узкокорыстные, ханские интересы.

Ошибка авторов не в противоречии фактам, действительно имевшим место в биографии личности, а в том, что, акцентируя внимание на них, они создают однобокий образ Кенесары Касымова, не соответствующий его исторической роли.

И здесь уместно задаться вопросом: чем же все-таки определяется роль личности в истории? Наверно не тем, как они поступали в том или ином конкретном случае, а более общим обстоятельством, или какую объективно важную роль они сыграли в истории, какими они остались в памяти народа. И как это часто бывает, конкретные действия личности порой не всегда согласуются с той ролью, которую они в истории выполняли. История в этом отношении дает множество примеров. Вспомним, Наполеона, который огнем и мечом завоевывал новые территории. Однако он остался в истории великим полководцем, личностью, которая своими действиями объективно способствовала разрушению феодализма и установлению капитализма. То же самое, пожалуй, можно сказать, например, и о М. Тухачевском, который кровью расстрелянных крестьян залил в начале 20-х годов все Поволжье. Однако и он остался в истории как незаурядный полководец, военачальник. И, наконец, вспомним деяния Стеньки Разина, Емельяна Пугачева – народных героев. Но ведь и они не всегда отличались своей праведностью, излишней щепетильностью в своих конкретных поступках. Вспомним хотя бы слова капитана Миронова из «Капитанской дочки» А.С. Пушкина, который называет Емельяна Пугачева «вором и самозванцем».

В истории нет «священных коров» (из разряда исторических личностей), которых не касалась бы критика. Ведь даже о таких великих и неоспоримых исторических деятелях, как Александр Македонский, Цезарь, Фридрих Великий, Отто фон Бисмарк, Франклин Рузвельт, Уинстон Черчилль, Шарль де Голль, Манделла и всех других, без исключения, говорят очень нелицеприятные слова, и, порой, даже несправедливы к ним. Например, Уинстона Черчилля на вершине его славы, после победы над Германией во время Второй мировой войны, не переизбрали в премьер-министры. От этого величие этих государственных деятелей никак не страдает, наоборот, они становятся еще ближе к народу.

Известно, что в становлении личности большую роль играет семья, ведь именно в семье кристаллизуется личность, ее будущие задатки. В казахских семьях в этом плане важнейшую роль играет пример предков: отца, деда. Кенесары родился в знатной семье, с раннего детства был окружен любовью и заботой своего отца Касыма -султана и старших братьев Саржана и Есегельды.

В традициях казахских ханов и султанов было воспитывать своих детей способными встретить суровые превратности судьбы. С малых лет Кенесары учился верховой езде, упражнялся в стрельбе из лука, метании копья, владении саблей, мечом. Такие качества, как смелость, находчивость и выносливость вырабатывались в постоянно проводимых скачках, играх и охоте.

К ханским детям и внукам предъявлялись особые требования по части учебы. Считалось, что человек, претендующий на власть, кроме всего, должен знать еще семь языков: «жет журтын тілін білу». Кенесары учился, как и прочие дети ханского рода, тюркской и арабской грамоте, иностранным языкам. Сохранились сведения, что Кенесары умел читать и писать по-арабски, по-узбекски, по-татарски, довольно сносно говорил по-русски, был метким стрелком и отличным наездником, хорошо владел шашкой.

Кенесары от природы был наделен незаурядными способностями, современники отмечают такие его качества, как смелость, решительность, государственный ум и рассудительность. На формирование его политических взглядов решительное влияние оказало то, что он был внуком Абылая. Особенно запали в сердце юного султана идеи Абылай хана о единстве и независимости казахского народа. Кенесары гордился своим дедом Абылаем и неоднократно подчеркивал, что является продолжателем его дела и законным наследником его прав.

Таким образом, посвящение жизни освободительным идеям казахского народа было у Кенесары естественным результатом семейного воспитания, осознанным жизненным выбором. Академик Н.М. Дружинин отмечал: «Кенесары поставил перед собой задачу – уничтожить раздробленность казахского народа, соединить его в одно целое, создав централизованное казахское государство, т.е. решить вековую задачу, которая не давалась ряду крупных исторических деятелей Казахстана ... Царская власть всячески разжигала феодальные усобицы. Кенесары Касымов стремился покончить с этим явлением» [4].

Кенесары пришлось действовать в тисках и условиях посягательства царизма на основы казахской государственности, при которых ему приходилось идти на крайние меры. История подтверждает, что в строительстве феодального государства, которого добивался Кенесары, присутствует много жестокого, особенно классовой жестокости. Но если мы будем с этой точки зрения, рассматривать деятельность Ивана III, Ивана IV, Петра Великого, которые варварскими методами толкали Россию вперед, у нас получится не менее тяжелая критика. Иван IV сжигал целые крестьянские деревни и истреблял крестьянский скот для того, чтобы ослабить могущество крупных феодалов. Он распространял свои казни на всю дворню этих феодалов, которая

бессознательно поддерживала своих господ. В феодальных условиях такие жестокости были неизбежны.

Будучи не просто человеком своего времени, но и монархом, ханом, поставленным в конкретные исторические обстоятельства, Кенесары Касымов был носителем неограниченной власти. Это же оказывало свое влияние на методы его лавирования как внутри казахского общества, так и в отношениях с Российской империей. Противостояние враждующих сторон использовалось им в собственных интересах, подталкивая на те или иные меры, которые характеризовали его как деспота и грабителя. Обращаясь к опыту прошлой истории, он использовал в подобных ситуациях орудие насилия и другие механизмы устрашения. Подобно известному вожаку национально-освободительного движения Кавказа имаму Шамилю, хан Кене «применял террор против представителей любого социального слоя, от которых исходила опасность для «самодержавия», и он же охотно, без оглядки на общественное положение человека, привлекал на «государеву службу», поощрял и опекал тех, в ком видел преданность себе.. Основным был не классовый критерий, а степень лояльности к ... режиму ... Но эта авторитарная машина закабалила и своего создателя, заставив его неукоснительно соблюдать строгие правила обращения с нею, ибо не прощала ошибок... В построенной им деспотии право быть первым господином означало необходимость быть первым рабом»[5].

Роль личности в истории не всегда совпадает по характеру с некоторыми поступками, которые та или иная личность совершала в своей жизни. Более того, нередко эти личности не выступают в каких-то конкретно взятых поступках жизни эталоном нравственности. Вспоминаю, что как-то, один из участников в современной дискуссии, говоря о Ч. Валиханове заявил, что он был дон Жуаном и поэтому не может быть назван крупной личностью. Но здесь опять одно подменяется другим. Согласимся, что даже если это так, нравственные качества личности – это одно. А идей Ч. Валиханова, дух замечательных его произведений характеризующих его как великого просветителя и ученого, – это другое. Более того, заметим, что подобного рода аналогии история дает немало. Тот же Пушкин, как известно, тоже питал слабость к женщинам. Или всемирно известный американский писатель Джек Лондон любил в жизни спиртное. И А. Фадеев тоже был пристрастен к алкоголю. И число таких обыкновенных слабостей в личности, как и в жизни любого человека, можно найти немало.

