

**S**TUDIA

**T**ÜRKOLOGICA

|          |          |
|----------|----------|
| <b>S</b> |          |
|          | <b>T</b> |

---

Научное общество  
Факультета международных отношений  
Воронежского государственного  
университета

---

# Studia Türkologica

Воронежский тюркологический сборник

VI

Воронеж

2007

=== STUDIA TÜRKOLOGICA ===

=== 2 ===

=== 2007 / 6 ===

<http://ejournals.pp.net.ua>

УДК 94 / 82.1 / 811.512.1  
ББК 63.3(0)4 / 63.3(0)53  
S 90

*Редакционная коллегия:*

асп. А.А. Баутин,  
преп., к. полит. н., А.А. Киреев,  
преп., к.и.н. М.В. Кирчанов,  
доц., к.и.н. О.В. Шаталов

*Он-лайн версия:*

<http://ejournals.pp.net.ua>

**Studia Türkologica.** Воронежский тюркологический сборник / ред. М.В. Кирчанов.  
– Воронеж, 2007. – Вып. 6. – 78 с.

© НОФМО ВГУ, 2007

© Авторы, 2007

© Перевод, 2007

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |                |
|--|----------------|
| <b>СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ</b>   |                |
| Алма СУЛТАНГАЛИЕВА<br>ЭВОЛЮЦИЯ ИСЛАМА В КАЗАХСТАНЕ   | <b>5 – 29</b>  |
| Максим КИРЧАНІВ<br>ЛІТЕРАТУРОЗНАВЧИЙ ДИСКУРС ЧУВАСЬКОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ<br>(від «раннього» до «високого» сталінізму, 1930 – 1949) | <b>30 – 41</b> |
| <b>КЛАССИЧЕСКАЯ ТЮРКОЛОГИЯ</b>   |                |
| В.В. Бартольд<br>ЕНИСЕЙСКИЕ КИРГИЗЫ ПОСЛЕ X ВЕКА   | <b>42 – 49</b> |
| <b>СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ТЮРКОЛОГИИ</b><br><i>(тюркологические исследования в Австро-Венгрии)</i>   |                |
| Дюла МЕСАРОШ<br>О СТАРОЙ ВЕРЕ ЧУВАШСКОГО НАРОДА  | <b>50 – 56</b> |
| <b>ИЗ ИСТОРИИ СОВЕТСКОЙ ТЮРКОЛОГИИ 1950-Х ГОДОВ</b>  |                |
| А.Н. Бернштам<br>К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ КИРГИЗСКОГО НАРОДА  | <b>57 – 70</b> |
| <b>BOOK REVIEWS</b><br><b>КРИТИКА, ОБЗОРЫ, БИБЛИОГРАФИЯ</b>  |                |
| Ryan Gingeras<br>STATE-BUILDING AND MASS MURDER IN EASTERN ANATOLIA: A NEW APPROACH  | <b>71 - 74</b> |

# СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

*Алма СУЛТАНГАЛИЕВА*  
**ЭВОЛЮЦИЯ ИСЛАМА В КАЗАХСТАНЕ**

В совокупности факторов, оказывающих влияние на современное социально-политическое развитие стран бывшего Союза, отличающихся этнокультурным многообразием, религия заняла свое особое место. Будучи во многом отражением противоречивых этнополитических и этнокультурных процессов, она все чаще становится самостоятельной политической силой, выходящей за рамки собственно религиозной жизни. В этом случае может происходить политизация религиозного фактора, последствия которой, как свидетельствует постсоветская действительность, имеют преимущественно дестабилизирующий характер. Достаточно назвать противоречия и конфликты с вмешательством религии или на конфессиональной почве в странах традиционного распространения христианской и мусульманской религий - Украине, Эстонии, Таджикистане, Узбекистане. При этом проявляются особенности в политизации конфессионального фактора, обусловленные, прежде всего, спецификой этнокультурной и этнополитической жизни, политической культуры народов этих государств, национально государственного строительства, роли той или иной религиозной идеологии в обществе.

Так, если в одних случаях, конфессиональный фактор дополняет межэтнические противоречия и конфликты, сопровождая рост обостренного национального самоутверждения, то в других он может становиться мобилизационной силой в политических процессах. В любом случае, вмешательство религии в социально-политическое развитие лишь осложняет его, расширяя спектр конфликтогенных факторов. При этом существует определенная зависимость от типа той или иной религиозной идеологии.

В странах преобладания христианской традиции, имевшие место конфликты проявляются как следствие дезинтеграции внутри одной религиозной системы, в частности, в рамках православия. С одной стороны, между Русской православной церковью (РПЦ) и религиозными православными объединениями в новых государствах, с другой - как межконфессиональная конкуренция между РПЦ и другими христианскими (например, католической в Западной Украине) общинами. Эти процессы в полной мере отразили сложности выстраивания новой системы отношений между

бывшими метрополией и окраинами в постсоветскую эпоху, во многом отягощенные комплексом, как этнических обид, так и утерянного статуса “первого среди равных”. В Молдавии, Украине, Эстонии религиозная полемика о статусе и духовной юрисдикции местной православной церкви вызвала бурный общественный резонанс в этих странах, зачастую сопровождавшийся открытыми столкновениями между противостоящими сторонами религиозного конфликта, вовлечением в межконфессиональный конфликт политических партий, в отдельных случаях и государства.

В то же время, в государствах с преобладанием мусульманской традиции религиозный фактор стал частью политической мобилизации оппозиционных сил в противодействии посткоммунистическим номенклатурным режимам. Это Таджикистан, где исламская политическая оппозиция вошла в состав коалиционного правительства. В соседнем Узбекистане “народный ислам” в лице исламских движений, возникших в конце 80-х годов, и части независимого мусульманского духовенства представлял серьезный политический вызов официальной власти. В результате, ответом на него стали политика запрета исламских движений, преследование неугодных мусульманских духовных деятелей, тотальный контроль государства над деятельностью исламской общины. Само обсуждение проблем современного ислама, точнее, жизнедеятельности мусульманской общины в мире в целом, и в последние годы, на постсоветском пространстве, вызывает достаточно противоречивые суждения. С одной стороны, это связывается с “вхождением” религии в политику и государство, в том числе, с использованием легальных и нелегальных средств. С другой – речь идет о вмешательстве государства в религиозную жизнь мусульман.

В Казахстане, одном из центральноазиатских государств, входящем в зону традиционного распространения ислама, в силу этно-демографической конфигурации, совпадающей с религиозной, ни одна религиозная община не составляет подавляющего большинства. Из проживающих здесь 131 этнических групп, 82% составляют две наиболее многочисленные этнические общности, казахи (48%) и русские (34%), традиционно относящиеся к двум религиозным общинам. Казахи - мусульмане сунниты и русские - православные христиане. Остальные 18% составляют другие этнические группы, относящиеся к различным религиозным группам. Всего же, в Казахстане, согласно последним официальным данным, к началу 1996 г. действовало 1503 религиозных объединений, принадлежащих к почти 30 конфессиям, в том числе традиционным и “новым религиям”. Мусульманские религиозные

общины составляют большинство - 679, православные - 185. В целом же эти две конфессии составляют больше половины - 57% от общего числа всех религиозных общин [1]. По некоторым оценкам, к 1999г. количество конфессий составило около 50, а число религиозных организаций увеличилось приблизительно до 1700 общин. Таким образом, религиозное многообразие в Казахстане не позволяет отнести его к стране с абсолютным доминированием какой-либо одной религиозной традиции.

Хотя, следует отметить, что при сохраняющихся темпах и масштабах продолжающейся миграции европейского (христианского) населения за пределы страны и роста численности казахского и других тюрко-язычных народов (прежде всего, узбекского), в долгосрочной перспективе мусульманская община в Казахстане станет преобладающей. В то же время, ислам на этой территории имеет ряд особенностей, которые позволяют говорить о так называемом казахстанском варианте ислама. Одной из его черт является достаточно длительная временная протяженность между моментом проникновения ислама и собственно исламизации территории современного Казахстана. Между этими двумя точками лежит промежуток времени в несколько столетий, от VIII до XVI веков. Но даже еще в XVIII в. восприятие ислама как религиозной доктрины и образа жизни оставалось достаточно поверхностным на уровне массового сознания.

Принадлежность к какой-то одной религиозной традиции никогда не была ярко выраженной и открыто проявляемой на этой, преимущественно степной территории. В разное время и по-разному, проявлялась эта особенность религиозной идентичности, характерной как для тюркских племен, насельников Великой степи, так и для современных их потомков. На наш взгляд, анализ эволюции ислама на территории Казахстана позволит лучше понять специфику исламизации в этом регионе Центральной Азии.

### *История исламизации территории Казахстана*

История исламизации прошла несколько ключевых этапов, повлиявших на масштабы и степень распространения исламской религии в этой части Центральной Азии. Процесс проникновения ислама не был единовременным актом, а растянулся на несколько столетий, вплоть до XVI века, когда образовавшаяся казахская общность, осознала себя и как мусульманская (суннитского толка, ханифитской школы). В то же время, утверждение ислама в степи продолжалось и дальше.

Первый этап – собственно проникновение ислама в обширную евразийскую степную зону, включавшей и территорию современного Казахстана, в VIII-IX веках. Особенности, присущие этой стадии, в значительной степени определили природу процессов исламизации в дальнейшем. Во-первых, в отличие от соседних городских центров региона (Мавераннахра), территория Казахстана была зоной преобладания кочевого и полукочевого скотоводства. Лишь в ее юго-восточной части развивались оседло-земледельческое хозяйство, городская культура. И именно в этих районах ислам получил наибольшее распространение, что отразилось и в дальнейшем.

Во-вторых, к моменту проникновения ислама на территорию Казахстана ее населяли древнетюркские кочевые племена, чья духовно-религиозная жизнь отличалась большим разнообразием. Начиная с самых ранних эпох, здесь сосуществовали различные культурно-идеологические системы, среди которых огромный пласт автохтонных древнетюркских верований, в чьей основе поклонение природе и почитание предков, развитая магия, обоже-ствление неба (тенгрианство). Эти верования испытали внешнее, в первую очередь, восточно-иранское влияние (зороастризм) [2]. Менее значительными оказались позиции буддизма в регионе. К началу исламизации в регионе укрепились восточно-христианские неортодоксальные учения несторианство, манихейство. Восточные источники сообщают о христианских церквях в юго-восточных городах: Таразе, Сыгнаке [3]. В конце XIV века среди кочевых племен находилась миссия “тюркского митрополита” несторианской церкви. Были обнаружены христианские тексты на тюркском языке [4]. Взаимодействие разных культурных традиций неизбежно порождало синкретизм, характерный для всего доисламского культурного слоя. Причем, внутри этого слоя наиболее жизнеспособными оказались древнетюркские верования. Именно они, соединившись с исламом, составили впоследствии культурную основу традиционного уклада жизни казахского общества. В особенности это справедливо в отношении периферии распространения ислама – центрального и северного Казахстана с его преимущественно кочевым образом жизни. Здесь вытеснение или даже переработка исламом тюркского языческого наследия были куда менее основательными, чем на юге. Впрочем, и в самой инновации, т.е. в исламе, в известной степени были синтезированы элементы различных религиозных идеологий.

В третьих, основную роль в обращении кочевников в ислам на раннем этапе сыграли суфийские миссионеры таких братств как накшбандийа, ясавийа, кадирийа, направлявшихся в степи из

оседлых городских центров Мавераннахра, в основном, Бухары. Это и предопределило преобладающее влияние в кочевой среде неортодоксального ислама, в котором органично соединились элементы традиционных доисламских и суфийских представлений. В отличие от ряда других мусульманских регионов, суфийские братства здесь не считались еретическими, а значит, не было четкого деления между официальным и “народным” исламом.

Таким образом, дальнейшее проникновение ислама в регион и его влияние на политическую жизнь происходили в неразрывной связи с домусульманскими, а с приходом монгольских войск, и с монгольскими идеологиями. Эти процессы не были результатом борьбы идей, а скорее, гибкой аккультурации и адаптации различных идей.

Не происходило вытеснения или замены “этнической” тюрко-монгольской коллективной идентичности исламской. Напротив, совершался вполне мирный процесс взаимопроникновения разных культурных систем, который, меняясь в деталях, продолжался и в дальнейшем. В конечном счете, это вело к формированию синкретической культурной идентичности.

В крупных государствах послемонгольского периода, включавших различные части нынешнего Казахстана (Золотая Орда, Могулистан) темпы исламизации даже поначалу замедлились, зато сама она стала приобретать новые аспекты. Пришельцы постепенно интегрировались в местную тюркскую среду, и в результате сложился своеобразный элитный слой тюрко-монгольской знати.

В более поздний период, с образованием казахской народности в XVI в. внедрение ислама способствовало укреплению верховной власти ханов и слиянию различных казахских племен в единую этническую общность. Таким образом, дальнейшее проникновение ислама в регион и его влияние на политическую жизнь происходили в неразрывной связи с домусульманскими, а с приходом монгольских войск, и с монгольскими идеологиями. Эти процессы не были результатом борьбы идей, а скорее, гибкой аккультурации и адаптации различных идей. К тому времени казахи уже считали себя мусульманами-суннитами (ханифитского толка), то есть с определившейся религиозной идентичностью.

В то же время, унаследованный ими синкретизм исламской веры так и не был преодолен: сильные элементы анимизма, шаманизма, поклонения предкам по-прежнему входили в религиозные представления и обряды, распространенные в степи в форме народного ислама, включавшего в себя элементы доисламских верований. Соответственно, хотя и сложилась прослойка всеми признаваемых представителей исламам в лице имамов, кади,

мулл, мударрисов и других, организационно оформленные структуры мусульманского духовенства были, все же развиты слабо.

### *Ислам времен Российской колонизации*

Следующий этап истории исламизации связан с утверждением российского влияния в степи в XVII-XVIII вв. повлекшего за собой утрату политических прерогатив ханами и султанами, традиционно покровительствовавшими суфийским авторитетам – ишанам, что снизило роль прежде столь популярных среди кочевников суфийских братств. Таким образом, с этой стороны не оказалось достаточных идейных и организационных условий для развития религиозных форм массового протеста против “иноверцев”. Все это, соединившись с расплывчатостью исламского самосознания казахов, не способствовало зарождению религиозной реакции со стороны степи на вызов Запада (в лице России), аналогичной той, что имела место в мусульманских регионах, подпавших под власть европейских стран. Американский географ Шулер, в своей книге “Туркестан” (1876г.) отмечал, что “хотя киргизы считаются мусульманами, мало кто из них имеет установленные религиозные принципы...Они редко молятся и их вера смешана со многими сверхъестественными представлениями, исходящими из язычества и шаманизма” [5]. Сходная оценка религиозной принадлежности казахов середины XIX в. дается российским исследователем Левшиным, в его известном труде “Описание киргиз-кайсацких, или киргиз-кайсацких, орд и степей”. Он пишет о том, что на вопрос о религиозной принадлежности, казахи чаще всего дают ответ: “Не знаю”. Это дает повод автору задаться вопросом: “трудно решить, что такое киргизы (казахи-А.С.) – магометане, манихейне или язычники?” Он отмечает, что казахи смешивают ислам и древние политеистические культы, не соблюдают пост, не молятся и только благодаря среднеазиатским и татарским муллам, находящимся в услужении у казахской знати, “исламизм” не угасает [6].

В организационном плане казахское духовенство не имело своей отдельной духовной администрации и входило в ведение Оренбургского муфтията. Точное количество мечетей в Казахстане того времени определить трудно, поскольку данные по ним приводятся разрозненно, по областям или уездам. К примеру, в Семиреченской области к 1915 г. насчитывалось 52 мечети [7]. Причем мечети, как правило, не имели вакуфов и содержались на добровольные пожертвования.

Особенностью ислама в Казахстане в колониальный период стало то, что он оказался в новой для него этно-социальной ситуации. В конце 70-х – начале 80-х годов XIX в. на территорию Юго-восточного Казахстана из пограничных районов Китая переселились две крупные мусульманские общины уйгуры и дунгане. Это были народы с давней оседло-земледельческой традицией, что укрепило позиции ислама на юге и без того более сильные, чем в кочевых районах. Их переселение было связано с очередным этапом в развитии российско-китайских отношений, когда крупные мусульманские группы, уйгуры, дунгане, казахи, проживавшие в Илийском крае Китая, принимали российское подданство, чтобы не оказаться в меньшинстве в инокультурной китайской среде и попасть в близкое им по духу окружение.

Вместе с тем, пополнение мусульманского населения в стратегически важном Семиречье соответственно, укрепляло позиции ислама, что вызвало опасения российских властей. В связи с этим они были вынуждены ввести некоторые ограничения на переселение уйгур и казахов. Всего же на территорию Семиречья переселилось 45373 уйгур, 4682 дунган, и из казахов - 5 тыс. юрт [8].