Конечно, это не означает морального оправдания просчетов, трагических ошибок, а может быть и преступлений личности. Но это сфера моральной оценки. Научная же оценка включает в себя моральную, но отнюдь не сводится к ней, ибо она шире.

Исторические личности велики не этими конкретными слабостями, а своими взятыми в масштабе истории общественными деяниями. И если подойти по этим историческим меркам к восстанию К.Касымова, то оно, в сущности, отразило нараставшее в середине XIX в. в Казахстане противоречие между двумя конфликтующими общественными сторонами. В сущности это - несовпадение коренных интересов: с одной стороны, желание России присоединить к себе огромную территорию с ее богатыми природными ресурсами для обеспечения рынка сбыта, а с другой – стремление казахов защитить свои земли от колониального захвата, восстановить свою государственность.

И в этих условиях просьба К. Касымова к царю Николаю I понять казахов, поставив себя на их место – «...каково бы было, если бы другое владение заведовало Россией, так то и нас возьмете в соображение» – было, по сути, общенародным требованием к царизму со стороны казахов. Это обстоятельство, объясняет небывалую популярность хана К. Касымова, несмотря на творимые им жестокости, и в том числе по отношению к своему народу. Ведь говоря объективно стремясь к реализации своих властных целей, К.Касымов, вполне возможно сам того в полной мере не осознавая, выражал стремление собственного народа к самостоятельности, территориально-государственному самоопределению. И именно по этой причине, вопреки мнению автора вышеупомянутой статьи, восстание К. Касымова было действительно общенародным, ибо оно было поддержано казахами всех трех жузов и при этом всеми слоями – от простых шаруа-скотоводов до султанов. Показательно, что только из Среднего жуза К. Касымова поддержали 80 султанов, биев, старшин.

Историческая миссия Кенесары Касымова состояла в том, чтобы не тормозить малоподвижное традиционное общество и тянуть его обратно в лоно патриархально-феодалного настоящего, а в том, чтобы путем его сотрясения создать условия для будущего казахов, которая, к сожалению, ему не была знакома. Во многом оправдывая имя, данное ему при рождении, хан Кене(по-казахски – «клев»)образно говоря, впился в организм формирующейся несправедливой системы колониализма, сила которой обрела к тому времени такую мощь, что все попытки такой грандиозной исторической личности остались на века отмеченными печатью обреченности. В истории это принято называть исторической закономерностью.

Личная храбрость Кенесары, его полководческий талант как предводителя казахов были признаны всеми и вызывали восхищение и уважение даже у его противников. «Кенесары умел быть достойным повелителем своих дружин, – писал. Н.Серета – Духу, которым они были одушевлены, позавидовал бы любой

полководец европейских войск!». Не менее яркую характеристику Кенесары дает и другой исследователь – полковник генерального штаба М. Красовский. Он пишет: «уступая своему деду (т.е. Абылай хану – С.К.) в уме, но превосходя и его и своего отца Касымова энергией характера, Кенесары становится известным во всей Сибирской степи с 1836 года»[6].

В мировой истории, особенно переходного периода от средневековья к эпохе буржуазных отношений, имеются тысячи примеров того, как именно личности такого масштаба как Кенесары Касымов сотрясали застойные общества. «Они вносят в размеренное течение патриархальной жизни суетные, дисгармоничные элементы, самозабвенно творят из ими же созданного хаоса переходного времени новую гармонию, в которой им в конце концов не находится места» [7.313]. Есть исторические личности, такие как Чингисхан, Тимур, Петр I, Кромвель, Наполеон, Кенесары Касымов, споры вокруг которых никогда не прекратятся.

Акцент на тех или иных конкретных поступках, жестокостях К. Касымова, как делают авторы статей, легки и понятны обывательскому сознанию, но они не позволяют в полной мере оценить действительную роль его в истории казахского народа. Заметим, что подобные крайности в освещении исторических фактов и личностей вовсе не являются безобидными вещами. Вспомним уже из современности, ведь именно этот прием спекулирования и демонизации нравственно-бытовых подробностей для развенчивания в сознании людей былых героев был широко применен и, на наш взгляд, вполне сознательно и мощно средствами российских СМИ в годы перестройки и после него. Ведь в образах тех, которым ранее люди поклонялись, всячески выпячивались, и смаковались, отрицательные качества или поступки, например, «шизофрения» Сталина, якобы болезнь сифилисом Ленина, маниакальная жестокость Ф. Дзержинского, тупость и недалекость С. Буденного и т.д.

Согласимся, в широком плане именно подобного рода «житейско-бытовые смакования» второстепенных подробностей поступков и личных недостатков прежних духовных идолов больше сделали для разрушения сознания советских людей, нежели десятки академических работ, показывающих несостоятельность социализма и СССР. И здесь надо отдать должное прорабам перестройки. Ими было учтено поистине глобальное место простого обывательского сознания в жизни людей и его способность своеобразно интерпретировать все, начиная от факта наличия колбасы и ее цены на прилавках магазинов и вплоть до действий исторической личности.

Но история, а это тоже многими подмечено, рано или поздно дает правдивую и точную оценку исторической личности. И раньше это чаще всего

проявляется в общественном мнении, нежели в научной оценке. Память людская, способна, как показывает жизнь, четко отделять зерна от плевел.

Кенесары – герой шекспировского масштаба, со всеми своими достоинствами и недостатками, но некоторым квазипатриотам хотелось бы его задним числом подкорректировать. Однако он таков, каков есть, и в этом его истинное величие. И, выражая его применительно к нашему вопросу, президент Казахстана Н. Назарбаев на чествовании хана К.Касымова в Кокшетау по случаю 200-летия со дня восстания подчеркнул, « что в истории Казахстана особое место занимает Кенесары Касымов»[8], ибо преследовало цель сохранения территориальной целостности казахских земель.

Нет наверно в современном Казахстане человека, который так или иначе не знал о известных казахских просветителях второй половины XIX века – Ибрае Алтынсарине, Чокане Валиханове. Исторические личности, которыми гордится весь народ Казахстана. Они, как известно, посвятили свою общественную жизнь просветительской деятельности в среде казахского народа, пропаганде русско-казахской дружбе, образовательным, научным поискам.

В этой связи, как представляется, интересно понять некоторые малоизвестные детали последних лет жизни казахских просветителей, которые не совсем вписываются в общеизвестные представления. Пищу для подобных размышлений дают некоторые материалы о последних днях жизни И.Алтынсарина и Чокана Валиханова, которые приводит в своей работе известный казахский интеллигент 30-х годов Смагул Садвокасов[9].

Садвокасов С. приходит к выводу, казахские просветители на склоне лет отказались от деяний прошлой общественной деятельности, ибо в них они якобы разочаровались. В качестве подтверждения он ссылается на характер предсмертных поступков Ибрая Алтынсарина и Чокана Валиханова, считая, что в них собственно и отразилась их личностная позиция в отношении собственного прошлого. Так, в частности, говоря об Ибрае Алтынсарине, он приводит такой жизненный факт. Перед смертью он не допустил к себе никого из православных миссионеров, даже своих друзей. Всю жизнь беспощадно разоблачавший официальную церковь, он в последние часы в своем завещании просил, чтобы на его похороны были приглашены 99 мулл.

Подобные схожие трагические мотивы настроения Смагул Садвокасов находит и у Чокана Валиханова. Под конец своей жизни, отмечает С.Садвокасов, русский офицер Ч.Валиханов отрекся от тех, с кем много лет дружил. Переодевшись в широкую киргизскую одежду, в тяжелые степные сапоги он умер в заброшенном казахском ауле.

Любопытно, что Смагул Садвокасов приводя эти жизненные факты из биографии казахских просветителей не столь категоричен в своих оценках их. Он говоря о них применяет термины «мне кажется», «возможно». Но вывод один: завершающие жизненные аккорды казахских просветителей и есть главное в оценке деятельности Ибрая Алтынсарина и Чокана Валиханова.

Мнение С.Садвокасова, следовательно, сугубо личное и не больше. А это значит, что могут быть высказаны и другие предположения, в том числе отличающиеся от точки зрения С.Садвокасова.

Попробуем и мы высказать свою точку зрения. Как нам представляется, здесь С. Садвокасов вольно или невольно задевает серьезную философскую проблему. Ведь, в самом деле, по какому критерию мы должны судить о роли личности: по деяниям, которые он реализовал в пору своей молодости, личной зрелости или второй, завершающей полосы жизни, когда некоторые общественные мысли и жизненные поступки, его, порой противоречить сделанному в прошлом.

Ответ здесь, как представляется, в применении принципа верифицируемости (опытной проверяемости). Именно, исходя из него, будет правильным и справедливым считать общепринятый взгляд на роль И.Алтынсарина и Ч.Валиханова. Ведь в памяти потомков поколений людей оба этих просветителя остались по вполне осязаемым созданным ими великим произведениям: книгам, учебникам, исследованиям и пр, которые пропагандировали идей просветительства, дружбы с русским народом, критики религиозного мракобесия и невежества. Прямых высказываний, в которых просветители отказывались от идей такого прошлого ни у И.Алтынсарина, ни у Ч.Валиханова нет.

По большому слову верификационный принцип выступает основным определителем роли и масштаба всякой исторической личности. Иначе говоря, о личности следует судить по практическим общественным деяниям, а не по их мыслям, или поступкам личного характера. А. Садвокасов, заметим, приводит примеры из личной жизни просветителей.

Пессимистические настроения при завершении жизни - вещь довольно часто встречающаяся в жизни тех или иных исторических личностей, независимо от того, в какой сфере общественной деятельности они себя проявили. Здесь проявляется нечто психологическое общее экзистенциалистского характера, которое нередко сопровождает последние аккорды жизни исторической личности

(кстати, не только, правильнее у многих людей на закате жизни.)

Подобные личные трагедии на склоне лет, например, переживали, каждый по своему писатели А.Фадеев, В.Маяковский, Джек Лондон, философ

Ф.Ницше, революционер С.Сейфулин и др. В известной мере – это акты личной трагедии.

Известно, например, что и В.Ленин пытался на склоне своей жизни предпринять попытки к самоубийству, против чего он в пору своей кипучей деятельности решительно высказывался, считая это недопустимой слабостью для революционера. Причина – углубляющаяся болезнь, вынудившая его полностью отойти от общественно-партийной деятельности, что крайне тяжело сказывалось на его психологическом положении

Чаще всего - индивидуальное осознание завершенности активной жизненной полосы, болезни, физическая невозможность активно жить и действовать как в прошлом – все в совокупности и приводит к внутреннему психологическому замыканию в себе, уходу в свое личное, определенной переоценке некоторых деяний прошлого. Разочарование, упадок жизненных сил, отход от того, чему он посвятил свою основную жизнь, стремление к внутренней духовной самоизоляции – вот наиболее типичное проявление экзистенциалистского настроения таких исторических личностей, когда они порой совершают в личной жизни поступки, которые не всегда согласуются с образом, который остается в последующем у потомков.

Таким образом, в основе личных драм исторических личности в конечном счете лежат причины индивидуально-личностные, духовно-психологического надлома, произошедших под влиянием конкретных жизненных обстоятельств, болезненного состояния. Однако история, потомки об исторической личности судят по общественным деяниям.

Правильная интерпретация и пропаганда роли исторической личности играет громадную роль в воспитании подрастающего поколения. Молодежи, скажем банальную истину, нужны идеалы. Не случайно И. Кант обозначал идеал как регулятивный признак, который обеспечивает возможность совершенствования человеческих поступков ибо «они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного»[10].

Старшее поколение казахстанцев воспитано на примере исторических личностей советской эпохи, которые сейчас развенчаны. Новых идеалов нет. Но молодому поколению казахстанского общества нужны свои кумиры. Ведь смена общественного устройства для своего обоснования и утверждения требует и своих нравственных идеалов.

В столь разном характере внимания к историческим личностям сказываются запросы и требования иного социального строя, различных общественных сил, идеологические предпочтения. И роль этих разнообразных

обстоятельств, при оценке исторической личности не только надо учитывать, но придавать им должное внимание и значение. И здесь согласимся, социальные катаклизмы общественного переустройства порождают иную, порой, противоположную оценку роли личности в истории.

Нельзя не отметить, в частности, что в последние десятилетия как реакция на фатальное объяснение истории советским марксизмом и упреки ее в недооценке роли личности пошла, особенно в массовой печати, обратная противоположная волна. Сейчас исторические судьбы Казахстана в описании большинства пишущих предстают не деянием масс, а скорее результатом деятельности отдельных личностей – Л.Брежнева, М.Горбачева, Д.Кунаева, хана Тауке и т.д.

Действительно, казалось бы, в этом отношении особенно много примеров дает современная история. Сегодня личность, используя небывалые возможности информационно-психологического влияния и воздействия современных средств коммуникации, способна многократно усиливать свои возможности манипулирования массовым сознанием и тем самым серьезно влиять на ход исторического процесса. Скажем, роль М.Горбачева, Б.Ельцина в поворотных событиях истории СССР, России на рубеже 80-х и 90-х годов была весьма немалая. Но означает ли это, что в современной истории личность стала решающей силой, двигателем исторического прогресса?

Не следует забывать, что личность при всей демонизации ее значения, в наше время ограничена историческими обстоятельствами, временем, в котором она живет. В конечном счете, в определении исторических судеб крупных, радикальных поворотов истории роль народных масс по-прежнему остается определяющей (подтверждений этому и современность дает немало). Конечно, не надо это понимать упрощенно, дескать, это означает, что массы непременно должны выходить на баррикады, выражать активный социальный протест или одобрение тем или иным действиям личности. Такое, конечно, есть в истории, Но это, так сказать, непосредственное проявление решающей роли народа-последнее может выражаться и в другой, опосредованной реакции народа, когда личность вынуждена считаться с чаяниями и интересами народа.