Значительное влияние на духовную культуру казахского общества как с точки зрения его ознакомления с классическим исламским наследием, так и в плане его просвещения в целом оказали связи с татарами Поволжья. В середине XIX века в городах Казахстана татарское население было одной из наиболее влиятельных групп в составе мусульманской общины, и именно татарское духовенство сыграло решающую роль в более глубинном, более основательном, чем прежде приобщении казахов к исламу [9]. Характерной чертой того времени было то, что казахская молодежь получала духовное образование в мусульманских учебных заведениях Уфы и Казани. По данным газеты “Казах”, (1917 г.) за десять лет существования известного медресе “Галия” в Уфе, его выпускниками стали 154 казаха [10].

В этнической композиции казахи составляли большинство среди местных мусульман около 90%, доля других народов была незначительна. Так, к 1897 г. узбеки составляли 4.95%, уйгуры – 3.7%, татары – 0.63%, дунгане 0.3% [11]. Следует учитывать и их тягу к локальной концентрации. Так, в ряде районов Семиречья численно преобладали уйгуры и дунгане. Татары, в основном, селились в городах. Особенности расселения способствовали тому, что некоторые мусульманские институты приобретали этническую окраску. Например, по документам российской администрации Степного края, к началу XX века в г. Верном (ныне – Алматы) из восьми мечетей упоминаются татарская каменная мечеть, дунганская, уйгурская, узбекская мечети [12].

По официальным российским данным, к **1914** г. в Азиатской России, то есть на территориях империи к востоку от Уральской гряды, мусульмане, составляли **8,5** млн. человек, вторую по численности религиозную группу после православных, из которых почти половину составляли казахи. Согласно “Карте распределения населения Азиатской России по вероисповеданиям” к мусульманам относились : “киргизы (казахи–А.С.), сарты, узбеки, туркмены Киргизской степи, Туркестана и татары трех Сибирских губерний”. Например, православные в этой части империи составляли **11,5** млн. человек [13].

Точное количество существовавших тогда мечетей и мусульманских школ (мектебов) на территории Казахстана трудно сейчас определить, поскольку данные приводились по уездам, а после административной реформы **1860** г. в некоторых уездах казахские районы были объединены с современными киргизскими территориями. Так, например, был образован Семиреченский уезд, включая Пржевальск, Пишпек, где к **1912** г. было **288** мечетей, **175** имамов, **14** мулл, старометодных школ – **84**, новометодных – **27**, включая медресе и мектебы [14].

Факт появления и увеличения числа русских переселенцев тоже привносил новые оттенки в религиозную жизнь края. При неудаче в целом христианского миссионерства в степи, все же происходили единичные случаи обращения казахов в православие. Это, как правило, было связано с меркантильными соображениями, поскольку согласно специальному правительственному указу от **1822** г., новообращенные в христианство казахи получали определенные привилегии. Так, они причислялись к разряду русских переселенцев так называемых заводских крестьян, чьи имущественные права охранялись администрацией, они освобождались на первые шесть лет от уплаты налогов [15]. Можно сказать, что восприятие православия было поверхностным, за которым не стояло глубинного осмысления догматической стороны.

Не случайно поэтому, что поверхностное восприятие христианства вело к частым фактам отпадения от него. По этому случаю была принята специальная резолюция епископа Туркестанского и Ташкентского от **14** августа **1907** г.: “Большинство киргиз принимает христианство неискренне, православием пользуются как временным средством для заключения брачного союза и избежания уплаты калыма. ...” [16].

Но бывало и обратное - принятие ислама русскими. Как сообщала местная русская газета “Туркестанские Епархиальные Ведомости” в **1908** г.: “Случаи перехода некоторых русских в магометанство они объясняют тем, что мусульманская вера кажется более соответствующей их настроению”. Например: “Священник

Горнов (из природных русских) перешедши в магометанство, в обеспечение своей старости получил на открытие торговли от магометанского общества 1000 руб. - христианская же миссия нищенствует” [17].

В таких случаях неофитами также руководили практические соображения: надежда на помощь соседей-мусульман в ведении хозяйства, возможность поправить материальное положение за счет получения калыма (выкупа за невесту) и т. п. Причем о всех случаях прозелитизма, как казахов, так и русских предписывалось сообщать в самые высокие инстанции, что указывало на большое значение, придававшееся этим событиям властями.

Положение самого ислама во многом определялось отношением к нему российских властей, которое не отличалось постоянством. Так, на начальном этапе колонизации (XVII в.) новые правители не вмешивались в религиозную жизнь казахов. Более того, исламизация в некоторой степени даже поощрялась практическими мерами. В частности, выделялись государственные средства на строительство мечетей и выплату жалования муллам. Присутствовал расчет на то, что с помощью лояльного мусульманского духовенства легче будет держать под контролем социально-политические процессы в степи.

Под влиянием антиколониальных восстаний, охвативших “зарубежный” мусульманский Восток, и проходивших под исламскими религиозными лозунгами, исламская религия для российских властей стала представлять потенциальную силу, угрожающую целостности империи. С конца XIX века упрочение позиций ислама в казахской степи уже не отвечало задачам российской колониальной политики, опасавшейся к тому же распространения “мусульманского фанатизма” и “сепаратизма”, участившихся контактов местных мусульман с Османской Турцией.

В результате, любые попытки религиозной активности стали интерпретироваться как пропаганда “панисламизма”. В его основе лежала идея единства мусульман, вне зависимости от места проживания, с подчинением единому духовному правителю мусульман, османскому султану, ставшая популярной в определенных кругах мусульманских реформаторов на Востоке в начале XX века.

В рамках борьбы с панисламизмом были предприняты действия, как на законодательном уровне, так и практические действия, призванные ограничить религиозную свободу мусульман. Например, в кратком отчете о настроении мусульманского населения в Туркестанском крае к октябрю 1914 г., написанном на имя Туркестанского генерал-губернатора, сообщается о распространении среди мусульман империи фанатического движения “панис-

ламизма, который ставит задачу, как пишет автор этого отчета, “сплочения всех сознательных мусульман для политической борьбы с ныне существующим в империи государственным строем, который является в глазах панисламистов главной препоной к национальному самоопределению магометан (мусульман А.С.)”. Соответственно, начиная с 80-х годов XIX века, политика России по отношению к исламу становится более жесткой, и неприкрытой становится ориентация на “торжество идеи русского национализма” [18]. Был принят ряд мер, значительно ущемлявших свободу духовно-религиозной жизни казахов. Согласно специальному постановлению, контроль над нею переходил из ведения Министерства Иностранных дел к Министерству Внутренних Дел России, т.е. к полицейским органам. Были введены ограничения на создание мусульманских просветительских обществ, на совершение паломничества (хаджа) в Мекку. Выезд мусульман-казахов ограничивался еще в связи с тем, что путь в Мекку пролегал через Стамбул, откуда в то время велась активная пропаганда идей панисламизма и пантюркизма. К тому же действовал фактор непрекращающихся российско-турецких противоречий. Опасаясь распространения антироссийской исламской пропаганды из соседних Кокандского и Бухарского ханств, власти запретили их жителям проезд через территорию России.

Но главное внимание было отдано сфере народного образования. В частности, с целью ограничения сферы исламского образования. Российские власти понимали, что именно в ней воспроизводится исламская культурная традиция и, как указывалось в российских официальных источниках: “необходимо превратить (мусульманскую школу) в русскую школу” [19]. Поэтому, следуя этой политике, власти, рассматривали как очевидную альтернативу мусульманскому образованию светские русско-казахские (русские) учебные заведения различных уровней. Были и другие требования, на первый взгляд, малозначимые, но в действительности глубоко задевавшие религиозные чувства мусульман. Так, российская администрация настаивала на обязательной установке в мектебах и медресе портретов императора, не считаясь с тем, что в официальном исламе категорически запрещено изображать человека.

### *Советский период*

С началом этого периода связан следующий этап в эволюции ислама на территории Казахстана. Следует сразу оговориться, что политика Советской власти в отношении ислама проводилась в

рамках общей политики в отношении религии. Кроме того, все концептуальные положения этой политики разрабатывались центральным правительством в Москве и направлялись в республики. Соответственно, дублировались все решения о создании государственных структур по вопросам религии.

Действительно, на середину 20-х годов приходится пик религиозного оживления. Судя по архивным документам, мусульманские учреждения действовали почти во всех областях Казахстана и объединяли служителей культа разных национальностей: казахов, уйгур, дунган, узбеков, татар. На долю казахов, как и прежде, приходилось около 90% верующих и духовенства. К 1924 г. в республике насчитывалось несколько десятков религиозных школ, действовало мусульманское судопроизводство, строились мечети, отмечалось возрождение суфийской практики: у некоторых ишанов - глав суфийских братств, число мюридов доходило до 500-800 [20].

Но религиозная активность, как и в досоветский период, была неодинаковой в различных частях Казахстана. Так, на юге ярко проявлялось стремление развивать исламские институты, вплоть до возврата вакуфов духовенству. На севере же республики уровень исламизации был значительно ниже: духовные школы насчитывались единицами, мусульманское судопроизводство вообще не существовало.

Казахское духовенство, ранее распяленное, после 1923 г. вошло в ведение Центрального духовного управления мусульман внутренней России и Сибири с центром в г. Уфе. Широкое распространение получила практика массовых сборов пожертвований от населения: закята, садаки и других. Собранные суммы распространялись как среди официального духовенства, так и среди тех, кто удовлетворял духовные запросы в сфере “народного ислама”, ишанов, мюридов, дервишей (дувана) и других.

Примечательным фактом первого десятилетия советской власти стала благотворительность мусульманской общины, особенно в южных областях, в оказании финансовой помощи новым адресатам: местным органам власти, профсоюзам, комсомолу и т.п. Это свидетельствовало о том, что новые идеи и порядки, вводимые новой властью, в том числе идея отделения религии от государства, еще не укоренились в обществе, остававшемся по своей сути, патриархальным. Сохранение традиционной системы социальных связей сказывалось, таким образом, и на характере взаимоотношений представителей новых структур власти с остальным населением.

Активность “исламского фактора” стала внушать серьезные опасения властям, как казалось, терявшим идеологическое влия-

ние в массах. Соответственно, государственная политика по отношению к исламу приобретает более жесткий характер. Так, в **1926** г. появился документ, названный “Тезисы по антирелигиозной пропаганде мусульман КССР”. В нем, в частности, отмечалось, что происходит рост активности ислама и мусульманского духовенства. Одновременно указывалось, что “остатки шаманизма сливаясь с исламом, занимают значительное место в религиозных представлениях, выражающихся в обращении к умершим...” [21].

Соответственно, предписывалось принять надлежащие “меры” по пресечению религиозной активности, а именно: “разоблачать ислам как орудие классового порабощения, прислужника байства” среди которых важным средством объявлялась антирелигиозная пропаганда на всех уровнях [22]. Начиная с **1926** г., впервые в официальных документах появляется тезис об “антисоветском характере” мусульманства, а с **1927** г. речь идет уже не столько об “антирелигиозной агитации и пропаганде”, сколько о “мерах борьбы с исламом”, которому придается статус “классового врага трудящихся”. Вводится антирелигиозная пропаганда в школах, и в **1929** г. специальным постановлением было запрещено преподавание ислама на любом уровне. Произошли изменения и в организационной структуре мусульманской общины. Были упразднены местные мусульманские административные структуры, мусульманская община в лице ее представительного органа казиата, перешла в **1941** г. в ведение созданного в том же г. Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) с центром в Ташкенте. В последующий период, вплоть до середины **80**-х годов в результате государственной политики атеизации общества были окончательно преданы забвению принципы религиозной свободы. Существовавшие официальные структуры мусульманского духовенства находились под государственным контролем и представляли собой один из элементов сложившейся в стране административно-бюрократической системы. Анализ имеющихся документов позволяет сделать некоторые выводы, а именно: количество мечетей и мусульманских священнослужителей, начиная с **50**-х годов по конец **80**-х варьировалось от **20** до **29**, количество зарегистрированных священнослужителей – с **25** до **59**, включая имамов, муэдзинов, мулл. Как следует из документов: “к **1961** г. прекратилось строительство культовых зданий, доходы от мечетей сократились, атеистическая пропаганда улучшилась” [23]. Изредка официальные документы фиксировали национальную принадлежность мусульманских священнослужителей. Можно судить, что большинство из них были казахи. Например, из **25** имамов в **1960** г. было казахов - **21**,

узбеков - 3, татар - 1. В 1946 г. из 17 человек, подавших заявление на религиозную учебу в медресе в Бухаре, казахи составили 11, татары - 3, дунгане – 1, уйгуры – 1 (реэмигрант из Китая) [24].

Таким образом, религия, включая ислам, фактически оказалась под гласным и негласным контролем властей, и вмешательство государства в религиозную жизнь стало абсолютным.

### *Ислам в условиях политической независимости Казахстана. Исламские религиозные институты*

Характеризуя современные процессы, связанные с исламом в Казахстане, часто используют понятие “исламское возрождение”. Это представляется скорее данью традиционным установкам, поскольку в действительности речь идет зачастую о совершенно новых явлениях и процессах в сфере жизнедеятельности исламской общины. Речь скорее идет о новом этапе исламизации. Показательно, что ярче всего этот процесс проявился в сфере официального ислама, активизации исламской догматики, культовой практики.

Следствиями обретения религиозной “независимости” стали: образование первого в истории Казахстана самостоятельного мусульманского духовного управления (муфтиата) в 1990г. Создана сеть исламского образования, в том числе: высшее учебное заведение Исламский институт с двухгодичным обучением в г.Алматы, который к 1996г. окончили 300 человек, распределенные имамами в мечети страны, при ряде мечетей создаются курсы по подготовке низшего звена священнослужителей, религиозным просветительством занимаются в кружках и воскресных школах. Как правило, в них обучают арабской письменности и основам ислама. Кроме того, студенты направляются на учебу в зарубежные страны. Так, в 1996 г. 80 человек учились в известном исламском университете Аль-Азхар в Египте, 100 студентов – в Турции, 20 – в Пакистане [25].

С 1992 г. издается исламская казахскоязычная газета “Иман”, впоследствии преобразованная в журнал “Ислам алемы” (Мир ислама). Впервые в 1990 г. Коран был опубликован в переводе на казахский язык, стала выпускаться и распространяться исламская пропагандистская литература (как правило, переводы зарубежных исламских книг и руководства по исламскому культу, в том числе, поступающие из России и Турции).

Широкий размах получили строительство и реконструкция мечетей: согласно данным муфтиата, в республике насчитывается более 5 тыс. мечетей (например, если в 1979 их было 25, в 1990 –

только 63). За четыре года после независимости паломничество в Мекку совершили 1000 человек.

Неравномерность проникновения исламской религии в географическом плане определили соответствующие различия в степени интенсивности проявлений ислама в разных частях Казахстана. К этому можно добавить существующие различия в культурных ориентациях между городом и селом. Одним из постоянно действующих факторов является инорелигиозная среда, окружающая ислам в полиэтническом Казахстане.

Официальная мечеть поддерживает прямые связи с зарубежными мусульманами стран Востока, дающими средства на религиозные нужды, реставрацию памятников исламской культуры, строительство мечетей, распространение религиозной литературы, в первую очередь Корана [26]. В целом, официальное мусульманское духовенство демонстрирует лояльность государству и не выходит за рамки религиозной деятельности.

Следует отметить, что религиозная свобода, освобождение от некогда тотального государственного надзора, обернулись и своими трудностями для жизнедеятельности мусульманской общины в целом. Во многом они были вызваны отсутствием сложившихся институциональных традиций исламской общины на территории Казахстана на протяжении последних трех столетий, не было независимого муфтиата, авторитетных и популярных в народе исламских духовных лиц и т.д. Можно сказать, что к столь быстрому обретению самостоятельного и независимого статуса исламской общины мало кто был готов. Поэтому не случайно, что в центре внимания общины оказались вполне мирские проблемы по поводу неожиданно открывшегося доступа к ресурсам, власти, должностям, заграничным поездкам и т.п. События, связанные с захватом Алматинской мечети группой молодежи в 1992 г., противоречивое отношение к руководству Муфтиата в среде мусульманского духовенства, происходящая смена поколений в его рядах в известной степени отражают существующие проблемы мусульманской общины.

В Казахстане нет политических партий или организаций, выступающих за внедрение исламских социально-политических установлений в жизнь общества и построений теократического государства. Не случайно, к примеру, что при создании в 1990 г. Исламской партии возрождения на съезде мусульман Советского Союза в городе Астрахань не было представителей от Казахстана. Этому, безусловно, способствовало и то, что государство запрещает создание религиозных партий. Так, к примеру, в “Законе об общественных объединениях” и “Законе о политических партиях” записано, что не допускается деятельность партий на религиоз-

ной основе. Но, примечательно и то, что и существующие светские политические партии, в том числе и этноориентированные, не обращаются к исламу в своей идеологии.

В начале 90-х годов, незарегистрированная политическая группа “Алаш” пыталась придать себе имидж “исламской партии”, но эта попытка явилась бесперспективной в силу разных причин. С одной стороны, это было попыткой перенести идеи зарубежных идеологов-исламистов, не нашедшей отклика, с другой – оказал свое действие законодательный запрет на создание религиозных партий. В целом же, суть идеологии этой группы молодых интеллектуалов отражала настроения национально-радикально ориентированной части казахского общества того времени. Фактически, в области политического устройства “Алаш” предлагала светскую модель государства, в основе которой лежали не принципы исламского права, а демократические нормы европейского образца [27]. Уже к 1993 г. эта группа распалась.

Данный факт подтверждает известный тезис о том, что ислам в Казахстане, в силу исторических особенностей его распространения здесь, специфики формирования и развития религиозно-культурных, политических процессов в казахском обществе, не стал решающим фактором социально-культурной жизни.

В то же время, свое место в пестрой общественной жизни заняли религиозно-культурные общества, многие из которых по своему составу были женскими, например, “Лига женщин-мусульманок”, “Ассоциация Фатима”, движение “Рифах” и так далее. Они ориентированы на культивирование этнической и религиозной самобытности народов с мусульманской традицией, что на практике отождествляется с воссозданием патриархальных ценностей традиционного общества, деятельность их носит просветительский, благотворительный характер. Во главе этих общественных течений стоят, как правило, люди со светским образованием. Одним из первых была создана в 1990 г. “Лига женщин мусульманок Казахстана”, издающая с 1993 г. газету “Ак босага” (Светлый порог). Цели этой организации возрождение национальных семейно-бытовых традиций, помощь обездоленным, религиозное обучение девушек. В 1992 г., по специально созданной программе “Коран курсы” Лига организовала для представительниц республики обучение основам ислама в турецких религиозных школах, изучение турецкого и арабского языков [28]. Примечательно создание в 1992 г. в Алматы “Суфийского братства” духовно-философского общества, учитывая ту роль, которую сыграл суфизм в духовной и политической истории казахов. Общест-

во объединило философов, писателей, деятелей культуры, чтобы “изучить и осмыслить мусульманскую суфийскую философию”.

В Казахстане, на наш взгляд, следует использовать уже наработанные достижения в построении светского модернизированного общества. Так, уровень грамотности среди взрослого населения составляет 97.5% [29]. В этом плане он отличается от мусульманских стран Востока, где большинство населения к концу XX века до сих пор остается безграмотным, в рамках религиозного мировоззрения средних веков. Успех консервативного исламского движения Талибов в Афганистане служит одним из ярких тому доказательств.

Именно поэтому, на фоне отягчающих социальных издержек, резкого материального расслоения в Казахстане, чрезвычайное значение приобретает фактор образования. При условии продолжающегося снижения доступа к современному образованию, в первую очередь, на уровне школы, будет расти слой безграмотного населения. Как отмечается в Отчете человеческого развития ООН, школьники в малоимущих семьях вынуждены заниматься домашним хозяйством, не получая, таким образом, полного образования. В то же время, происходит постепенный рост религиозного образования, как правило, бесплатного, в форме воскресных кружков и школ при мечетях, медресе и т.д. Это означает, что для социально обездоленных слоев населения единственно доступным становится религиозное образование, конечно, не способное заменить собой полноценное обучение в светской школе. Кроме того, благодаря финансовой и идеологической поддержке зарубежных мусульман, мусульманские школы и медресе имеют возможность содержать учеников на полном довольствии, что естественно, привлекает в них представителей неимущих слоев.

Одним из постоянно действующих факторов является инорелигиозная среда, окружающая ислам в полиэтническом Казахстане. Исторически сложившееся сосуществование ислама и православия на этой территории способствовало тому, что они являются менее ортодоксальными, чем православие в России или ислам на Ближнем Востоке.

Можно утверждать, что общественное сознание, в целом едино в том, что разделяет светское и религиозное начала в отношении к власти. Свидетельством этому может служить отсутствие в Казахстане явления политического ислама в той или иной форме. К настоящему времени, в Казахстане отсутствует соответствующая социо-культурная ниша для активности политического ислама, в том числе в форме партий и движений.

Следует признать, что на фоне обостренного этнического самосознания, переплетенного с религией, общеказахстанская на-

циональная интеграция в условиях сегментированного по нескольким основаниям общества еще более усложняется. Очевидно, что удовлетворение социо-культурных потребностей, в частности, в религиозной сфере, не должно выходить за рамки частной жизни граждан. Без осознания того, что религия является исключительно сферой личной жизни и не должна санкционировать нормы социально-политической жизни переход к гражданскому обществу и правовому государству становится проблематичным. Одним из условий интеграции фрагментированного казахстанского общества может стать содействие государством активному межрелигиозному диалогу. Как представляется, только в этой сфере религиозной жизни может присутствовать роль государства.

### *Ислам и этничность*

Мусульманская община, помимо казахов, составляющих в ней большинство, представлена еще 17 тюркоязычными этническими группами, в числе которых: узбеки, татары, уйгуры, азербайджанцы и другие. Кроме того, к мусульманам относятся ираноязычные таджики и курды, а также дунгане и вайнахи (чеченцы и ингуши).

Исторически сложилось, что традиционно большая степень исламизации среди мусульманских народов в Казахстане присуща узбекской, уйгурской общинам, компактно населяющими юг страны. Это обуславливает большую степень религиозности и значимость ислама в южных регионах по сравнению с северными и восточными. На западе страны, с преимущественно казахским населением, ислам имеет еще более символическое значение, поэтому слабо присутствует даже в обыденной жизни, несмотря на общее усиление интереса к религии.

В то же время, следует признать, что принадлежность различных этнических групп к одной конфессии не ведет к снятию межэтнических противоречий между ними. Строительство новой государственности, ассоциирующееся, прежде всего с национальным возрождением казахской этнической группы (отдельный вопрос - чем это было вызвано), косвенно сказалось также и на религиозной жизни мусульманской общины.

С созданием самостоятельного мусульманского духовного управления в Казахстане, строительством мечетей, активизацией религиозной жизни в целом, существенно расширились организационные и материальные возможности мусульманского духовенства. Поэтому вопросы кадрового обеспечения религиозных

учреждений мусульманскими духовными лицами приобрели особую значимость.

Традиционно, в местах компактного проживания неказахских мусульманских народов духовенство было, соответственно, неказахское. Обиходным стало название появляющихся мечетей согласно этнической принадлежности: уйгурская, татарская и т.д. Например, в Алматинской области на средства Исламского религиозного фонда Турции были выстроены 3 мечети в октябре 1996 г. Причем, это строительство курировало руководство республиканского совета Общества турков Казахстана [30].

Как уже упоминалось выше, традиция этнической дифференциации мусульманской общины имеет свои истоки в историческом прошлом. Поэтому, начавшаяся в начале 90-х годов “коренизация” мусульманских кадров, особенно в местах компактного расселения узбекского, уйгурского населения, соответственно, была воспринята как ущемление прав неказахских групп. Так, назначение имама-казаха в одну из мечетей г. Чимкента в 1993 г., где долгое время служил имам узбекской национальности, вызвало недовольство местной узбекской общины, традиционно компактно проживающей в Южном Казахстане. Лишь благодаря усилиям местных властей, удалось предотвратить возможный межэтнический конфликт на религиозной почве.

### *Ислам и государство*

Оценивая роль и место ислама в современном Казахстане, можно утверждать, что налицо несомненное возрастание интереса к нему. Это обусловлено, на мой взгляд, не столько тем, что для казахов, как и для других проживающих в республике народов с мусульманской традицией, главным фактором, определяющих их политическое поведение, стало осознание принадлежности к многонациональной исламской общине - умме. Примечательно, что это соотносится с тем, как Мюриель Аткин характеризует национальную идентичность мусульманских народов в Центральной Азии в целом, : “Исламский компонент в национальной идентичности в Центральной Азии не всегда привносит с собой глубокое чувство принадлежности к более широкой, наднациональной исламской общине...” [31]. Более приоритетным для них является важность этнической идентичности, частью которой, наряду с языком, осознанием исторической, территориальной общности, является ислам

В то же время, успешное национально-государственное развитие Казахстана требует консенсуса различных социальных

групп относительно создания демократического общества. Открывающиеся в этом случае благоприятные условия для экономического роста сделают несущественным обращение к каким-либо абстрактным, в том числе религиозно-политическим, альтернативам развития общества. Сам по себе религиозный фактор, как свидетельствует история и современная реальность, не является источником возникновения напряженности или конфликтов, в том числе в межнациональных отношениях.

В основу строительства новой государственности заложены принципы невмешательства религии в политику и равноправия религиозных общин, запрета религиозных политических движений. Демократизация государственной системы сказалась и на отношении к религии. После обретения независимости был упразднен бывший надзирающий орган Совет по делам религий при правительстве. В 1997г. был расформирован Совет по связям с религиозными организациями при Администрации Президента РК. В настоящее время не существует какого-либо официального органа по “делам религий”, вопросы координации связей с религиозными организациями переданы в ведение Министерства информации и общественного согласия. В Законе о религиозных объединениях (1992г.) были определены принципы взаимоотношений между государством и религиозными организациями: отделение религии от государства, равенство всех конфессий, запрет на образование партий религиозного характера, право религиозных объединений на собственность и хозяйственную деятельность. Их деятельность регулируется данным законом, а с июня 1996г., по новому закону “Об общественных объединениях РК” (1996), религиозные организации уже не относятся к общественным организациям. В то же время, ведется разработка нового проекта закона о религиозных объединениях, который, по некоторым оценкам, взял за основу российский вариант такого же закона, который ввел ограничения на деятельность нетрадиционных религий.

Следует отметить, что в государственной символике и официальном протоколе отсутствуют религиозные атрибуты. Секулярный курс Казахстана, проводимый им во внутренней политике, отражается и в его международных связях. Казахстан является членом различных международных структур, в том числе европейских (ОБСЕ), и азиатских (ОЭС). Изначально была продекларирована многополюсность его внешней политики: “ориентация на Запад и Восток”.

Исходя из этой ориентации следует рассматривать вступление Казахстана в ОИК (Организация исламской конференции) в 1995 г. Как представляется, этот шаг был сделан не столько из

идеологических соображений, сколько прагматических. Сотрудничество с этой организацией приняло ярко выраженную экономическую направленность в рамках финансовой помощи Исламского банка развития, одного из органов ОИК. В то же время, религиозный фактор оказывает косвенное воздействие на государственную политику. Прежде всего, это отражается в сфере внешнеполитических контактов Казахстана с зарубежными странами “исламского мира”. Традиционная значимость ислама и его символики в различных сферах социально-политической и в том числе внешнеполитической жизни этих стран является общеизвестными фактами. Это сказывается и на межгосударственных контактах мусульманских стран с Казахстаном. В результате, вопросы сугубо религиозной жизни могут становиться объектом официальных межгосударственных переговоров и соглашений. Так, в ходе первого официального визита Президента РК в Египет в 1993 г. египетская сторона предложила направить на обучение в Аль-Азхар группы казахских студентов и за свой счет (10 млн. долларов) построить Исламский религиозный центр в Алматы. К настоящему времени строительство этого центра уже близко к завершению. На наш взгляд, сложившееся религиозное многообразие Казахстана делало бы более предпочтительным решение о строительстве не столько религиозного комплекса, посвященного одной конфессии, сколько центра арабской культуры, представленной ее различными цивилизационными пластами, в числе которых древнеегипетский, христианский (коптский), исламский и другие.

Как представляется, это создает дополнительные возможности для различных зарубежных мусульманских организаций пропагандировать свое толкование и понимание исламского образа жизни, которое по многим параметрам не подходит казахстанским мусульманам. Очевидно, что этнические традиции, выработавшиеся веками, оказывают влияние и на религиозные традиции, их форму и содержание. Особое место во внешней политике Казахстана занимают отношения с бывшими советскими республиками Центральной Азии, близость которых в территориальном, историко-культурном, языковом, религиозном планах облегчает на первый взгляд их интеграцию. Вместе с тем слишком очевидные внутренние различия этих государств затрудняют реализацию этого процесса. И в данном случае интеграционный потенциал ислама не в состоянии “снять” эти различия, не вступая в противоречие с национально-государственными интересами народов Центральной Азии. В действительности, цели возможного объединения государств этого региона лежат скорее в сфере

их стратегических интересов, и, прежде всего обеспечения национальной и региональной безопасности.

### *Ислам и казахская идентичность*

Как уже отмечалось выше, исторически ислам не был для казахов формой социальной организации, а являлся одним из элементов коллективной идентификации, включающей родовую, племенную, и позднее, этническую принадлежность. Это было обусловлено, прежде всего, спецификой исламизации в преимущественно кочевом казахском обществе. В то же время, попытки определенной части современного казахского общества абсолютизировать роль ислама в казахской истории и культуре не столько обусловлены исторически, сколько являются естественным отражением современного этапа мифологизации истории в целях строительства и укрепления национального государства.

Обращение к исламу определенной части общества актуально прежде всего в плане возрождения казахского национального бытия, что предполагает, в первую очередь, возрождение казахского языка, нравственных ценностей. Ислам для нее важен не столько как мировоззренческая система, сколько как часть исторической памяти нации, что в целом естественно для современного этапа этнического сознания казахского общества. Не случайно, например, название одного из первых казахских историко-литературных и этнографических изданий “Ислам шапагаты” (Милосердие ислама). Его цель – не религиозное просвещение само по себе, а знакомство с историей народов Казахстана и Центральной Азии, с их преданиями, литературным наследием, обычаями и традициями. Хотя для казахского общества характерно отождествление этнического и религиозного начал, в то же время ислам не был основой построения его социальной структуры.

Можно без преувеличения сказать, что присутствие ислама имеет скорее символический характер, чем реальное наполнение. Хотя, конечно, есть региональные различия, когда более религиозно население южных районов страны. В качестве иллюстрации могут служить слова имама районной мечети в Западном Казахстане, родом из Южного Казахстана: “У нас в Шымкенте очень много истинно верующих мусульман, а здесь не только молодежь, но и людей старшего возраста не дозовешься в мечеть по пятницам к жума-намазу” [32].

Основным в формировании казахской идентичности является этническое начало, которое дополняется исламом. Не случайно, например, что в идеологии казахских этноориентированных

движений самого разного направлений, от радикальных до умеренных, отсутствуют ссылки на ислам. Не нашли распространения просветительские или общественные движения, использующие ислам или ориентирующиеся на него.

В целом же, осознание исламской идентичности как части этнической характеризует ментальность казахского общества в целом, хотя степень и глубина этого осознания будут различными для разных сегментов общества. Поэтому можно утверждать, что не существует какого-то единого подхода относительно роли и места ислама в казахской идентичности.

С одной стороны, ислам рассматривается как способ реконструкции и обретения казахской этнической и культурной идентичности в условиях новой независимой государственности. Например, утверждение о том, что: “Ислам – воспитание, ислам – культура, ислам – наука. Кто предал веру – предал народ” [33]. И это вполне объяснимо, принимая во внимание то, что казахский этнос оказался на грани размывания своей культурной целостности, прежде всего по принципу владения казахским языком. В то же время, по разным социологическим данным, около 90% казахского населения считают себя мусульманами, что, конечно же, не свидетельствует об утере религиозной исламской принадлежности.

Вместе с тем, распространено мнение, что исламская религия не проникла глубоко в казахский дух и философию. Поэтому казахскую культуру и образ жизни в целом отличает синкретизм различных культурных традиций. В русле данного подхода можно рассматривать и понимание казахской религиозной идентичности высшими государственными лицами страны. Например, президент Назарбаев считает, что у казахов “исторически шариат не смог вытеснить из их сознания нормы адата, более древней системы общественных установлений и обычного права, в котором нет места религиозному радикализму” [34].

По мнению писателя Шахимардена Кусаинова, именно разные подходы к исламу послужили основой разделения тюркских племен в XIX в. на две народности узбеков и казахов. А именно то, что узбеки называли себя сторонниками шариата, а казахи – приверженцами Адата, доисламского права, казахи всю свою историю жили по “древним тюркским законам” [35].