Личность, при всех ее выдающихся способностях, не может повернуть колесо истории по своему усмотрению и желанию. Роль ее в немалой степени определяется осознанием назревшей исторической потребности, способностью ее практически реализовать. И здесь, безусловно, громадное значение приобретает индивидуальная физиономия личности. Если же она обладает незаурядным талантом, выдающимися организаторскими данными то ее практические поступки не только остаются в памяти, в истории, но и в полной мере соответствуют деяниям великой личности. И совершенно другую

ситуацию мы видим, когда историческую миссию выполняет слабовольная, ничемная личность, не обладающая серьезными интеллектуальными возможностями. В этом случае исторические задачи остаются нерешенными, сопровождаются порой трагическими коллизиями, горем народных масс.

Личность хана Абулхаира, например, обладавшего серьезными задатками и опытом государственного управления, качествами волевого человека, в немалой степени повлияла на решительный поворот в исторических судьбах Казахстана в первой половине XVIII в., когда он согласился на присоединение к России. Его трезвая, реалистическая оценка международного положения Казахстана в условиях непрекращающейся агрессии джунгарских завоевателей, дальновидность в понимании исторических судеб казахского народа сыграли, в конечном счете, судьбоносную роль в том повороте в истории казахов, который произошел в тот период.

Центральным лицом в истории казахов XVIII в. был Абылай, также оставивший своему народу добрую память. В творчестве народных жырау, идеологов отечественной войны против джунгарских нашествий мы находим неопровержимые свидетельства всенародного признания великих заслуг Абылай-хана как гаранта общенационального единства, борца за национальную независимость и территориальную целостность казахских земель. Все они без исключения еще с начала 40-х годов XVIII в. подтверждают его высокий личностный статус, его величие как общенационального государственного деятеля. Впоследствии Ч.Валиханов пришел к верному заключению, что к началу 40-х гг. «мы находим его самым сильным из владельцев Средней Орды» и что «настоящий хан (Абулмамбет) ничего не значил»[11]. Шакарим в статье «Уалибақынын нәсілі» (Потомок Валибақы), сюжет которой основывается на шежере, отмечает, что Абылай был провозглашен ханом при участии 90 знатных представителей трех жузов[12].

Но история Казахстана знает и другой тип личности, негативные черты которой серьезно сказались на трагических этапах истории казахов. Шовинизм Ф.Голощекина по отношению к коренному этносу, мелочный, тщеславный, характер, отмечаемый его современниками отрицательно сказались на методах проведенных в 30-е годы XX в. радикальных преобразований в казахской степи и провозглашенного им курса им курсе «Малого Октября» в Казахстане, что привело к голоду коренного населения, массовому выезду казахов за пределы Родины. Совсем другой след в истории Казахстана оставил и сын армянского народа Левон Мирзоян, также бывший руководитель Казахстана, пришедший после правления Ф.Голощекина, которого за доброе, теплое отношение к людям казахи называли «Мырза-жан», хотя не следует забывать,

что он был человеком системы и тоже повинен в массовых репрессиях в республике.

При оценке личности в истории, как представляется, не следует забывать о необходимости соблюдения принципа единства историзма и конкретности. В современной исследовательской литературе это единство, на наш взгляд, нередко недооценивается. Признается историзм, понимаемый в упрощенном виде. Считается порой, что принцип историзма означает не что иное, как рассмотрение и исследование объекта из прошлого с точки зрения требований и ценностей нынешнего дня. О личности в истории принято чаще всего судить с высоты сегодняшнего дня, нынешних современных моральных принципов и требований, а порой и довольно абстрактных общечеловеческих норм. Но с этим подходом нельзя согласиться, ведь это по сути дела, есть суд над деянием исторической личности.

Игнорирование принципа конкретности в историческом исследовании особенно было характерно для периода перестройки, когда новые социальные силы в лице демократов активно рушили устои прежнего традиционного сознания советских людей. Именно в это время пошел вал разоблачительных материалов по истории о советском и дооктябрьском прошлом с упором на уничижительную критику личностей в истории с позиции морали сегодняшнего дня.

Однако такой политизированный подход игнорирующий принцип конкретности, ничего общего не имеет с оценкой реальной роли личности в истории.

Научное исследование роли личности в истории должно органически учитывать конкретно- исторический контекст, внутреннюю ауру, в которой она живет, творит. При применении такого подхода должна учитываться общая аура исторического периода и времени, характер социальной обстановки, господствующие нравственные ценности, традиции, целевые установки жизни и пр. Все эти слагаемые, несомненно, влияют на характер поступков исторической личности, определяют рамки ее свободы действий.

Неординарные личности в истории в силу своей пассионарности способны сами активно воздействовать на изменение своей среды. Так, история Казахстана знает личностей, которые оказали серьезное влияние на формирование сознания своего времени, поколения людей, которые жили в ту или иную конкретную историческую эпоху. Например, в истории Казахстана на поколение десятых–двадцатых годов XX века огромное влияние оказал Ахмет Байтурсинов, на поколение сороковых– пятидесятих годов – Мухтар Ауэзов и Каныш Сатпаев, на поколение шестидесятых–семидесятих Олжас Сулейменов, Ильяс Есенберлин. Они все плоть от плоти продукты своего времени. Но в тоже

время они личности, ибо сумели, будучи в рамках своего времени, выступить за будущее своего народа, являлись катализаторами гражданских идей, будировали и влияли на национальное самосознание народа. И в этом повышенная роль таких личностей в истории Казахстана.

Роль личности в истории, определяется ее гражданско-личностной позицией. Именно она, в конечном счете, при всех внутренних противоречиях в оценке личности и должна являться мерилom его высоты и главным критерием оценки. А это значит, что в истории всегда ценились личности, которые во главу угла ставили не достижение эгоистических целей, а интересы народа, общества. Подавляющее большинство современных казахстанцев, в частности, личностями такого масштаба склонны считать особую когорту казахской интеллигенции, незаслуженно репрессированных в 30-х годах XX в. -Алихана Букейханова, Ахмета Байтурсынова, Мыржакыпа Дулатова, Магжана Жумабаева и др. Личной честностью, порядочностью, состраданием к соотечественникам, они показывали гражданские качества, своей повседневной жизнью подтверждали высокие нравственные качества. Показателен такой жизненный пример одного из представителей этой когорты, характеризующий их общее жизненное кредо. Друзья предлагают Алихану Букейханову, сидевшему в тюрьме, устроить побег(дело происходит еще при царизме). Однако он отказывается. «Я, конечно, благодарен вам за ваше беспокойство обо мне,— - говорит он, — но если я убегу из тюрьмы, то пострадает весь наш аул, весь округ. Карательный отряд наведет там свой порядок». Это не просто здравый ум,а показатель благородства личности. Или еще. После насильственного роспуска первой Госдумы стоял вопрос о том, чтобы Алихану баллотироваться во вторую Думу. Но в своем ответном обращении к соотечественникам, опубликованном в газете «Голос степи» Алихан благодарит их и не высказывает сомнений в получении нужного числа голосов.Но, тем не менее, он отказывается выставлять свою кандидатуру в Государственную Думу. Довод его таков. Участие в этой Думе тех депутатов, что подписали известное тогда всем Выборское воззвание «Народу — от народных представителей»,(а Алихан был одним из них), заранее предрешает отрицательный результат для тех, кто будет выбран во вторую Думу, ибо она будет распущена как и первая. «И тогда,— заключает он, — интересы моего народа тоже останутся незащищенными. Поэтому я отказываюсь выставлять свою кандидатуру»[13].