Неоднозначны мнения в отношении того, что считать “истинно” казахским духовным и религиозным наследием. Так, одни исследователи считают, что доисламские пласты казахской культурной идентичности следует отбросить: “языческое тенгрианство – пройденный этап, его основные возможности исчерпаны. Оно оставит свой глубокий след в обычаях, фольклоре, где-то уцелеет

в сельской местности, ибо село – традиционный хранитель пережитков язычества. Язычество – вера варвара” [36]. В то же время, другая часть интеллектуалов, придерживается иного мнения, утверждая, что не ислам “... является стержнем духовной жизни и культуры казахского этноса, а гораздо более древнее традиционное мировоззрение казахов, генезис которого восходит к доисламским верованиям, мифологии, эпосу”. Именно поэтому “менталитет казахов, менее других тюркских народов, испытавших влияние ислама, значительно отличается от менталитета, к примеру, узбеков” [37]. Утверждается, что, обращение к исламу не должно быть схоластичным, отесняя в сторону традиционные казахскую культуру, мировоззрение [38]. Таким образом, налицо различие в подходах к казахской религиозной идентичности, к роли и месту ислама, что свидетельствует о неоднородности современного казахского общества.

В контексте исторически унаследованных тенденций развития казахской этничности, в том числе, жузово-родового деления, хотелось бы остановиться на получившем распространение тезисе о роли ислама как объединяющей силы для казахского этноса. В частности, утверждается, что “религиозные ценности или религиозная оболочка ислама выступают в качестве объединяющего духовного стержня этноса” и что “ислам мог бы стать надежной опорой зыбкому самосознанию казахов”, утверждая таким образом “братство в вере” [39].

На наш взгляд, этот тезис в достаточной степени не учитывает отмеченных выше исторических особенностей исламизации среди казахов (символическое значение), равно как современной реальности Казахстана (этническое и религиозное многообразие). Ислам не может снять родовых различий, поскольку он служит для казахов этно-дифференцирующим фактором, то есть он, так же как и язык, отличает их от немусульманских народов. Ислам для казахского общества, так же как родовая идентификация, язык, территория является составной частью казахской идентичности. Это, можно сказать, некое коллективное представление о том, что значит “казахская нация”. Но в то же время, оно может отличаться от представлений на индивидуальном уровне, что обусловлено неоднородностью общества, индивидуальными обстоятельствами. Поэтому может меняться иерархия и набор составляющих элементов идентичности.

На коллективном уровне идентификация, на наш взгляд, происходит прежде всего, через осознание значимости языка, что вполне понятно в условиях, когда казахский язык фактически не является средством, обеспечивающим современную коммуникационную сферу не только казахстанского, но и казахского обще-

ства. На индивидуальном уровне набор и приоритеты идентичностей могут различаться, что зависит от конкретных обстоятельств, в том числе, социального происхождения, образования, возраста, места проживания и т.д. Например, исламская принадлежность может быть более приоритетной, чем родовая или гражданская идентификация. Или, наоборот, осознание родовой идентификации является доминирующим над исламской.

Мы не берем во внимание те редкие исключения, когда религиозная принадлежность может быть неисламской, когда казахи принимают другую религию. В этом случае идентификация идет через язык, то есть этническую принадлежность.

Или, например, традиционное существование, стоящих вне жузового деления, таких социальных страт как “кожа” или “чингизиды” (торе) делает несущественным родовую идентификацию. Но и в том, и в другом случае, этническая принадлежность к казахам не исчезает. Человек, принявший другую религию или принадлежащий к вышеуказанным стратам, считает себя, прежде всего, казахом.

Таким образом, в целом, на уровне групповой идентификации ислам является одним из элементов казахской идентичности, наряду с языком, родовой принадлежностью, осознанием государства как государства казахской нации, общности исторической судьбы и территории. Вместе с тем, на индивидуальном уровне могут существовать различные интерпретации идентичности, в том числе роли религиозной, касающейся места и роли ислама в казахском обществе.

1. Данные Совета по делам религий Правительства РК, а также в: Современная религиозная ситуация в Республике Казахстан - Казахстан: реалии и перспективы независимого развития. М. 1995.
2. Галиев А. Традиционное мировоззрение казахов. Алматы. 1997.
3. Пищулина К. А. Юго-Восточный Казахстан в середине XIV-начале XVI вв. - Вопросы политической и социально-политической истории. Алма-Ата. 1977.
4. Christianity in Central Asia - Encyclopaedia Iranica, v.5. "Routledge&Kogan Paul". L-N.Y., p.532.
5. Eugene Schuyler. Turkistan. Notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja. vol. 1, New York: Scribner, Armstrong & Co. 1876. с.37-38.
6. Левшин А. Описание киргиз-казачьих и киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы. "Санат". 1996. с.367-371.
7. Центральный Государственный Архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф.44, оп.1.д.4807, л.10
8. Баранова Ю. Г. К вопросу о переселении мусульманского населения из Илийского края в Семиречье в 1881-1883 гг. - Труды сектора востоковедения АН КазССР. Т. 1.-Алма-Ата. 1959. с. 42, 50

9. Бейсембиев К. Б. Идеино-политические течения в Казахстане конца XIX-начала XX веков. Алма-Ата. с.90.
10. //Иман. Алма-Ата.1992. N5
11. Алексеенко Н.В. Население дореволюционного Казахстана. 1870-1914гг. Алма-Ата/ с.84.
12. ЦГА РК Ф.44. оп.1, д.4807.л.10.
13. Атлас Азиатской России, Издание переселенческого управления Главного управления землеустройства и земледелия. 1914.
14. Сабитов И. Мектебы и медресе у казахов. Алма-Ата. 1950.
15. ЦГА РК., ф.338, д.7, л. 6-7.
16. Кукушкин Н.В. Синкретизм религиозного сознания православных в Казахстане. Рукопись кандидатской диссертации. Алматы. 1996.
17. Там же.
18. ЦГА РК, Ф.338, оп.1, дело 444, л.80.
19. ЦГА РК. Ф.44.оп.1,д.4183, л.2.
20. Преодолевая религиозное влияние ислама. Сборник документов и материалов. Алма-Ата. 1990. с. 89, 97, 98.
21. Архив Президента РК, (АП РК) Ф. 141, оп. 1, дело 980, л. 103.
22. ЦГА РК. Ф. 81, оп. 4, д. 15, с.102.
23. ЦГА РК. Ф.1711, оп.1, д.89, л. 43.
24. ЦГА РК. Ф.2079, оп.1, д.238, л.100
25. Информация о деятельности Духовного управления, количества мечетей, мусульманских священнослужителей и т.д. из интервью муфтия Ратбеком Нысанбай-улы журналу “Ислам алами”. 1996. №1. с.2-3.
26. В 1992 г. Фонд короля Фахда по изданию Корана принял решение направить 300 тыс. экземпляров Корана на казахском языке в Казахстан. См.: Вечерняя Алма-Ата. 1992. 21 февраля.
27. Хакк. 1992. №2
28. Казахстанская правда. 1992. 24 июня.
29. Национальный Отчет о человеческом развитии в Казахстане за 1998 год, Алматы. 1998. с.82.
30. Казахстанская правда. 1996. 30 октября.
31. Muriel Atkin. *Religious, national, and other identities in Central Asia – Muslims in Central Asia: expressions of identity and change*. Edited by Jo-Ann Cross. Duke University Press/Durham and London. 1992. p.46-72
32. Ана тілі. 1996. 31 октябрь.
33. К. Адырбекулы “Казакка кашан дын сынер”. Заман-Казахстан. 1993. 15 ноябрь.
34. Интервью Н.Назарбаева “Независимой газете”. 1998. 28 апрель. С.5.
35. Ш. Кусаинов “Государство казахов: Адат и Шариат” Казахстанская правда. 1996. 30 октябрь.
36. Ш. Нурпеисова “...Вновь становится Востоком” - Свободная мысль. 1885. №3. с.90
37. Н. Мустафаев “Доисламская культура и менталитет казахов» - Арай-Заря. 1993. №№7-8-9. С.14,18
38. М. Жолдасбеков. //Парасат. 1994. №.9.
39. А.Жакина. “Лига мусульманок: мир женщины – дом”. //Мысль. 1996. №4.

*Максим КИРЧАНІВ*  
**ЛІТЕРАТУРОЗНАВЧИЙ ДИСКУРС ЧУВАСЬКОЇ  
ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ**

*(від «раннього» до «високого» сталінізму, 1930 – 1949)*

Канадський літературознавець Мирослав Шкандрій в своєму дослідженні, присвяченому історії української літератури в контексті україно-російських взаємних уявлень<sup>1</sup>, виказав припущення, що між двома світовими війнами, точніше – в 1920-ті рр., радянська влада упустила контроль над ідейним, ідеологічним, інтелектуальним і літературним дискурсом в національних регіонах. Саме тому, кінець 1920-х – початок 1930-х років в історії СРСР стали часом нового підпорядкування, точніше – формування особливого радянського інтелектуального дискурсу.

У різних національних регіонах Радянського Союзу цей процес протікав по-різному, але він мав і декілька загальних особливостей: формування радянського дискурсу, радянського типу написання історії літературного минулого, супроводжувалося гострою полемікою між місцевими інтелектуалами і радянським центром, прояви якої могли варіюватися від дискусії на сторінках часописів до засудження і викриття «буржуазного націоналізму» і показових політичних судових процесів. Не була виключенням і Чуваська АРСР. Події 1917 року і радянська політика «коренізації» привели до значної національної активізації в Чувашії.

Серед чуваських інтелігентів, поетів і письменників, йшли гострі і напружені дискусії про шляхи розвитку чуваської літератури і про відносини з росіянами. Впродовж 1920-х років чуваська культура розвивалася під гаслами і прапорами націоналізму. Серед націоналізмів тюркських народів СРСР під час 1920-х років чуваський націоналізм виділявся значними особливостями. Тюркізм і зв'язки націоналістичної доктрини з релігією (чуваші є в більшості своїй православними християнами) не мали великого сенсу і значення для місцевих національно орієнтованих авторів. Чуваський націоналізм розвивався не як тюркський чи ісламський (як, наприклад, татарський), а як саме чуваський проект.

Біля витоків таких тенденцій був Сеспел Мішші – чуваський поет, який в чуваській інтелектуальній традиції признається засновником сучасної чуваської літератури. Сеспел став одним із засновників концепту особливого чуваського миру і чуваського

---

<sup>1</sup> Див.: Шкандрій М. В обіймах імперії. Російська і українська літератури новітньої доби. - Київ, 2004.

майбутнього<sup>2</sup>. Ймовірно, Сеспел Мішші не утрудняв себе рефлексією над тюркським походженням чувашів – його більше цікавила сучасність чуваської культури і літератури, у формуванні і розвитку якої він сам встиг взяти безпосередню і найдіяльнішу участь. У результаті завдяки Сеспелю в чуваській інтелектуальній інструментарій міцно ввійшла категорія чуваськості, яка нерідко зв'язувалася її носіями та апологетами з різними соціально-економічними гаслами.

Іншими словами, завдяки Сеспелю в чуваській інтелектуальній традиції 1920-х виникла тенденція, в рамках якої категорія чуваськості сприймалася як сучасність. Сучасність, у свою чергу, для більшості чуваських інтелектуалів асоціювалася з «советськостю». Іншими словами, будучи переконаними більшовиками, чуваські комуністи в Чуваській АССР спробували побудувати якийсь свій варіант соціалістичного, але одночасно і саме чуваського, суспільства.

Для більшості інтелектуалів в національних республіках такі інтелектуальні вправи і культурні рефлексії над власною історією і культурою закінчувалися дуже погано. До кінця 1920-х років центру показалося, що місцеві інтелектуали «розперезалися» і дуже багато собі дозволяють. Тому, радянська цензура спробувала підпорядкувати місцевий літературний дискурс, «підігнавши» його під рамки радянського канону, кторий тоді активно формувався. Сприяти формуванню єдиного дискурсу, який відповідав би нормам більшовицької ідеології, були покликані генеральні наукові студії та розвідки, присвячені чуваській історії і літературі, які з'являються на початку 1930-х років.

У радянський період комуністична партія і цензура були інститутами нерозривно пов'язаними з особливостями радянської політики, викликаними необхідністю збереження контролю не тільки над різними соціальними, але і різними етнічними групами. Ці два інститути постійно формували і змінювали місцеві інтелектуальні дискурси. Одним з інститутів збереження контролю над етнічними територіями була політика відносно місцевих інтелектуалів. В рамках національної політики відносно неросійських регіонів радянський режим прагнув поєднувати захоочення і покарання.

Період активних покарань національної інтелігенції і окремих інтелектуалів в національних республіках співпав з часом

---

<sup>2</sup> Див.: Кярчан Максәмё, Сеспель Мишши: рождение советского дискурса в чувашской литературной традиции // Сеспель Мишши: рождение современной чувашской литературы / сост., вступит. статья Кярчан Максәмё. – Воронеж, 2007. – С. 4 – 17. [он-лайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>]

активної політики «коренізації» в 1920-і рр. і з відмовою від національних експериментів в другій половині 1930-х. Після завершення другої світової війни необхідність в таких радикальних заходах як репресії відносно національних інтелектуалів відпала і режим дозволив місцевій національній інтелігенції зберігати і навіть культивувати свою ідентичність, вимагаючи, щоб вони не виходили за обкреслені межі.

Частина інтелектуалів прийняла цю негласну угоду і складала основу радянського інтелектуального співтовариства. Інші, які намагалися вийти за межі радянської лояльності, ставали маргіналами і не допускалися до видань та академічних інституцій. Обидві ці групи є елементами інтелектуальної історії національних регіонів в СРСР. У Чуваській РСР, як і інших радянських національних автономіях, існувала значна група інтелектуалів, яка розвивала норми радянської політичної ідеології в її національному варіанті.

Для одних це був свідомий вибір, інших зламали репресії над ними або їхніми колегами. Тому, вони вимушено культували комуністичні ідеї. Іншими словами їхні лояльно витримані роботи були інтелектуальною відповіддю на ідеологічний виклик, що виходив від радянської цензури. Одним з своєрідних ментальних «майданчиків», де радянська цензура перевіряла місцевих інтелектуалів на лояльність і / або опозиційність було відношення до місцевих класиків. У літературах народів СРСР своєрідний пантеон національних класиків, які за сумісництвом були і батьками нації, формувався не відразу, а поступово.

З другого боку, шляхи і способи формування такого пантеону могли радикально відрізнятись. Одні літератури, які мали досвід існування, але і вивчення ще до самої появи радянської держави (українська, литовська, латиська, естонська і, ймовірно, російська), успадковували свій пантеон національних класиків від ранішої епохи. Інші літератури формували свій пантеон вже в радянський період, що було пов'язане з тим, що вони самі сформувалися після 1917 року. З другого боку, мови, на яких розвивалися ці літератури, нерідко знаходили свою літературну форму теж після 1917 року. Чуваська література вписується саме в цю схему.

До того ж, до початку 1930-х років відбувся розкол чуваського інтелектуального співтовариства, в рамках якого складаються дві течії. Представники першої течії залишилися не тільки більшовиками, але послідовними чуваськими більшовиками і тому – помірними чуваськими націоналістами. Представники другої течії відносно правильно розшифрували той ідеологічний сигнал, який почав виходити з Москви і частково добровільно, частково примусово взяли участь в радянській культурного дис-

курсу в Чуваській РСР. Одним з тих, хто зрозумів і намагався впливати на хід уніфікації культурного життя Чувашії із загально-радянським каноном був відомий чуваський письменник Н. Васільєв-Шубоссіні.

У 1930 році, в Москві, виходить його книга «Короткий нарис історії чуваської літератури»<sup>3</sup>, яка мало подвійне призначення. З одного боку, чуваські інтелектуали сигналізували московській цензурі, що вони зрозуміли ідеологічний сигнал, що виходив з центру, і почали виправлятися, боротися з різними «перегінами» і націоналістичними і буржуазними «ухилами». З другого боку, просигналізував саме таким чином чуваські лояльно орієнтовані інтелектуали намагалися узяти під контроль сам процес формування радянського культурного дискурсу в Чувашії.

У самій своїй книзі Н. Васільєв намагався підкреслити лояльність чуваського інтелектуального співтовариства – тому, чуваська література позиціонувалося їм як один із засобів послідовної радянської Чувашії: «у житті чуваських трудящих художня література зайняла певне місце і є одним з могутніх важелів культурного будівництва і перемоги над капіталістичними елементами села і занепадницькими настроями серед частини селянства, інтелігенції і службовців». З другого боку, ймовірно, саме Н. Васільєв став одним з найактивніших творців офіційного радянського дискурсу написання і описання історії чуваської літератури, заклавши ті канони, відповідно до яких, пізніше писалися і інші історії чуваської літератури<sup>4</sup>.

Свій нарис історії чуваської літератури Н. Васільєв починає з екскурсу в історію Чувашії до 1917 року. З незначними змінами цей мотив зберігався і домінував в чуваському літературознавстві до самого кінця існування Чуваської АРСР. Але в той же час, незважаючи не весь ідеологічний радянський заряд, в книзі Васильєва все ж таки ще видно сліди чуваського націоналістичного дискурсу, який домінував в 1920-ті рр.. У Васильєва помітний деякий антиросійський наратив: Російська Імперія прочитується як держава, яка проводила політику, направлену на придушення і пригноблення всіх неросійських народностей, на їхню асиміляцію.

Васільєв, зокрема, писав, що «войовниче слов'янофільство не могло допустити, щоб чуваші підпадали під вплив панісламізму

---

<sup>3</sup> Див.: Васильєв Н. Краткий очерк истории чувашской литературы. – М.: Центральное издательство народов СССР, 1930. – 82 с.

<sup>4</sup> Див.: Кърчан Максамё, Формируя советский канон в чувашской литературной критике (Н. Васильев-Шубоссини и его «Краткий очерк истории чувашской литературы») // Формирование советского дискурса в чувашском литературоведении / сост. и вступительная статья Кърчан Максамё. – Воронеж, 2007. – С. 3 – 10. [онлайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>]

татар-магометан». З другого боку, російських урядовців і священників він був схильний обвинувачувати у тому, що ті «несли релігійний дурман в самі народні товщі». Тому, наратив Н. Васільєва був далеким від своєї «великої нарації» про прогресивну роль російського народу в розвитку чуваш, яку ми знаходимо в пізніших дослідженнях, присвячених історії чуваської літератури. Васільєв, навпаки, був схильний акцентувати увагу на прогресивній ролі інших пригноблених неросійських народів, татар і євреїв. У зв'язку з цим, він писав, що «з національного питання чувашка інтелігенція йшла за інтелігенціями більш передових народів... єврейської буржуазної інтелігенції з її сіонізмом, татарської з її панісламізмом».

Крім цього, Васильєв проявляв помірний чуваський націоналізм, коли писав про край негативний вплив з боку росіян на чувашів в побутовому плані. За його спостереженнями, в результаті цих відносин в чуваське середовище проникали не зразки російської культури і літератури (внаслідок того, що переважна частина росіян сама була з нею незнайома), а прояви культури низів, «вульгарні пісні і соромітність».

Що стосується власне історії чуваської літератури, то до числа її засновників Васильєв відносить К.В. Іванова – автора поеми «Нарспі». У докір К.Іванову, який в пізнішій інтелектуальній традиції придбав статус першого чуваського письменника, Васильєв ставить те, що його поема «вся пройнята фаталізмом і особливим містицизмом». Справжній початок чуваської літератури Н. Васильєв пов'язує тільки з приходом до влади більшовиків і початком нової національної політики, яка проводилася представниками чуваської інтелігенції, що стали після першої світової війни «загартованими політичними борцями-комуністами».

Аналізуючи ранні моменти в історії чуваської радянської літературної традиції, Н. Васильєв особливу увагу надав Сеспелю Мішші. Сеспел Мішши признається ним як один з найталановитіших чуваських поетів, який залишив «сильні ліричні вірші». Окрім цього, у відмінності від пізнішої тенденції (що розвивалася під значним впливом з боку ідеології) інтерпретації творчості Сеспеля, Н. Васильєв не заперечував і факт самогубства поета. Для Н. Васільєва характерне подвійне відношення до спадщини Сеспеля Мішші: з одного боку, він критикує його за націоналізм, з іншого, не ставить під сумнів поетичний талант: зокрема Н. Васильєв писав, що «у нього зустрічаються і полум'яні вірші з вірою в широке майбутнє чуваської літератури, які під час переходять в націоналістичні нотки».

Іншого поета, що прийшов в чуваську літературу після 1917 року, Талмрзу, Н. Васильєв теж обвинувачує в недоліку класової свідомості і в захопленні народними традиціями: «у творчості Талмрзи відобразилося переплетення любовної лірики, байронізму з націоналістичними мотивами шовіністів з чуваської інтелігенції того часу, що мріяла про сепаратну дрібно-буржуазну державу».

Н. Васильєв, аналізуючи творчість чуваських письменників 1920-х років розділив їх на дві групи. Перша, на його думку, була представлена авторами, які оволоділи (або майже оволоділи) методом соціалістичного реалізму і, тому, правильно відображають процеси соціалістичного будівництва в літературі. До таких авторів, Н. Васильєв відносив Ф. Павлова, Осіпова, Ельгера, Васянку, Келі, Уйп Мішші, Юмана, Патмана, Трубіну і себе – Шубоссіні. Призначення письменників першої групи Н. Васильєв бачив не тільки в описі успіхів радянського будівництва, але і в критиці письменників другої групи. Під другою групою він розумів тих авторів, які, на його думку, не достатньо оволоділи методом соціалістичного реалізму і ще не розлучилися з своїм націоналістичним минулим.

Своїх опонентів Васильєв-Шубоссіні обвинувачував у тому, що ті не звільнилися від «дрібнобуржуазної індивідуалістичної філософії» і тому були не в силах створювати оригінальні твори, але були здатними тільки на «переспівування сонетів Єсеніна» і на створення помилкових творів, де, переходячи на позиції «буржуазного націоналізму», вони намагаються довести спадкоємність між чувашами і гунами, заперечуючи класову боротьбу у минулому. Для другої половини 1930-х такі звинувачення для тих, кого обвинували, могли закінчитися не найкращим чином, але на момент виходу книги Васильєва все обмежувалося полемікою з навішуванням ярликів над своїми опонентами.

Васильєв намагався затвердити в літературознавстві думку, що письменники другої групи не мають майбутнього. Аналіз творчості своїх опонентів він так і почав: «письменників і поетів другої групи у нас небагато... і вони поступово перевиховуються і дають більш менш витримані твори». Особливій критиці з боку Васильєва піддався Педер Хузангай, пізніше визнаний одним з класиків чуваської радянської літератури. Васильєв обвинувачував майбутнього народного письменника в «есенинщине» і постійних оспівуваннях самого себе: «основна творчість Хузангая індивідуалістична з песимістичними нотками, що пахнуть національним шовінізмом».

Деякі звинувачення з боку Васильєва пізніше могли мати самі негативні для Хузангая результати. Зокрема, Васильєв обвинува-

чував його в неприйнятті радянської політики і в шкідницькій діяльності: «Хузангай не хоче думати про ворогів радянської влади, з якими необхідно боротися... натомість... прихований націоналізм, що не бачить ніяких класових розподілів серед чуваш». Васільєв намагався мотивувати особливості поетичного стилю Хузангая тим, що поет «відірвався від сільсько-господарського виробництва, не може пристати до міського промислового виробництва, але потрапив в середу безгрунтовних інтелігентів».

Васільєв намагався довести, що творчість Хузангая органічно чужа радянській Росії з причини того, що поет вдається до «поетичного чванства» і «пливе у човні богемщини». Але і в такій ситуації Н. Васільєв давав Хузангаю шанс, виказуючи думку, що той «перевиховується і залишить ідеологію гнилої дореволюційної інтелігенції, прилучившись до червоних студентів і впритул візьметься за соціалістичне будівництво в літературі, зрозумівши її задачі в реконструктивний період».

Разом з Хузангаєм під приціл критики Васільєва потрапив Мітта Васлі, охарактеризований їм як «автор віршів шовіністів». Що стосується Рзая, то Васільєв обвинувачував його у тому, що той «вивів такого типа борця за революцію, який і виїденого яйця не коштує». Рзай обвинувачувався Васільєвим у тому, що той не «зрозумів суті сучасної пролетарської поезії і її задач». Проте, Васільєв вважав, що при «належному вихованні» все троє можуть виправитися, якщо відмовляться від помилок які прийшли в їхню поезію з творів Сеспеля і, за словами Васільєва, «спустяться з парнаських висот і встануть в ряди будівників соціалістичної держави».

Таким чином чуваської інтелектуальної традиції в радянський період місцеві інтелектуали прагнули створити свій національний пантеон, на вершину якого був зведений поет Сеспел Мішші, який був оголошений творцем радянської чуваської літератури. Сеспел Мішші був одночасно і ідеальним кандидатом для радянської канонізації і самим невідповідним для неї кандидатом. Канонізації сприяло правильне з погляду радянських ідеологів соціальне походження і те, що поет після 1917 року виявився на стороні більшовиків і навіть намагався брати участь в реалізації радянської політики.

З другого боку, при всіх цих чеснотах Мішші Сеспел був дійсно талановитим поетом, чим був у край незручним для радянської цензури. До того ж в його творах присутні ідеї, які в радянський ідеологічний канон було практично неможливо інтегрувати. Найнеприємніше для радянських чуваських інтелектуалів, які займалися вивченням життя і творчості поета,

було те, що він покінчив своє життя самогубством, що просто не вписувалося в канон написання життєвого шляху вірних борців, «полум'яних революціонерів».

Тому, в рамках чуваського інтелектуального дискурсу в радянський період відносно поета затвердилося украй вибіркоче відношення. Іншими словами, все, що відповідало духу і букві радянської ідеології, признавалося, інше ж – просто ігнорувалося. Найчіткіше така тенденція простежується в роботах періоду «високого сталінізму». Одній з таких книг стала невелика (42 сторінки), але дуже показова в контексті чуваської інтелектуальної історії, книга відомого чуваського літературознавця і критика М.Я. Сіроткіна «М.К. Сеспел. Нарис життя і творчості»<sup>5</sup>, що вийшла до 50-річного ювілею з дня народження поета, і, тому, несуча відбиток офіційного ритуалу публікації радянських пам'ятних книг.

На книзі М.Я. Сіроткіна слідує зупинитися детально. І ось чому. Саме в цьому дослідженні ми в класичному вигляді можемо спостерігати радянський дискурс сприйняття творчості Сеспеля – знакової фігури в історії чуваської культури. М.Я. Сіроткін не був першим, хто заклав основи офіційного радянського наратива про Сеспеля (це було зроблено вже до кінця 1930-х років), але саме наратив написання життя і творчості Сеспеля, запропонований в книзі 1949 року, домінував в офіційному дискурсі радянської чуваської інтелектуальної традиції до початку 1990-х років. Іншими словами, М. Сіроткін остаточно сформував радянський дискурс сприйняття спадщини Сеспеля, за межі якого в радянський період чуваські інтелектуали майже не наважувалися виходити.

У дискурсі, у формуванні якого М. Сіроткін взяв участь, Сеспел предстає як поет соціально направлений і орієнтований<sup>6</sup>. Для офіційного радянського канону кінця 1940-х років його національна приналежність була майже не важлива, в той час, як соціальні чесноти мали велике значення. Тому, Сеспел в офіційному сприйнятті кінця 1940-х років – полум'яний революційний трибун, який взяв участь в реалізації радянської політики відносно Чувашії. Зусиллями цензури і «ментальних» вправ радянських інтелектуалів Сеспел був перетворений на ав-

---

<sup>5</sup> Сироткин М.Я. М.К. Сеспель (Очерк жизни и творчества). К 50-летию со дня рождения. – Чебоксары, 1949. – 42 с.

<sup>6</sup> Див.: Кърчан Максамё, Чувашский интеллектуальный дискурс эпохи «высокого сталинизма» (некоторые проблемы интерпретации творчества Мишши Сеспеля в конце 1940-х годов) // Сеспель Мишши в советской традиции «высокого сталинизма» / сост. и вступительная статья Кърчан Максамё. – Воронеж: НОФМО, 2007. – С. 3 – 8. [он-лайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>]

тора, основне значення якого полягає у тому, що він сприяв розвитку «освіти трудящих в революційному дусі» і перевлаштуванню «життя на соціалістичних засадах».

З другого боку, новаторство Сеспеля в літературній сфері зводилося виключно до зовнішньої сторони. Сеспел підносився як реформатор чуваського вірша на засадах тоніки, що було викликане складнощами інтеграції суперечливої спадщини поета в радянський ідеологічний контекст. В інтерпретації творчості Сеспеля, яку запропонував М. Сіроткін, поетична спадщина Сеспеля втратила своє самостійне значення. Це було викликане спробами довести, що Сеспел не сформувався б як автор без «творчого засвоєння російської класичної і революційно-демократичної поезії».

Тому, творчість поета розглядалася як результат прогресивного російського впливу, а не як продовження ранішої чуваської поезії. Це сприяло денаціоналізації творчої спадщини Сеспеля, з одного боку, і розвитку серед національної чуваської інтелігенції відчуття другорядності. Цей комплекс штучно розвивався і культивувався завдяки цензурі. Таким чином, гуманітарні дослідження широко використовувалися для того, щоб прищепити національним інтелектуалом комплекс «молодшого брата».

У дослідженні М. Сіроткіна домінує наратив, згідно якому творчість Сеспеля генетично пов'язана з творами прогресивних і революційних, в розумінні офіційної ідеології, російських авторів. У такій ситуації, творчість Сеспеля майже перестає бути національною: реалізм – від М. Горького, співчуття життя простого народу – від Н. Некрасова... Тому, національний компонент в творчій спадщині поета в рамках офіційного дискурсу 1940-х років зводився до мінімуму. Для офіційної радянської ідеології, Сеспел – в першу чергу радянський, і вже в другу – чуваський – поет. М. Сіроткін намагається довести, що для Сеспеля (для якого, до речі, рідною мовою була чуваська) чуваська культура і література були не так цікаві, як російська.

Тому, вплив з боку чуваських письменників в радянській перцепції творчості Сеспеля занижувався. Сеспел в радянській чуваській інтелектуальній традиції розділив долю Івана Франко в українській<sup>7</sup>. Якщо в УРСР Іван Франко, активний український націоналіст, перетворився на лютого ворога і критика «українського буржуазного націоналізму», то в чуваській традиції національно орієнтований поет Сеспел, що прожив всього 23 ро-

---

<sup>7</sup> Див.: Кирчанов М.В. Иван Франко в советской Украине: социалистический реализм и украинская историческая память // Славянский мир в социокультурном измерении. – Ставрополь, 2005. – Вып. 2. – С. 163 – 177.

ки, позиціонувався як борець проти чуваського націоналізму, як «лютий супротивник антипролетарських і антиреволюційних теорій».

М. Сіроткін свідомо перетворює образ Сеспеля в майже ікону – правильне соціальне походження, в дитинстві хлопчик був вимушений працювати на місцевих куркулів, що вже тоді допомогло йому сформувавши правильний (у більшовицькому розумінні - !?) погляд на дійсність, інтерес до прогресивної російської культури... У офіційному радянському дискурсі Сеспелю приписувалося те, що він вже в дитинстві піддавав критиці існуючий соціальний лад, зокрема «викривав крутійські махінації попів і ченців». Молодий Сеспел в офіційній інтерпретації кінця 1940-х перетворюється на майже засновника комуністичного руху в Чувашії.

Ще більшої канонізації Сеспеля в радянському дискурсі, згідно логіці М. Сіроткіна повинне було сприяти те, що в 1919 році Сеспел бачив Леніна: «образ Леніна домінував в пам'яті Сеспеля впродовж всього його життя... у скрутні хвилини... він згадував ці щасливі моменти життя... і він озорювався непередаваним блиском очей». До кінця 1940-х кращого кандидата на канонізацію в радянському дусі знайти було неможливо і, таким чином, Сеспел перетворився майже на негласного символічного батька чуваської радянської політичної і культурної традиції.

З другого боку, у дусі офіційної радянської ідеології, образ Сеспеля підретушували – про його своєрідний націоналізм і специфічне відношення до чуваської мови і ідеї чуваської нації намагалися не писати, а сам факт самогубства поета і зовсім заперечується. Наприклад, описуючи останні дні Сеспеля в Україні, М. Сіроткін пише вельми емоційно, але не згадує про самогубство: «черговий напад хвороби звів Сеспеля в могилу». Ретушуючи образ Сеспеля, форматори радянського офіційного дискурсу перетворили його на першого радянського чуваського письменника, творця чуваської радянської літератури.

Таким чином, Н. Васільєв і М. Сіроткін були провідниками політики поступової уніфікації національних літератур в контексті радянської літератури, яка під час 1930-х років активно формувалася, а під час 1940-х почала поступову інтеграцію національних літератур. Менторський тон Васільєва відносно своїх опонентів свідчив про те, що в інтелектуальному житті Чувашії, яке раннє розвивалося відносно вільно, стали помітні нові тенденції, спрямовані на її уніфікацію. Васільєв своєю книгою не просто активно сприяв формуванню в Чувашії нового офіційного радянського дискурсу сприйняття історії літератури – він заклав основи для нарації, яка після 1945 р. домінувала в

великій частині досліджень, присвячених чуваській літературі. Н. Васільєв-Шубосіні прагнув до формування нового художнього, критичного і дослідницького дискурсу в Чувашії, ймовірно, щиро, вважаючи, що поступає правильно. Дійсно, частина його наративів була інтегрована в радянський канон написання історії і домінувала там до самого кінця існування радянського дослідницького дискурсу.