1991 год — год национально-государственного самоопределения Казахстана— был приближен историческими личностями, для которых независимость была целью жизни. Можно сказать, что нашу независимость готовили лучшие люди казахского народа — Алихан Букейханов, Ахмет

Байтурсынов, Мустафа Чокай, Магжан Жумабаев, Бауржан Момышулы, Абдижамил Нурпеисов... Именно эти пассионарии своей честной гражданской позицией способствовали приближению заветной для всего народа цели. Поэтому они заслуживают вечной благодарности своего народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Козыбаев М.К. Избранные труды. Алматы, 2009, с.22
2. Кенесары Касымов прошлое и настоящее. Костанайские новости. 2010, 5 октября, 2 ноября.
3. Ауельбеков Б. О колонизации Казахстана и восстании Кенесары Касымова. Мысль. 2012, № 6, с.70, Мысль. 2012, № 7, с.64
4. Вопросы истории. 1951, № 4, с. 56
5. Дегоев В.В. имам Шамиль: пророк, властитель, воин – М., SPSL - Русская панорама. 2001, с.312-313.
6. Абуев К. Хан Кенесары: государственный деятель, полководец Патриот. // Мысль. 2012, № 10, с.93
7. Дегоев В.В. с.313
8. Казахстанская правда. 2002, 21 сентября.
9. Садуакасы Смагул Уш томдық шығармашылық жынасы. Т.3, Астана, Нура Астана, 2013, с. 277-278
10. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994, с. 321
11. Валиханов Ч. Собр. соч. в пяти томах т. 4, Алматы, 1985, с. 113
12. Абылайхан Тарихи жылдар. Т. 1, 1993, с. 357
13. Людмила Енисеева- Варшавская Алихан всего Алаша // Мысль, 2013, № 1. С. 80

2. Социально-философские проблемы Казахского ханства

Празднование 550-летия Казахского ханства в 2015 г. повсеместно, особенно в стране и отчасти за его пределами вызвало, как можно судить по данным СМИ, Интернета повышенный интерес со стороны казахстанской общественности. И это, представляется, не случайным. Проблема Казахского ханства, по большому слову, это не только дело историков, как кое-кто представляет, но в принципе и исследователей других направлений. Ведь во многом сегодняшние дискуссии, споры идут не по фактам касающимся Казахского ханства(в реальности которого никто не сомневается) а более общим вопросам. И эти вопросы прежде всего философско-мировоззренческого плана: что такое Казахское ханство, было ли оно государством, что собой представлял собой народ казахов в то время, при каком политическом порядке они жили. Сегодня важно, определить исходные методологические основания трактовки Казахского ханства, ибо они выступают уже фундаментом для исследования более частных вопросов этого феномена, например историкам. Следует при этом учитывать и другое - острота мировоззренческого осмысления Казахского ханства сегодня напрямую диктуется и определенными политическими причинами современного времени. Иначе говоря, научная интерпретация природы Казахского ханства выходит на довольно острые для дальнейших судеб Казахстана современные проблемы независимого развития государства. По большому слову, вопрос упирается в более общую, по своему судьбоносную для будущего Казахстана диллему: была ли вообще истории казахов в прошлом цивилизованная, длительная полоса развития, которой можно гордиться и от чего сегодня решая те или задачи суверенного Казахстана можно отталкиваться.

Именно по этой причине особую значимость приобрело празднование в 2015 г. 550-летия образования национального государства. Ответ на этот вопрос, который должны дать, прежде всего, отечественные ученые, важен для всей казахстанской общественности, но особенно для казахов. Ведь многие из современных казахов выросли из многолетнего постулата советского марксизма, однозначно говорившего, что подлинная история Казахстана начинается только с Октября 1917 г. А все, что было до этого в жизни казахов не заслуживает научного внимания, ибо является «предисторией».

Такое идеологическое деление истории целого народа, между прочим отразилась в советское время и в преподавании Истории Казахстана, на весь курс которого выделялось, например, в 70-е годы всего навсего 20 часов. Львиная доля этих куцых 20 часов была посвящена советскому периоду, что

естественно приводило к тому, что о досоветском периоде многие студенты имели смутное представление.

Методологическая ошибочность такого огульного по сути дела субъективистского исключения громадной полосы в истории советских народов (а это если вспомнить было применено ко всем народам, СССР) состояла не столько в отсутствии уважения к их историческому прошлому, а сколько в порочности самого принципа деления истории на «хорошую» и «плохую». Объективная логика истории не может быть подвергнута моральной оценке, ибо она по существу является в принципе субъективной: в реальности же история есть история, воспринимать ее нужно такой, какая она есть. Перекраивание ее по моральному принципу неприемлемо, ибо это не только противоречит принципу объективизма, но и обедняет ее содержание, делает ее куцей, бедной, интерпретацию прошлого однобокой.

Вместе с тем, понятно, что перекраивание истории на «плохую» и «хорошую» оскорбительно для национального самосознания любого народа. Нельзя, например не учитывать, что упомянутый советско-пропагандистский трафарет не мог не оставить в сознании и психологии многих казахов чувство некоторой ущербности, национальной униженности, которое так или иначе, в той или иной форме, проявляется порой и в современных условиях.

Согласимся, ведь каждый народ вправе гордиться своим историческим прошлым. Скажем больше, без исторического самосознания нет нации как таковой. И здесь совершенно прав известный русский политический деятель начала XX в. П. Столыпин, утверждающий, что «народ, не имеющий национального самосознания, есть навоз, на котором произрастают другие народы».

Хотелось, что сказанное было правильно понято. Речь не идет ни в коем случае о необходимости в историческом познании другой крайности – впадения в эйфорию, односторонне восхваление, превознесение, в частности, Казахского ханства. Историческое исследование вообще требует научности, беспристрастности. Ведь идя по иному пути, мы получаем вместо одной исторической неправды другую.

Между тем, судя по материалам печати, в частности исторической подобные акценты неточного характера имеют место. Так, некоторые исследователи, в частности, приписывают времени Казахского ханства такие социальные организации, которые являются в истории продуктом более поздних периодов развития. Так, например, Т. Мамыраймов безоговорочно утверждает, что в истории казахов единая казахская нация, «образовалась уже при появлении первого казахского ханства, когда ряд родов и племен

объединились в одну политическую нацию на основе политической идеи степной свободы»[1].