Відношення офіційно орієнтованих інтелектуалів до творчої спадщини Сеспеля вельми чітко простежується в завершальному затвердженні М. Сіроткіна: «чуваський народ бачить в Сеспелі передвісника перемоги соціалізму і всестороннього розквіту творчих сил народу». Таким чином, офіційний радянський дискурс мав вельми чіткі і жорстко обкреслені межі, вихід з яких був майже неможливим. У радянській інтелектуальній практиці Сеспел з національного поета перетворився на поета соціального. Переоцінка його спадщини в офіційному дусі вилилася в денационалізацію його творчості, затвердженню у край вибіркового підходу як до самої біографії поета, так і його творчості.

Така перцепція власної літературної історії в чуваській національній інтелектуальній традиції домінувала недовго. Після смерті Сталіна і XX з'їзду, що привів епоха «високого сталінізму» в національних літературах народів СРСР завершилася. Але радянська цензура як і раніше міцно контролювала культурний і інтелектуальний дискурси діяльності національних інтелектуалів. Проте, в другій половині 1950-х років намітилися нові тенденції, пов'язані з деякою національною активізацією неросійських, зокрема – і чуваських інтелектуалів, які поволі почали розхитувати офіційний дискурс.

З другого боку, примітне те, що радянські інтелектуали 1970-х, що цілком належали до того дискурсу, який формувався не без участі Н. Васільєва і М. Сіроткіна, вважали за краще свої генетичні зв'язки в них не афішувати. Н. Васільєв перетворився у об'єкт для критики – його обвинувачували в дилетантизмі і методологічно невірних оцінках, хоча деякі з висновків Н. Васільєва 1930 року в трохи зміненому вигляді домінували в радянському чуваському дослідницькому дискурсі і в 1970-ті роки.

У чому витoki такої зміни? Коли в 1971 році НДІ при РМ Чуваської АРСР опублікував збірник, присвячений сімдесятиріччю з дня народження Сеспеля, одіозний, витриманий у дусі сталінської парадигми, наратив Н. Васільєва і М. Сіроткіна вже домінував в інтелектуальному співтоваристві не так неподільно як в кінці 1940-х років. Єдність офіційного дискурсу була все ж таки зруйнованою.

Чуваських інтелектуалів 1970-х років не влаштовував схематизм і догматизм висновків своїх попередників. З другого боку, представники чуваського інтелектуального співтовариства, яке, починаючи з другої половини 1950-х років пережило хвилю націоналізації, не могли прийняти нападки Н. Васільєва і М. Сіроткіна на чуваський націоналізм. Але чуваський дослідницький дискурс в літературознавстві залишався радянським, він став тільки більш національним, а творча спадщина Н. Васільєва-Шубоссіні і М. Сіроткіна зазнали своєрідну метаморфозу: Шубоссіні-письменник інтегрувався чуваськими інтелектуалами в історію чуваської літератури, а Шубоссіні-критик (як і одіозний сталініст Сіроткін) – витіснявся на задвірки історичної пам'яті.

# КЛАССИЧЕСКАЯ ТЮРКОЛОГИЯ

*В.В. Бартольд*

## ЕНИСЕЙСКИЕ КИРГИЗЫ ПОСЛЕ X ВЕКА

После утраты своего кратковременного могущества киргизы в течение более пяти веков упоминаются только на своей первоначальной родине - на Енисее, к северу от Саянского хребта. За исключением известий о событиях, связанных с образованием империи Чингиз-хана, нет почти никаких данных о том, каковы были в то время отношения киргиз к другим народам.

Возможно, что ослаблением киргиз воспользовались их старые враги уйгуры, продолжавшие владеть областью с городами Караходжа и Бишбалык. Между **981** и **984** гг. у них был китайский посол Ван-Янь-дэ (не от кытаев, но из южного Китая, где правила национальная династия Сун); среди подчиненных в то время уйгурам народов он вместе с ягма и карлуками называет также киргиз. Пельо отмечает факт, что те же три народа названы вместе у Ауфи, где, однако, сказано только, что ягма и карлуки живут к западу от киргиз; тут же говорится о кимаках, как о северных соседях киргиз, из чего видно, что Ауфи находился под влиянием книжных известий о более ранних временах. Говорится ли у Ван-Янь-дэ о подчинении уйгурам енисейских киргиз, из приведенного Пельо текста не видно; более вероятно, что речь идет о ликвидации тех успехов киргиз в Восточном Туркестане, о которых мы знаем из рукописи Туманского.

В следующий раз киргизы упоминаются в рассказе персидского историка Джувейни (**XIII** в.) о движении на запад части кытаев после завоевания их государства народом манджурского происхождения, джурджениями, уничтожившими в северном Китае династию Ляо (**916-1125**) и основавшими новую династию Цзинь (**1125-1234**). Ушедшим на запад кытаям удалось основать обширную империю, которую китайцы называют империей "западных Ляо"; в мусульманских источниках владельцы этой империи, начиная с основателя ее, носят титул "гурхан". Известия о движении кытаев на западе об их завоеваниях в западной части Средней Азии приводятся во многих сочинениях, китайских и мусульманских, но о столкновениях между кытаями или, как их называли мусульмане, кара-кытаями и киргизами говорит только Джувейни.

По рассказу Джувейни, гурхан выступил из своей страны по одному известию с отрядом всего в **80** человек, по другому - с многочисленным войском. Когда кара-кытай подошли к пределам киргиз, они стали производить набеги на жившие в этих пре-

делах племени; те ответили им такими же нападениями; кара-кытаи были вынуждены уйти еще дальше на запад и пришли в Эмиль, т.е. в округ современного Чугучака, где ими был построен город, от которого при Джувейни оставались только развалины. В этой местности к ним присоединилось много турок и других народов; число их дошло до **40 000** домов; все-таки они в Эмиле не могли остаться и были вынуждены двинуться дальше. Они пришли в мусульманский город Баласагун (на реке Чу), где оказали поддержку местному хану против враждебных ему кочевников, но потом лишили престола его самого и овладели городом. Баласагун сделался центром обширной империи кара-кытаев, границы которой определены в тексте Джувейни не вполне ясно; произношение приведенных там географических названий не может быть точно установлено; возможно, что северным пределом империи гурханов названы местности по реке Кем, о которой речь будет ниже. После Баласагуна кара-кытаи взяли Кашгар и Хотан, потом отправили войско против киргиз, чтобы отомстить им за их прежние действия, и взяли Бишбалык, потом было отправлено войско на Фергану и Мавераннахр, т.е. Туркестан. В рассказе Джувейни нет хронологических дат; дата некоторых из упоминаемых им событий может быть установлена по другим источникам. Точнее всего известно время первого похода кара-кытаев на Фергану и прилегающие к ней земли; речь идет о победе, одержанной ими над войском самаркандского хана при Ходженте в рамазане **531** г. хиджры (май-июнь **1137** г.). Поход на киргиз произошёл, следовательно, незадолго до этого времени. Движение кытаев на запад началось, по китайским источникам, еще до окончательного падения их государства, после взятия джурдженями Пекина (**1120**). Во главе эмигрантов был член династии, которого китайцы называют Да-ши; это имя иногда прибавляется к фамильному имени императоров династии Ляо-Е-люй, и потому основатель империи западных Ляо носит в китайских источниках имя Е-люй-да-ши. После падения Пекина Да-ши был взят в плен с оружием в руках, но потом был проводником джурдженей во время дальнейших военных действий и за это был прощен. Это произошло в **1121** г.; вскоре после этого Да-ши бежал в неизвестном направлении; в **1124** г. до джурдженей дошло известие, что он был провозглашен царем где-то в северных странах и что его царство состоит из двух частей, северной и южной. В **1129** г. из Восточной Монголии были получены более подробные сведения об успехах Да-ши в северных странах; в **1130** г. уйгуры из Караходжи захватили в плен одного из приверженцев Да-ши и выдали его джурдженям; в **1144** г. те же уйгуры привезли дань джурдженям и сообщили, что Да-ши больше нет в живых, но что его народ

живет недалеко от них, уйгуров.

Эти известия, извлеченные синологом Бретшнейдером из истории династии Цзинь (Цзинь-ши), находят себе некоторые подтверждения как в истории династии Ляо (Ляо-ши), так и в мусульманских источниках. Последние относят смерть первого гурхана к рамазану 537 г. (январь—февраль 1143). Провозглашение Е-люй-да-ши императором произошло, как доказывает Маркварт, 21 февраля 1124 г. Из рассказа Джувейни можно заключить, что такое усиление кара-кытаев произошло в Эмиле, уже после столкновения с киргизами, которое, следовательно, имело место после 1121 и до 1124 г. Что касается похода, предпринятого, по словам Джувейни, для отомщения киргизам, то он, вероятно, был связан с теми действиями уйгуров, о которых говорится в Цзинь-ши, особенно с событием 1130 года Джувейни в связи с рассказом о походе на киргиз говорит только о взятии кара-кытаями Бишбалыка, уйгурского, а не киргизского города. Очевидно, киргизы принимали какое-то участие в событиях, происходивших в области уйгуров, но в чем заключалось это участие, из слов Джувейни не видно. Нет также достоверных сведений о том, чтобы власть династии западных Ляо или их соперников, династии Цзинь, когда либо распространялась на область киргиз, т.е. на бассейн Енисея. Уйгуры в XII в. подчинялись то династии Ляо, то династии Цзинь; подчинение их Чингиз-хану в 1209 г. было связано с восстанием против гурхана и убиением его представителя; между тем, в рассказе о подчинении Чингиз-хану киргиз нет ни слова о каких-либо отношениях этого народа к кара-кытаям или джурджениям.

Сведения о состоянии страны киргизов в конце XII и в начале XIII в. мы находим у Рашид-ад-дина (известно, что эта часть сочинения Рашид-ад-дина издана и переведена Березиным) и в китайской "Истории династии Юань" (Юань-ши), как называлась у китайцев династия, основанная монголами (сведения Юань-ши приводятся многими синологами, особенно Шоттом, Бретшнейдером, Палладием и другими). По Рашид-ад-дину были две области, Кыргыз и Кем-Кемджиют, составлявшие одно царство. Рашид-ад-дин не говорит, какую часть страны киргиз составляла страна Кем-Кемджиют; в Юань-ши об этом даются противоречивые сведения; область Кянь-чжоу помещается к юго-востоку от страны киргиз и в то же время к западу от реки Кем, т.е. от Енисея. В рассказе Рашид-ад-дина о монгольском походе 1218 г. название Кем-Кемджиют носит река в стране киргиз, в то время покрытая льдом. В 1223 г. китайский отшельник Чан-чунь, находясь в местности у Алтая, слышал там, что страна Кянь-кянь-чжоу находится оттуда на северо-запад, за 1000 слишком ли (около 500

верст). Во всяком случае страна Кем-Кемджиют составляла южную часть киргизской области и скорее юго-западную, чем юго-восточную.

По Рашид-ад-дину границей владений киргизов были Ангара и Селенга на северо-востоке и востоке, владения найманов (самого сильного народа западной Монголии) на юге, от Селенги до Иртыша, владения народов Кури, Баргут, Тумет и Байлук в местности около Байкала, в стране Баргуджин-Тукум, название которой сохранялось в названии местности и речки Баргузин.

В Юань-ши, кроме Кянь-чжоу и Ангары, упоминаются в связи со страной киргизов еще три области: У-сы, Ханьхэ-на и Йи-лань-чжоу (слово чжоу имеет в китайском языке нарицательное значение: округ). Область У-сы находилась к востоку от киргизов и северу от реки Кянь (Кем, Енисей) и получила название от другой реки; вероятно, имеется в виду река Ус. Еще восточнее находилась область Хань-хэ-на, где вытекала река Кем и откуда выходила через два горных прохода; в зимнее время здесь употреблялись лыжи. Об области Йи-лань-чжоу только говорится, что она получила название по большой змее (по-турецки йилан или илан - змея); местоположение этой области ближе не определяется.

В Юань-ши уже упоминается легенда о происхождении киргиз от сорока дев, основанная на производстве названия киргиз от слов кырк (сорок) и кыз (девица). Киргизы описываются в Юань-ши, как народ очень малочисленный; их было будто бы всего 9 000 семейств, что едва ли может соответствовать действительности. По степени культурного развития страна, повидимому, стояла выше, чем в эпоху киргизского великодержавия, из чего можно заключить, что сношения с культурными народами за этот период не прекратились. По словам Рашид-ад-дина, в стране киргиз было много кочевников, но также много городов и деревень. По Юань-ши киргизы не были искусными земледельцами, но посевы пшеницы у них были. Чан-чунь говорит о стране Кянь-кянь-чжоу, что там "добывается доброе железо и водится много белок; там также сеют пшеницу; китайские ремесленники живут во множестве, занимаясь тканьем шелковых материй, флера, парчи и цветных материй". Любопытно последнее известие: из него видно, что ткани, некогда привозившиеся в страну киргиз, теперь выделывались в самой стране, хотя и не руками туземцев. Монголы еще при Чингиз-хане содействовали насаждению в этих местностях земледельческой культуры; Чан-чунь еще в 1221 г. слышал у Алтая, что к северу от этих гор есть город, построенный, по поручению монголов, уйгуром-христианином Чингаем, и в нем хлебные амбары. Вероятно, Монголия в то время, когда хлеб вследствие военных событий не мог привозиться из Китая, нуж-

далась в подвозе хлеба из плодородного Минусинского района.

События конца XII и начала XIII вв., связанные с возвышением Чингиз-хана и борьбой между ним и его соперниками, отразились и на судьбе киргиз. В 1199 г. (год барана) найманы, разбитые Чингиз-ханом и его тогдашним союзником Ван-ханом керайтским (кераиты были также монгольским народом, восточными соседями найманов), бежали в страну Кем-Кемджиют. Окончательная победа Чингиз-хана над найманами (кераиты были разбиты им раньше и бежали на юг) и провозглашение Чингиз-хана главой всей Монголии произошло в 1206 году. Главная масса найманов и их союзников меркитов бежала на запад, за Иртыш, но есть известие (в Юань-ши), что предводитель меркитов Тухтабики весной (вероятно 1207 г.) дошел до реки Кем, по ней (вероятно, река еще была покрыта льдом) шел несколько дней до страны киргизов (Килигисы) и "овладел всеми пятью родами их". Вопреки этим словам, меркиты, невидимому, только прошли через страну киргиз, но не остались там; Чингиз-хан в том же 1207 году (год зайца) отправил к киргизам послов с требованием покорности.

Каганов у киргиз в то время уже не было; киргизские владельцы носили титул "инал"; у некоторых турецких народов так назывался наследник престола; во всяком случае титул "инал" был ниже титула "каган". Слова Рашид-ад-дина в этом случае не вполне ясны (в тексте есть пропуск); повидимому, было два киргизских "инала", Еди-инал и Урус-инал. Чингиз-хан отправил послов к обоим; оба выразили покорность и вместе отправили ответное посольство; киргизских послов по одному рассказу было два, по другому - три; с ними был кречет с белыми глазами (повидимому, только один от обоих иналов). По Юань-ши в стране киргиз были черные и белые кречеты.

Таким образом, киргизы сперва покорились монголам без военных действий; но в 1218 г. (год барса) между ними все-таки произошла война. Против монголов в это время восстали жившие у Байкала народности, туметы и байлуки; так как они были соседями киргиз, то Чингиз-хан потребовал от киргиз войска для подавления восстания; киргизы не только не исполнили этого требования, но сами возмутились против монголов. Против киргиз было отправлено войско под начальством старшего сына Чингиз-хана, Джучи-хана. Начальник монгольского авангарда, Бука, прогнал киргиз и вернулся обратно через восьмую реку (очевидно, имеется в виду одна из восьми речек области ойратов); потом пришел сам Джучи, перешел через покрытую льдом реку Кем-Кемджиют (Енисей), покорил киргиз и вернулся обратно. Другой рассказ о покорении киргиз монголами находится в монгольском

богатырском эпосе XIII века, известном под названием "Сокровенная история монголов" (по-китайски Юань-чао-ми-ши; русский перевод сделан Палладием). Этот источник относит поход Джучи к 1207 году и связывает выражение киргизами покоренности с этим походом. По этому рассказу, Джучи прошел через страну ойратов и покорил их; когда он пришел в страну киргиз, "правитель их, Еди инал, тоже покорился и явился к Джучи с белым соколом, белым мерином и черными соболями". Покорив другие лесные народы, Джучи вернулся к отцу, взяв с собою киргизских темников (начальников отрядов в десять тысяч человек) и тысячников, равно князьков лесных народов; также сокола, мерины и соболей.