Хотя автор, обратим внимание говорит хотя не о нации в этническом смысле слова, а о политической нации, тем не менее, его суждение в основной мысли неточно. Нация, как бы она не называлась, появляется в период капиталистического развития. В этой связи нельзя забывать, что Казахское ханство будучи относительно долговременным (1465-1847г.), исторически существовало в такой период развития казахского народа, когда рода и племена сохраняли серьезно свою самостоятельность. А это значит, что еще довольно сильны были позиции родо-племенного сознания.

И как историческое время показало впоследствии казахи и после Казахского ханства еще продолжительное время жили в раздвоенном лично-этническом самосознании, когда они себя относили не только к единой общности – казахам, но и одновременно к тем или иным конкретным родам, племенам. При этом, влияние второго в тот исторический период времени, было значительным, ибо интересы рода, племени все еще нередко были приоритетны над складывающимся общим самосознанием казахов. Родовые, жузовые и другие земляческие узы оставались еще довольно длительное время устойчивыми, консервативными. Они не заменялись полностью территориально-земляческими, а продолжали играть важную роль в общественной и личной жизнедеятельности казахов, не способствуя их общей консолидации.

Об этом, а также характере патриархально-феодальной структуры Казахского ханства в целом следует между прочим помнить нынешним некоторым отечественным политикам и ученым, которые ратуют за возрождение в их первоначальном виде социальных форм жизни XV- XVI в в наше время. Скажем возродить в начале XXI в. институт многоженства, ввести регистрацию родовой принадлежности в паспорте и более того личность казаха-кочевника рассматривать в качестве показательного образца современного казаха. Но все эти и подобного рода предложения не только утопичны, но несут в себе в конечном счете вред современной тенденции национальной консолидации казахов.

С другой стороны, нельзя отрицать, что именно в период Казахского ханства начала складываться и укрепляться общая консолидированность казахов как народа. Но именно как народа, а не нации. Показательно, что уже в XV в. появляется и утверждается единое, общее название складывающейся общности, называемой «казахами». Народ, в отличие от нации складывается исторически, прежде всего как культурно-хозяйственная и территориальная общность. И то и другое у казахов было довольно специфичным, ибо

предполагало в качестве основного хозяйственного уклада – занятие скотом и кочевой образ жизни. Единое, общее самосознание казахской общности только складывалось, находилось в поре своего становления.

Подобную специфичность в Казахском ханстве необходимо видеть и в природе складывающегося в это время государства казахов, который в последнее время становится предметом не столько ученых, а сколько политиков. Достаточно вспомнить нашумевшее в середине сентября 2014 г. мнение президента РФ в СМИ, где он отрицает существование государства Казахстана до получения современной государственно-политической независимости. Но политики на то и политики, что в такого рода высказываниях преобладающими выступали политические интересы, которые не всегда совпадают с научностью.

К сожалению, и ученые, как известно, также не пришли к однозначному мнению о существовании государства в истории казахов до получения государственно политической самостоятельности. Проблема здесь, в сущности, сводится к тому, было ли государство в кочевой истории казахов. На этот счет, в принципе существует несколько мнений ученых.

Первая позиция ученых состоит в отрицании вообще возможности существования государства в условиях кочевого общества, а следовательно и отсутствии его в истории казахов.

У истоков концептуального взгляда отрицающего наличие кочевого государства стояли основоположники немецкой классической философии Иммануил Кант и Фридрих Гегель. Например, Кант усматривал истоки государственности у кочевников в конфликте между кочевниками (номадами) и землевладельцами (оседлыми группами). А Гегель, относя номадов ко второй доисторической стадии развития кочевничества, считал, что кочевники не дозрели до стадии образования государственности. По Гегелю народы, которые не образовали государства, не принадлежат истории, они внеисторичны. Таким образом, они, абсолютизируя возникновение цивилизации и развития государственности в Европе, обосновали возможность завоевания и упорядочения «цивилизованной Европой над дикой Азией».

Подобное европоцентристское восприятие прошлого номадов Евразии наглядно продемонстрировано и в трудах Дж. А. Тойнби и ряда других западных ученых. Некое научное обоснование данное мнение получило в и советской марксистской историографии, отказывавшей кочевникам в способности достигнуть уровня государственной организации, объясняя это отсутствием классов и частной собственности на землю. А раз этого не было, то не могло быть и государства. Данные концептуальные представления на протяжении двух столетий преобладают в широком общественном сознании.

Аналогичные явления присутствуют в нашей казахстанской историографии и в настоящее время.

Некоторые такие отечественные историки признавая реальность Казахского ханства, отвергают его существование как государства на основании того, что термин «государство» к ханству в источниках и в некоторых монографиях к нему не применялся, ссылки идут, например, на работы Козыбаева М., Угренинова С. Тынышбаева М. и др. Подобный «аргумент» мне напоминает усилия некоторых современных российских философов, которые на основании того, что в древних русских источниках не встречаются понятия «материя», «сознание», «пространство», «время» и др. классические категории философии отказывают признавать факт возникновения русской философии в I-X веках. Но подобные доводы и в нашем случае к Казахскому ханству не могут рассматриваться в качестве серьезной доказательной базы, ибо есть серьезные основания сомневаться в них.

Во-первых, где, где, а в исторических работах советского времени, а по инерции нередко и сейчас, трактовки научных событий, процессов, несут в себе, за исключением определенных исследований, печать официальной политико-идеологической установки власти. В работах данных авторов, в частности, оно так же присутствует.

Во-вторых, подобного характера «доказательства» напоминают игру в примеры. В науке, утверждал один известный классик, нет более худшего, чем игра в примеры. Ведь в принципе, под любой голословно выдвинутый тезис можно найти в исторических исследованиях произвольно выдернутые «фактики». И в результате создается видимость серьезного исследования, наукообразность, мещанина и голословность.

В третьих, в подобного рода исследованиях проявляется непонимание логики познания вообще, исторической в частности. Ведь в процессе исторического познания определение того или иного явления истории, тем более точное осуществляется не сразу. Для этого надо время, порой многолетние усилия исследователей. Вспомним, хотя бы всем известное понятие «классы», которые существовали исторически давно, но определение его, как таковое произошло лишь в середине XIX века. Так обстоит дело и в нашем вопросе. Можно сказать, что в полной мере, к пониманию того, что Казахское ханство есть государство, отечественные исследователи подошли только в последнее время, в условиях независимого Казахстана, когда создались условия ухода отечественной науки от идеологической зашоренности.

Вторая позиция исследователей исходит из того, что в кочевой период в определенный исторический период возникают те или иные органы власти и управления которые свидетельствуют о возникновении государственности. Понятие «государственности» широко применяется, например, в работах исследователей- историков Б. Я. Владимирцева, В. В. Бартольда, А. Н. Кононова, особенно Л. Н. Гумилева и некоторых других[2], которые много писали об истории кочевья. Применяя этот понятие, ученые исследуют, как правило, исторические механизмы появления и функционирования того или иного государственного органа, роль конкретного учреждения власти. Государственность тем самым, в их работах выступает как предтеча государству, системе сложившейся власти стоящей над обществом

Необходимо отметить, что в работах Л. Н. Гумилева и его предшественников Б. Я. Владимирцова, В. В. Бартольда и др. вопрос о наличии или отсутствии государства у кочевников специально не ставился. Отсюда, и широкое употребление ими понятия «государственность». При этом, создается впечатление, что, несмотря на словесное предпочтение исследователями термина «государственность», реальность государства в кочевых условиях для них не ставилась под сомнение. «Государственность» и «государство» ими рассматривались как тождественные.

Третья позиция, исходит из того, что в условиях кочевого периода исторически способна возникать специфическая разновидность государства, называемого кочевым. Согласно этой точке зрения кочевые государства, постоянно сменяя друг друга, существовали в Евразии с середины I тыс. до н.э. до XVII века. Иногда они достигали размеров «мировой империи», объединяя всю территорию Великой степи и соседние оседлые государства. Самым большим среди таких империй были Тюркский каганат (VI век) и Монгольская империя (XIII век). Или некоторые казахстанские ученые склонны считать, что например, еще до образования Казахского ханства в 1466 г. на территории Казахстана в XI-XII существовало первое кочевое государство «Ак-Орда».

Введение понятия «кочевое государство» заслуживает внимания. Во многих отношениях это понятие еще не исследовано. Так, по мнению известного отечественного историка Саттара Мажитова [3] Казахское ханство по своей природе являлось авторитарным государством, защищающим интересы главным образом родовой знати. Возникло это государство в 1465 г. Известно также, что политической основой такого государства выступала степная демократия, степень развитости которой нельзя преувеличивать, ибо решающим в выборе того же хана выступала все же не чернь, простолюдины, а родовые вожди.

Можно также констатировать,, что организационное оформление власти в условиях кочевья выступало в отличие от европейских стран специфическим, что иллюстрируется в признаках Казахского ханства, как государства.

Прежде всего, верховная власть в условиях такого государства находится в руках хана, совмещающего в своем лице гражданскую, административную и военную власть, осуществляющего при этом верховные полномочия. В улусах и племенах эти же функции выполняют султаны и бии. К городской верхушке относились чиновники местной администрации — вазирь, вакили, хакимы, даруга, мустауфи, назначавшиеся ханами и удельными правителями. Служащие более низкого ранга занимались сбором налогов, надзором за ирригационной системой, несли городскую полицейскую службу и т. д.

В целом развитый административный аппарат в Казахском ханстве отсутствовал. При хане был совет из улусных султанов и вождей кочевых племен. Ежегодно они собирались на курултай для решения общих вопросов жизни ханства, особенно военных, дипломатических, решения территориальных споров и т. п.

Во-вторых, довольно явственно проявлялось отсутствие ясно выраженной организации населения по территориальному признаку. Внутри каждого жуза отдельный род, аул перемещались в течение года по огромной, порой произвольно выбранной территории, делая в год переходы протяженностью до тысячи километров. Одновременно с территориальной организацией сохранилась родовая организация населения. Все это свидетельствовало о неразвитости, незавершенности процесса развития, формирования казахской государственности, так и не преодолевшей до конца родового принципа и не заменившей его окончательно территориальным, поскольку кочевое скотоводческое хозяйство и кочевой быт исключали в течении долгих столетий возможность перехода к чисто территориальной системе организации населения.

В третьих, система государственного управления была основана на обычном праве (адат). Наряду с адатом действовали нормы мусульманского права. Нормы обычного права были кодифицированы и дополнены в конце XVII в. при хане Тауке в виде единого свода под названием «Жеты-Жаргы» (Семь установлений). Этот свод законов содержал нормы административного, уголовного, гражданского права, положение о налогах, религиозных воззрениях и т. д. Определялся порядок управления ханством, узаконивались различные сборы в пользу хана и биев, устанавливались наказания за совершенные преступления. В целом нормы обычного права были приспособлены для защиты собственности, охраны привилегий казахской знати.

В четвертых, в условиях Казахского ханства не было сложившейся стройной системы регулярности сбора налогов с населения, которая, как известно, необходима, для функционирования государственного аппарата. Объяснялось это тем, что не было регулярной постоянной армии и разветвленного чиновничьего аппарата. Пожалуй, в качестве более или менее постоянного органа при хане работала лишь канцелярия - дуан, которая предназначалась для ведения делопроизводства. При хане также был совет из улусных султанов и вождей кочевых племен. Ежегодно они собирались на курултай для решения общих вопросов жизни ханства, особенно военных, дипломатических, решения территориальных споров и т. п.

Для содержания аппарата и немногочисленной ханской дружины в XV-XVI вв. ханы собирали такие виды налоговых платежей как бадж - пошлины и харадж - поземельный налог с оседлого населения. Кочевники платили в казну ушур в размере 5% от поголовья скота. Сбор налогов поручался местным властям, зачастую сумма и регулярность определялась самими биями и старшинами добровольно.

Таким образом, есть основания утверждать, что реально в период XV-XVI в. на территории Казахстана в прошлом существовало государство в виде Казахского ханства с определенными специфическими особенностями.

Исследователи и широкая общественность сходятся во мнении, что в 1465 году, как указано в книге М.Х. Дулати «Тарих-и Рашиди», казахи во главе с султанами Кереем и Жанибеком создали Казахское ханство. Оно является наследником не менее 20 государств и двух империй – древнетюркского и Еке Монгол улуса. На протяжении двух тысячелетий, начиная от эпохи саков, кончая Золотой Ордой, народы этих государств оказывали активное влияние на мировое историческое движение. Судьба каждого государства, возникшего на нашей территории, по- своему уникальна. Они заложили основы степной демократии, толерантности, хозяйственно-культурного типа, составивших впоследствии сущностную черту национального государства казахов. В типах и структуре, способах государственного управления, даже в обычаях, традициях, законодательстве этих государств немало признаков сходства, общности и преемственности. Поэтому следует принимать их в качестве предпосылок возникновения Казахского ханства. Более того, обществу с сохранившимися традициями и преемственностью поколений всегда открыта дорога к прогрессу. Казахское ханство образовалось в ходе сложных исторических процессов на стыке континентов и цивилизаций. В главном и основном это был объективно-закономерный результат политического развития общества и этноса на собственной основе. Практически все крупные племена и роды, вышедшие из глубин веков, участвовали в создании национального ханства, которое в свою

очередь обеспечило развитие и безопасность казахов с их самобытным и уникальным миром. До начала XVIII в. независимая страна развивалась по восходящей. Политические и социально-экономические процессы, преодолевая трудности внутреннего и внешнего происхождения, вывели ханство в ряд стабильных государств. В потоке Всемирной истории Казахское ханство находилось почти четыре столетия. Взаимопроникновение и взаимовлияние с окружающей действительностью обогатило мировое историческое пространство новыми чертами, свойствами, связями.