Память о Джучи-хане сохранилась и у тянь-шаньских киргиз; предание о Джучи является, может быть, единственным следом пребывания их некогда на Енисее, о котором они сами не сохранили никаких воспоминаний. По легенде, слышанной Радловым, у киргиз не было хана; поэтому они попросили великого хана (т.е. Чингиз-хана) дал им в ханы своего сына Джучи; Джучи был маленьким мальчиком, попал по дороге в стадо куланов (диких ослов) и был уведен ими. "Аксак (хромой) - кулан Джучи-хан" был первым и последним ханом киргиз. Упоминание в связи с именем Джучи является, может быть, отголоском давно забытых турецких стихов, в которых будто бы выражал свое горе Чингиз-хан после смерти своего сына Джучи: "Подобно кулану, потерявшему своего детеныша (во время преследования охотниками), я разлучен со своим детенышем; подобно рассеявшейся стае уток, я разлучен со своим мужественным сыном".

Насколько известно, киргизы не принимали никакого участия в монгольских завоеваниях и не вошли в состав государства потомков Джучи, - заключавшего в себе западную часть монгольской империи. Вместе с Монголией и Китаем страна киргиз входила в состав удела младшего сына Чингиз-хана, Тулуя, который должен был наследовать коренной "юрт" своего отца, тогда как в завоеванных на западе землях еще при жизни Чингиз-хана распорядились его три старших сына. Тулуй умер в 1233 г.; после него верховная власть в его уделе находилась в руках его вдовы Суюрхуктани (кераитской царевны, христианки), умершей в 1252 г. Неизвестно, из какого источника заимствован явно легендарный в подробностях, но, может быть, восходящий к действительному происшествию рассказ писавшего в XVII в. хивинского хана Абулгази, по которому Суюрхуктани послала трех беков с отрядом в тысячу человек на судах в ту страну, где Ангара, после присоединения к ней многих больших рек, впадала в море (очевидно, речь идет об устье Енисея, рассматривавшегося как приток Ангары).

Там был большой город Алакчин, со многими селениями, были и кочевники, у которых были лошади, отличавшиеся высоким ростом, но исключительно пегой масти (ала). Близ города были серебряные рудники, и вся посуда и утварь были из серебра. Бекам было поручено, если окажется возможным, разграбить Алакчин, если нет, принести о нем известия. После некоторого времени вернулось всего **300** человек; они сообщили, что все, что рассказывали об Алакчине, правда; они захватили там много серебра, но потом бросили свои суда, так как вести их вверх по течению оказалось невозможным; большая потеря в людях была объяснена дурным и знойным (!) климатом. Слово "ала", в применении к лошадям, соответствует, конечно, китайскому бо-ма. Оба слова вместе упоминаются у китайского компилятора XIV в. Ма-дуань-лина, но о монгольском военном предприятии против этого царства Ма-дуань-лин не говорит. Если монголы, действительно, доходили до устья Енисея, то этот поход мог быть совершен только с помощью и при участии киргиз.

Киргизы упоминаются еще в рассказе Джувейни о смутах, связанных со вступлением на престол, в **1251** г., старшего сына Тулуя, Мункэ-хана; говорится об отправлении военных отрядов в разные стороны, между прочим отряда в **20 000** человек, под начальством Муги-нойона, в области Киргиз и Кем-Кемджиют. Преемником Мункэ был его брат Хубилай, впервые прочно утвердивший господство монголов на всем пространстве Китая. По Юань-ши Хубилай в **1270** г. назначил наместником страны киргизов китайца Лю-хао-ли, который жил в Йи-лань-чжоу и способствовал поднятию местной культуры посредством привлечения ремесленников из Китая; таким образом, при монголах получила дальнейшее развитие та китайская промышленность в стране киргиз, о которой, как мы видели, слышал уже Чан-чунь в **1223** году. О правлении Хубилая говорится еще, что он в **1293** г., т.е. за год до своей смерти, перевел часть киргиз в область На-янь, в Манджурии.

Более интереса представляли бы известия, если бы таковые были, о переселении киргиз в эпоху монгольской империи на юго-запад, по направлению к той стране, где они живут теперь, но на это нет никаких указаний. Риттер и по его примеру Радлов утверждали, что уже китаец Чань-дэ, проезжавший через Среднюю Азию в **1259** году, говорит о киргизах в горах Тянь-Шань; но такого известия у Чань-дэ нет. Чань-дэ до приезда в страну каракытаев (т.е. к берегам Чу) проезжал через область Ма-а, где зимой лошадей запрягали в сани, и по этому поводу замечает: "Рассказывают, что киргизы, вместо лошадей, употребляют для этой цели собак". Из этого видно, что Чань-дэ только слышал о киргизах,

как о каком-то народе далекого севера, но сам их не видал и через их страну не проезжал.

Из европейских путешественников XIII в. о народе "кергис" упоминает Плато Карпини (1246), но, повидимому, это название относится не к киргизам, а к черкесам; о действиях против "кергисов" говорится в рассказе о действиях в южной России и на границе с мусульманскими областями. Более определенно относятся к киргизам слова другого путешественника, Рубрука (1253-4) о народе и стране "Керкис". Эта страна причисляется к странам, которые "лежат к северу и полны лесов"; в другом месте среди народов севера, где "нет ни одного города", упоминается "народ, разводящий скот, по имени керкисы"; там же названы бегающие на лыжах "оренгаи", т. е. урянхайцы, упоминаемые у Рашид-ад-дина вместе с восточными соседями киргиз, народами Кури, Баргут и Тумет. Очевидно, до Рубрука доходили преувеличенные слухи о дикости киргиз; во всяком случае, приведенные у него известия могут быть отнесены только к енисейским киргизам; никаких указаний на то, чтобы киргизы в этот период жили и в более южных местностях, мы у него не находим.

Несмотря на известия об успехе среди киргиз китайской материальной культуры, нет никаких сведений о том, чтобы к киргизам проникла та религиозная пропаганда, которая в эпоху монгольской империи и еще раньше имела большой успех в Монголии и Китае. Еще до выступления Чингиз-хана среди главных народов Монголии - найманов, кераитов и меркитов - распространилось христианство; в то же время брат меркитской жены Чингиз-хана носил мусульманское имя Джемаль-ходжа, т. е., по всей вероятности, был мусульманином. Несмотря на соседство киргиз с этими народами, нет никаких известий о том, чтобы христианская или мусульманская пропаганда проникла и к ним.

Авторы XIV и XV вв., повидимому, совершенно не упоминают о киргизах, мне удалось встретить только случайное упоминание о киргизах в анонимном историческом сочинении XV в., упоминаемом в моем исследовании об Улугбеке под названием "аноним Искендера". Говорится об одном из ханов восточной ветви потомков Джучи, правивших на низовьях Сыр-Дарьи (в XIV в.); изгнанный из своего ханства, он блуждал два с половиной года в стране киргиз и в Алтае. Упоминание рядом со страной киргиз об Алтае заставляет полагать, что речь идет о енисейских киргизах.

Только в XVI в. впервые упоминаются киргизы в той местности, где они живут теперь, причем, как мы увидим, нет никаких сведений о том, как и когда они туда пришли.

# СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ТЮРКОЛОГИИ

(тюркологические исследования в Австро-Венгрии)

В шестом выпуске «Воронежского тюркологического сборника» мы публикуем фрагменты из сочинения венгерского тюрколога Дюлы Месароша, издание которых мы начали в третьем выпуске.

*Дюла МЕСАРОШ*

## О СТАРОЙ ВЕРЕ ЧУВАШСКОГО НАРОДА

### *Кепе*

Глава пирёшти, ангелов чувашской мифологии. Живет между небесами и землей, таким образом посредничает между Богом и людьми. Если Бог посылает людям что-то доброе, то Кепе это послание исполняет на земле. И человеческую молитву она представляет Богу, по этой причине часто упоминается в конце жертвенной молитвы:

...Пусть дойдет от нас к Кепе,  
от Кепе к Богу.

Южные чуваша во многих местах считают, что у него имеется и мать: Кепе амёш (Улхаш) (ср. мар. *kaba* 'небо'; *kaba-kugo-jumo* 'великий Бог судьбы').

### *Пирёшти*

Или пирешти. Их много, они - ангелы чувашской мифологии. В небесах они ходят перед Богом, поэтому их называют "ходящие перед Богом" (Тор омёнче сурекен). На земле у каждого человека есть свой пирёшти, который идет следом за ним и нигде не отстает от него. Только в кабак не заходит за ним, а ожидает его перед дверью. Поэтому выходить из кабака можно только через ту дверь, в которую зашли, иначе пирёшти потеряет человека из виду. И тогда пирёшти плача ищет человека, пока не найдет. Хоть и все время следует за человеком, никто и никогда не может увидеть его. Глава (предводитель) всех пирёшти - Кепе. (Улхаш).

Крещенные северные чуваша этого же ангела называют русским словом анхёл. Они уверены, что человека после смерти в течение сорока дней водит по земле ангел Бога, показывая ему все то хорошее и плохое, что он за свою жизнь натворил. Только с истечением этих сорока дней получает человек отраду души или же наказание. (Ср. перс. *feriste* "ангел").

## *Хёрлэ сыр*

Буквально значит "красный берег". Его представляют в качестве доброго духа, живущего в небесах, однако его образ из-за отсутствия связанных с ним поверьев и мифов остается неопределенным. По всей вероятности, он тоже является реликтом старого языческого мира. Его имя при жертвоприношениях упоминается всего один раз - это в жертвоприношении пивом:

...Красный берег, помилуй (нас).

Мать красного берега, помилуй (нас).

Среди южных чувашей хёрлэ сыр я не слышал, это распространено только на севере, где считают, что у него есть и мать: хёрлэ сыр амаш "мать красного берега". (Вомпукасси)

## *Хёрт-сурт*

Хранитель дома. Живет на печке и отсюда присматривает за домом, за жизнью семьи. Представляется, что ближе всех стоит к хозяйке, поэтому ежегодную жертву кашей хёрт-сурт пайтти приносит не хозяин, как это случается в других жертвоприношениях, а всегда его жена.

Он тоже невидим, как и остальные добрые духи. А когда по ночам скрипит одно из бревен дома, все думают, что это хёрт-сурт шумит, недоволен. В таком случае надо его чем-нибудь замирить, иначе он накличет болезнь или на людей, или на их скотину. Поэтому сразу на другой день готовят миску каши и ставят на несколько часов на печку, чтобы он ел. Потом, снимая ее оттуда, сами съедают. Таким образом умиляют его. Ежегодная жертва, приносимая хёрт-сурту, совершается таким же образом: ему ставят кашу и приглашают.

Вообще-то к нему относятся как к члену семьи, и если в дом приходит новая невестка, хёрт-сурту об этом дают знать, и вместе с ней приносят ему в жертву кашу, чтобы расположить его к ней. Это совершают в сопровождении таких слов:

Взял я нового человека (невестку),

Мой дом стал богаче.

Ставлю кашу хёрт-сурту,

Помилуй, помилуй, помилуй.

А во время ежегодных поминок, в день свечи и осеннего пива, когда в честь всех умерших в семье зажигают по свечке на правой

стороне (избы) около двери, на месте для умерших, не забывают и о домовом, для него тоже ставят свечку на левой стороне около двери, на той стороне, где стоит печка, где он живет.

А если хозяин приходит домой из чужого дома, или с пира, или с гуляния, входя через дверь снимает шапку и, несмотря на то, есть ли дома кто или нет, прежде всего приветствует домового с такими словами:

Хёрт-сурт, тав сие!

Хёрт-сурт, приветствую! ("Мир благодарности").

И только после этого обращается к домашним:

Ачам-пӑчам, тав сие!

Дети мои, приветствую!

Если посторонний человек заходит в дом, и тот в первую очередь приветствует духа - хранителя дома, и только после этого обращается к хозяину. Такая форма приветствия сохранилась исключительно только среди язычников. (Таяпа, Улхаш).

Раньше так было это и среди северных чувашей, однако, когда хозяин возвращался вместе с женой, допустим, из гостей, заходя в избу, жена всегда первой приветствовала домового:

Хёрт-сорт, тав сия!

Хёрт-сорт, спасибо за угощение!

(Кажется, такая форма приветствия более оригинальна, чем южночувашская, так как его значение более прозрачно).

Обычно когда какой-нибудь родственник приходил в дом, неся с собой гостинцы - лепешки, как это принято было на поминках, разделив пополам лепешку, первый кусочек бросал на печку для домового со следующими словами:

Хёрт-сорт, сырлах!

Хёрт-сорт, помилуй!

На севере есть такое поверье, что хёрт-сорт очень любит находиться в хлеву, где ухаживает, кормит лошадей хозяина. Но он любит только тех, масть которых ему по душе. Тех, масть которых ему не нравится, он не кормит, и такая лошадь, как правило, худеет и загаживает ясли. Любимой лошади в награду заплетает гриву. Чуваш ни за что не смел бы расплести завязанную таким образом лошадиную гриву. А грязной рукой даже не дотронется до нее, чтобы не разозлить домового. Если тронуть грязной рукой, в ту же секунду заплетенная грива сама собой развяжется, - считают они.

Про это свойство домового, то есть про то, что он ухаживает за лошадьми, южные чуваше не упоминают. У них отдельно имеется дух подобного типа: "хозяин хлева" (вите хуҫи), о котором попозже пойдет речь (ср. мар. *surt-ort* 'домовой'). (Вомпукасси)

## *Кил хуси*

"Хозяин дома". О нем я слышал только в Таяпе. И он охраняет дом. Но тогда как х\рт-сурт невидим, хозяина дома чаще можно видеть в виде старца, вместе с его женой, старухой. Их всегда представляют попарно. Они обычно находятся в погребке и охраняют пивные бочки, чтобы никто не украл пива.

Прочее имущество в доме и деньги они тоже охраняют, и если посторонний человек хотел бы их украсть, они бы его избили. Но домашних они не трогают, и у них в почете эти два старых человека. Нет у нас сведений о том, приносят ли им жертву. (Таяпа).

## *Пихампар*

Хозяин волков. Волки - это собаки Пихамапара, которые слушаются только его. Поэтому чуваш или пастух, увидевший волка по дороге или около стада, молит его о спасении. В таких случаях так говорят:

Пихампар, йыттана чар!

Пихампар, удержи свою собаку!

(Улхаш).

Северные чуваше его называют Пўхампар и предполагают, что подобно Пўлехсе он тоже живет в небесах. Во время жертвоприношения пивом в жертвенной молитве его тоже умоляют:

...ай, Пўхампар, помилуй,

удержи своих собак,

не губи скотину...

(Вомпукасси).

(Ср. перс. **pejgamber** 'пророк, сам Мухаммед'. В марийском **riambar** "пророк, святой (?)" - М.Силаши. Черемисский словарь)

## *Хытӓм*

Дух - хранитель овец. Он воспитывает их, ухаживает за ними, но, как видно из молений, обращенных к нему, если ему по какой-то причине не нравятся ягнята, иногда и убивает их. О больном ягненке говорят: хытӓм тытнӓ "страдает от хытӓма". Если скончается такой ягненок, его как есть (в целом) подпаливают и со следующими словами бросают в речку:

Хытӓм, сырлах.

Выльӓхсене, сураӓхсене чипер осра,

Ан вёлер,  
Сана пытъак паратпър.  
Хытӓм, помилуй!  
Скотину мою, овец моих содержи во здравии,  
не губи их.  
Жертвуем тебе ягненка.

Если таким образом примиряли его, тогда и болезни среди овец дальше не распространялись. Раньше он был в почете только у северных чувашей, но сегодняшнее поколение уже и там забыло о нем. (Пысӓк Карачора).

В.К.Магницкий упоминает его под именем Сын-хытӓм (Человек-хытӓм), и относительно его происхождения говорит, что, по северночувашским поверьям, хыт=м происходит из покойников, ничего не имевших при жизни, и которых после смерти никто не поминает. Если умирает невеста перед замужеством, из нее тоже произойдет хыт=м. Она чинит падеж среди скота. Чтобы ее умиловить, ей в жертву приносили ноги и головы овец и коров.

### *Йёрӓх*

В северночувашском - йёрӓх, в Цивильском уезде - йӓрӓх. В разных местах йёрӓх связана с разными поверьями, однако кажется, больше всего знают о ней на севере. Здесь считают, что когда-то давным давно она была старой девой и занималась знахарством, лечением. При жизни она настолько прославилась своим умением лечить, что после смерти начали ее уважать и в молитвах обращаться к ней при опухолях и глазных болезнях. Телесно она не видна, а появляется иногда во сне в образе старой девы. Вообще считается добрым духом, так как лечит болезни. Но если ее обидеть, может навредить.