Оно представляло собой раннефеодальную монархию со значительными остатками патриархально-родового строя и с характерными для условий кочевого хозяйства особенностями. Специфичными также являлись отсутствие в кочевой степи ясно выраженной организации населения по территориальному признаку, наличие специфических условий хозяйствования, в котором важную роль играл кочевой цикл скотоводческого хозяйства, отсутствие сложного дифференцированного госаппарата, специфика налогового сбора и пр.

Специфика есть выражение общего. Это общефилософская аксиома. Особенность появления первого казахского государства, вовсе не свидетельство возможности появления его у кочевых народов. Наоборот, оно вполне вписывается в логику появления всякого общего в истории через многообразие исторических вариантов развития общества. В частности, с теми или иными конкретными вариациями кочевое государство так же проявлялись в истории кочевья других регионов: Тюркском каганате, Монгольской империи и т.д. Что касается особенности Казахского ханства, то оно, будучи государственным образованием кочевников в Евразии, являлось федерацией, состоящей из трех жузов. По форме правления выступало ограниченной монархией, хан избирался народным собранием из числа султанов-торе. Законодательная, исполнительная, судебная власти находились в руках биев. Субъекты федерации – жузы, управлялись также избранными ханами, султанами, старейшинами. Военная функция сосредоточивалась в руках батыров и избираемых из их среды военачальников – сардаров. Финансовое обеспечение государственных органов осуществлялось из казны налоговой системы, путем ежегодного сбора - зекета и ушура. Правовой статус личности исходил из принципа естественного происхождения прав и свобод (каждый рождался свободным, в том числе и кул – раб). Все это свидетельство того, что государство не является изобретением только оседлых обществ, она есть общецивилизационный феномен.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мамыраймов Т. Политический трайбализм в Казахстане. Трибуна. 2013, 13 ноября.
2. Владимирцев Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. М., 1931; Бартольд В.В. Киргизы. Исторический очерк. Фрунзе, 1927; Кононов А.Н. История изучения тюркских языков. В России. Л., 1972; Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989
3. Мажитов С.Ф. Проблемы истории, теории и историографии народно-освободительного движения ХУ111 – начала Х1Х в. в Казахстане. Алмата, 2007, с. 252-280

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исторически после получения государственно-политической самостоятельности РК история Казахстана как наука пережила определенный реформаторский поворот в своем развитии. Смысл ее главным образом заключался в том, что благодаря политике открытости и гласности казахстанские историки получили доступ ко многим архивным данным, документам, которые ранее, в советское время были под запретом. Отсюда за 25 лет независимости были выпущены интересные исторические исследования, основанные на исследовании нового материала истории Казахстана.

Однако фактологический «ренесанс» не сопровождался соответствующим теоретико-методологическим поворотом курса исторической науки Казахстана. Между тем определение четких теоретических ориентиров является для методологии любой науки насущной задачей. В этой связи заметим ошибочность тех исследователей, которые методологию науки понимают в суженном виде, сведя ее только к набору исследовательских методов. Но методология не может быть простым набором инструментария исторического исследования. Методология всякого исторического исследования, прежде всего и главным образом определяется исходной идеей, а в широком смысле характером метатеории (теории всемирно-исторического развития) которая диктует направленность исследовательского научного поиска. Подобной методологической базой выступающей в качестве метатеории для исторической науки традиционно является философия истории и историософия.

Собственно к истории Казахстана как исторической реальности первичным являются историософские идеи, нежели философия истории, которая по смыслу и духу выступает сугубо рациональной наукой. Его истоки берут свое начало еще со времен кочевого общества казахов. В этом плане идей Асанкайгы, Бухар-жырау, позднее А.Байтурсынова, А.Букейханова, М.Дулатова и др. лучших представителей казахской интеллигенции имели в период ХІУ – ХХ в. национально-гражданское, и мировоззренческое звучание.

Здесь следует учитывать, что всякая историософия в отличие от философии истории носит национально-этнический, гражданский характер. В конкретно-историческом контексте можно сказать существует своя казахская, а в последующем и казахстанская историософия, которая самыми различными национальными культурными способами – не только философские учения, но и через поэзию, мировоззренческие воззрения, публицистику, очерки и пр. философски осмысливает свое историческое прошлое.

Что касается собственно философии истории Казахстана, то она не может быть философией истории отдельного народа, страны. Есть общая философия истории, в которой специфически проявляются исторические судьбы той или иной этнической или гражданской общности. В этой связи заметим, что история Казахстана длительное время исследовалась в рамках марксистской теоретической базы, точнее «советской версии» марксизма. Сейчас в значительной степени позиции ее в качестве методологической основы

исторической науки стихийно сохраняются. Хотя в принципе есть попытки исследования исторического прошлого Казахстана через призму иной теоретической основы – цивилизационной.

Нельзя не отметить, что и формационная и цивилизационные концепции в принципе несут в себе элементы «европоизированного», колониационного отношения метрополии к своим колониям. В этом плане для современной истории Казахстана методологически важную роль в исследовании играет национальная идея первого президента РК «Манглик-ел». Идея «вечности народа и страны» Казахстана указывает на новый временной методологический ориентир в противовес советской версии марксизма о начале подлинной истории с начала Октябрьской революции. В свете подобной методологической идеи создается основа для уточнения известных формационных, и цивилизационных представлений об историческом прошлом Казахстана.

Вопреки устоявшейся еще с советских времен формационной периодизации (первобытный, феодализм, социализм) существуют как фактологические, так и логические основания для выделения иных трех периодов истории Казахстана: первобытный, феодализм (в его патриархально-феодальной стадии), азиатская формация (в его советском варианте). С позиции цивилизационной парадигмы, исходя из естественно-исторической смены культурно-духовного своеобразия менталитета людей в истории Казахстана представляется необходимым констатировать наличие трех цивилизационных общностей: кочевая, советская, казахстанская.

Весьма важным для молодого государства РК является трактовка с позиции философии истории различных конкретно-исторических процессов развития Казахстана. Европоизированный подход философии истории, в частности, трактовал кочевое общество казахов, как «примитивное» общество. Советская историческая наука применяла к народам Средней Азии и Казахстана понятие «отсталые народы». История древности Казахстана, как впрочем, и многих народов постсоветского времени рассматривалась в советской исторической науке односторонне, с упором на существование архаичных феодальных обычаев, традиции, негативных, реакционных пережитков.

Между тем, история Казахстана, как и история любого народа, своим вектором имела поступательное достижение новых цивилизационных высот развития. В ней были свои исторические открытия (изобретение колеса, седла и др.), культурные достижения (айтысы, жырау и др.), др. цивилизационные достижения (государство, суд и пр), свои исторические личности (Кенесары Касымов, Бухар жырау и др) т.д. Нередко при этом формы новой социальной жизни в истории казахов выступали специфическими, как например, природа казахской государственности в условиях кочевого общества.

Наличие иных форм социально-исторического прогресса тех или иных народов не является свидетельством отсутствия их поступательного развития. Оно лишь подтверждает чрезвычайную историческую мозаику истории развития общества. Поэтому европейские стандарты жизни не могут выступать мерилем отказа участия того или иного народа во всемирной истории.