Для жертвоприношения ей из коры вяза делают лукошко и ставят в один из углов лачуги на высокое место, и чтобы глазам не видно было, огораживают заборчиком из доски. Ставят повыше, чтобы даже случайно не тронули руками, а то на теле появится опухоль (нарыв, фурункул). А у увидевшего ее глаза заболят. Под лукошко в угол ставят метелку ручкой вниз, так, чтобы ее ветки торчали наверх, так как на них вешают для йёрӓх монеты нохрат.

А если у кого-нибудь из домашних на теле появится сыпь, нарыв или заболят глаза, то йёрӓх приносят жертву. И она вылечивает. Варят для нее нимёр из пшеничной муки, стряпают из пшеничной муки колобок (йӓва) и в его середину засовывают кусок древесного угля, и все это высушивают в печи. Затем, расплавив

свинец, капая, отливают нохрат или тӑхлан окса. Это тоже относится к жертвоприношению. Когда все это готово, стол ставят в середину избы, жертвенные предметы кладут на него, а больной встает перед столом лицом к двери и молится. Все происходит по обычным правилам жертвоприношений: приносящий жертву надевает тулуп, шапку держит под левой мышкой, а дверь избы приоткрыта. Если больным оказывается маленький ребенок, то вместо него жертву приносит мать, она и молится за сына, поставив его около себя. А если ребенок умеет уже говорить, то он тоже повторяет за ней слова молитвы:

Йёрӑх акай, сырлах, хаман ту  
Эп сана нимӑр паратӑп,  
Йӑва та паратӑп,  
Окса та сакатӑп, сырлах.  
Тетушка йёрӑх. сделай меня здоровым.  
Я даю тебе кисель (мучную кашу, нимӑр),  
жертвую колобок (йӑва),  
монету привешиваю, помилуй.

При произношении последнего слова сырлах молящийся обеими ладонями гладит свое лицо, наклонив голову.

Нимӑр потом съедают, не только больной, но и все домашние. Колобок для йёрӑх кладут в лукошко из коры вяза, а нохрат, нанизывая на нитку, вешают под лукошко на одну из веток метелки, стоящей ручкой вниз. За эту жертву йёрӑх вылечивает их. (Вомпукасси).

В южночувашской Таяпе сам кузов называли йёрӑх, но о происхождении ничего не знали. В него сыпали горсть дубовых листьев, а на краях вешали на нитке нухраты. Его ставили на более высокое место избы, на бревно, чтобы для детворы был недоступным, так как если дети нечаянно толкнули или сняли бы его с места, то она учинила бы им болезни в виде опухолей, нарывов. Впрочем, здесь йёрӑх имела то же самое предназначение, что и на севере: в случае болезней обращались к ней за исцелением и в жертву вешали на нее все новые и новые нухраты. В каждом доме была своя йёрӑх, но в деревне имелись более значительные йёрӑхи у мостов и в садах, куда приходили молиться люди, страдающие от наружных болезней, и чтобы та их вылечила, приносили ей в жертву нимӑр и кашу. Очень боялись этих публичных йёрӑхов, опасались, что они их накажут (йёрӑх тытат), если они каким-то образом обидят ее, а детям даже не разрешали играть вблизи йёрӑх. Когда девушка выходила замуж, она брала с собой вязовый кузов и вешала его в своем новом жилище, а ее отец устраивал вместо взятого кузова новый.

В языческом Улхаше и в округе небольшую часть пастбища

называют йёрёх. Ее место жительства перешло в название местности, так же, как и киремети получили свое название от проживающих там злых духов - киреметей. Здесь тоже считают, что она исцеляет обращающихся к ней. И помогает, когда ей приносят жертву. Также вредит тем, кто загрязняет ее место жительства, или даже если громко топает на нем ногами. В таких случаях говорят, что йёрёх аптратат, то есть им причиняет болезни. По советам юмси, для нее готовят кисель, мелкую лепешку и свинцовую монетку, выходят к ней, чтобы показать ей умиловительную жертву. Часть киселя и лепешек бросают на землю и говорят так:

Сырлах, йёрёх, чўклетёп, сырлах.

Помилуй, йёрёх, приношу тебе жертву, помилуй.

Оставшийся кисель и лепешки приносящий жертву съедает сам, а нухрат за нитку, продеванную в него, вешает здесь же на какой-нибудь кол.

Кроме жертвоприношений, приносимых в случае болезней, есть у нее и обычное жертвоприношение гусем (хур чўкё). Это мы отдельно описываем в главе о жертвах.

Связаны с ней и поговорки. Если кто-то очень умоляет кого-то о чем-то, о нем говорят: Как йёрёх прилип (Йёрёх пек сьпәснә). А о ссорящемся со всеми человеке говорят: йёрёхленнә "в него йёрёх вселилась".

# ИЗ ИСТОРИИ СОВЕТСКОЙ ТЮРКОЛОГИИ 1950-Х ГОДОВ

*А.Н. Бернштам*

## К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ КИРГИЗСКОГО НАРОДА

Настоящая статья вызвана необходимостью не только подытожить накопившиеся за последние годы материалы, но и поставить на обсуждение научной общественности некоторые принципиальные вопросы этногенеза одного из народов Средней Азии - киргизов, запутанные под влиянием ошибочных положений Н.Я. Марра, якобы направленных против национальной ограниченности, а на деле способствовавших развитию ложных, буржуазно-националистических концепций.

Крайний автохтонизм Н.Я. **Марра** способствовал развитию взглядов, согласно которым предки той или иной народности оказывались только там, где эта народность обитает в настоящее время. Так, например, вне учета восточных инфильтраций в лице тюркоязычных племен и народностей Южной Сибири и Центральной Азии, некоторые авторы рассматривали носителей андроновской культуры казахстанских степей как прямых предков казахов. При этом не учитывалось, что, по археологическим и антропологическим данным, ближайшими потомками андроновских племен были на западе савроматы, на востоке сакские племена, и те и другие ираноязычные. Только в результате ассимиляции часть сакских племен стала тюркоязычной. Андроновская культура в какой-то части вошла в состав культуры казахов, но язык, расовый тип не могли возникнуть здесь в результате трансформации. Процесс был намного сложнее.

Последователи Н.Я. Марра решали эту проблему просто. Андроновские, а также более поздние племена - сакские, савроматские - объявлялись "яфетическими". Из "аморфно-яфетического" состояния в результате "взрыва" появились, с одной стороны, ираноязычные, с другой - тюркоязычные племена. Так поступал и автор настоящей статьи [1]. Вслед за Н.Я. Марром я полагал, что общность экономической базы порождает обязательно общую этническую принадлежность, т.е. упрощал, обеднял конкретно-исторический процесс, что нашло свое наиболее яркое отражение в моей специальной работе, посвященной проблемам тюркского этногенеза [2]. К сожалению, последняя работа оказала влияние и на некоторых других историков, которые либо прямо опирались на мои выводы, либо, выступая с критикой моих положений, видели источник ошибок не в том, в чем следовало.

Ошибочные концепции нашли отражение в ряде статей и докладов, где под флагом борьбы с космополитизмом отрицались культурные связи казахов, киргизов и т.д. с другими народами Средней Азии. Некоторая часть научных работников Киргизии и Казахстана особенно протестовала против концепции о согдийской колонизации Семиречья и ее роли в развитии городской и земледельческой культуры этой страны. К сожалению, протесты не сопровождались аргументами, и голословная критика повисала в воздухе.

Теория автохтонизма сыграла заметную отрицательную роль в изучении истории народов Средней Азии. Многие из нас трактовали происхождение народов Средней Азии от "генеалогического древа", выросшего исключительно на той же почве, на которой сформировались современные народы, фактически отрицая культурные связи народов Средней Азии.

Преодоление ошибок, допущенных как автором настоящей статьи, так и другими исследователями, должно сопровождаться позитивным решением вопроса. Именно эту цель и преследует предлагаемая статья, в которой автор, учитывая критические замечания по поводу его прежних работ, пытается предложить характеристику некоторых основных этапов истории сложения киргизской народности. Автор опускает здесь общую характеристику проблем тюркского этногенеза, чему посвящена другая специальная работа.

Этнические и культурные общности в условиях Средней Азии в районах оседло-земледельческого хозяйства складывались скорее и прочнее, чем в районах скотоводческих. Другими словами, у оседлого населения Средней Азии, в частности у таджиков, элементы национальной культуры сложились раньше, чем у кочевников. Из этого отнюдь не следует, что кочевники развивались по каким-то особым законам истории. Речь может идти только о конкретных путях, темпах и времени сложения этнических особенностей.

Если для I тысячелетия до н. э. мы можем говорить об этнических именах предков современных народов, то мы еще не можем ничего с уверенностью сказать об этнической принадлежности этих народов. Сармато-аланы первых веков н.э. - это еще не туркмены, древние киргизы Енисея III в. до н.э. - это еще не Тяньшанские киргизы, бактрийцы конца I тысячелетия до н.э. - это еще не таджики. Об этом С.П. Толстов говорил на сессии по этногенезу народов Средней Азии в 1943 г.: "При наличии очень давно сложившихся историко-территориальных общностей, на базе которых из разнородных, аборигенных и пришлых этнических элементов шел процесс консолидации современных средне-

азиатских народов, ни один из этих народов не восходит непосредственно к какой бы то ни было из этнических групп древности. Наоборот, как правило, как древние местные, так и пришлые народы вошли в различных пропорциях в состав нескольких, а иногда и всех народов Средней Азии, а частью и народов за ее пределами" [3].

На данном этапе наших исторических знаний мы еще не всегда можем точно установить, какое этническое ядро было основным при сложении той или иной народности Средней Азии. Несомненно, что в сложении таджикского народа сыграли большую роль прежде всего саки, бактрийцы, согдийцы и тохары, но до сих пор неясно, кто из этих племен и народностей был носителем древнетаджикского языка. Кроме бактрийцев, язык которых неизвестен, остальные этнические группы говорили на северноиранских языках, между тем таджикский язык относится к западноиранской (по другой терминологии, южноиранской) ветви. Совершенно ясно, что культура Согда имела огромное значение в формировании культуры узбеков, но согдийцы были ираноязычны, следовательно, "трансформироваться" в тюркоязычных узбеков они не могли и, очевидно, были "отюречены" по языку другими тюркоязычными племенами, вероятнее всего, из числа племен Западнотюркского каганата и особенно карлуками. Но поставить знак равенства между племенами Западнотюркского каганата или карлуками, с одной стороны, и узбеками, с другой - нельзя, так как известно, что значительная часть племен Западнотюркского каганата, например, конфедерация племен дулу, вошла в состав казахских дулатов. В деталях этот процесс еще не известен. Осмысление его только еще намечается, и то, что известно, заставляет отвергать попытки прямых отождествлений современных народностей с одной из древних. Не следует забывать различие путей сложения культуры и особый путь развития языка - главного показателя этнической принадлежности.

Различные тюркские племена, чаще всего южносибирского (алтайского), центральноазиатского и особенно семиреченского происхождения, смешавшиеся с кушанскими и согдийскими племенами среднеазиатского Междуречья, заложили основы узбекской народности еще в пору Западнотюркского каганата VI—VIII вв. Эти скрещивания еще более усилились в период караханидов, на территории государства которых сложились узбеки, вплоть до XVI в не перестававшие впитывать другие племена. Сходный с узбеками и почти одинаковый по времени процесс претерпели туркмены, в образовании которых решающую роль сыграли огузы, объединившие группу местных сармато-аланских и эфталитских (гуннских) племен.

Быть может, наиболее молодыми образованиями являются казахи и киргизы, у которых при наличии древних предков и ранних государственных образований процесс сложения народности был прерван монгольским завоеванием, а затем тормозился слабым развитием земледельческой культуры и рядом особых конкретно-исторических условий. Одним из таких тормозящих условий явилось расселение киргизов за пределы Енисея и Южной Сибири и долгое подчинение их различным другим народам.

Все народы Средней Азии, а особенно казахи и киргизы, исторически сложились из разных племен, народностей и рас. В отношении киргизов, например, письменные источники отмечают различие в антропологических особенностях на протяжении только одного тысячелетия. Я имею в виду описание гяньгунь на рубеже н.э. китайцами и киргизов в XI в. в сочинении Гардизи. Именно у кочевых народов особенно разительны скрещивания, отмечаемые не только данными письменных источников, но прежде всего этнонимикой этих племен. Оставляя в стороне все возможные реконструкции племенных названий в китайской транскрипции, укажем, что этнонимика отражает многие общие племенные названия у киргизов, с одной стороны, и у казахов, узбеков, туркмен, с другой например, толес, дулу, канглы, конграт, монгол, джалаир, кытай и другие. Это свидетельствует об известной общности этнического состава, о разделении ряда древних племен и вхождении их отдельных частей в различные этнические образования. Не случайно поэтому во многих проявлениях национальной культуры этих народов наблюдаются этнографическое родство, общность сюжетов в фольклоре и т.п. - прямой результат общности их исторического развития.

Особенность этногенеза киргизов заключается в том, что их формирование шло на двух территориях: по берегам Енисея и на Тянь-Шане. Более древней ветвью киргизов является енисейская. Процесс развития киргизских племен на Енисее привел их в эпоху возникновения классового общества к созданию собственного государства и к сложению специфических черт культуры, в частности, рунической киргизской письменности на так называемом литературном языке орхонских тюрков [4].

Политическая и экономическая изолированность енисейских киргизов и самостоятельный путь их исторического развития способствовали расширению экономической основы их хозяйства и возникновению своеобразных черт в их быту. Существенную роль в этом сыграло появление у них земледелия как подсобной отрасли хозяйства, а также городов-ставок и развитого ремесла, особенно металлургического.

Енисейские киргизы развивали экономические связи и с со-

седними областями, о чем достаточно ясно свидетельствуют данные письменных источников и памятники материальной культуры. Вспомним хотя бы известное указание китайской летописи Таншу для VII—VIII вв. о том, что киргизы были "всегда в дружественных связях с Даши (арабы, Средняя Азия. - А. Б.), Туфанью (Тибетом) и Гэлолу (карлуками Семиречья)" [5]. И далее: "Из Даши не более двадцати верблюдов приходило с узорчатыми шелковыми тканями; но когда невозможно было уместить всего, то раскладывали на двадцать четыре верблюда. Такой караван отправляли раз в каждые три года" [6].

Экономические связи осуществлялись также в результате военных операций, которые нередко завершались военно-политическими союзами, о чем, например, прямо говорит руническая стела в честь Кюль-Тегина, повествуя о киргизском вожде Барсбеге. В ней сказано, что тюрки "даровали ему титул кагана и дали ему (в супружество) мою (Кюль-Тегина. — А. Б.) младшую сестру-княжну" [7]. Военные походы енисейских киргизов приводили их на юг, в степи Монголии и к границам Китая, и на запад - на Алтай и в Семиречье. Прямым следствием этих походов было, во-первых, включение в состав киргизов иноплеменных элементов, прежде всего племен Алтая, и в связи с этим появление некоторых культурно-бытовых черт некиргизского происхождения; во-вторых, это привело к заимствованию киргизами некоторых черт культуры из Китая и Средней Азии, что ясно прослеживается в памятниках искусства.

К примерам первого порядка следует отнести "жекающий" киргизский язык, отличающийся от "йокающего" языка письменности; наличие в киргизском фольклоре (эпос "Манас") упоминания о территории Алтая как родине отца Манаса - Жакыпа. Вспомним, наконец, указание летописи Таншу о том, что государство киргизов "на восток простиралось до Гулигани (курукане Прибайкалья. - А. Б.), на юг до Тибета, на юго-запад до Гэлолу (т.е. Семиречья - А.Б.)" [8]. Среди примеров второго порядка отметим такие выдающиеся памятники искусства, как бронзовые накладки на чепрак седла из Копенского Чаатаса, в которых археологам С.В. Киселеву и Л.А. Евтюховой удалось с достаточной убедительностью проследить и переднеазиатские и китайские мотивы [9].

В процессе военных походов и приобщения к другим культурам совершенно неизбежно происходила утрата некоторых самобытных черт культуры. С точки зрения тюркских каганов это представляло большую опасность. Напомню в этой связи замечательные слова текста Кюль-Тегина и Бильге-хана, с которыми они обратились к своим дружинам:

"У китайского народа, дающего (нам теперь) без стеснения (нас) столько золота, серебра, зерна и шелка, (всегда) была речь сладкая, а дары мягкие; прельщая сладкой речью и роскошными дарами, они столь сильно привлекали к себе далеко (жившие) народы; (те же) поселясь вплотную (с китайцами), усвоили себе там "образованность". Однако истинно) хороших, мудрых, людей, добрых витязей они не (могли) сдвинуть (с места): но уж если один кто-нибудь (из тюрков) соблазняется в этом отношении, то они (китайцы и их сторонники) не отпускали его (более) к его челядинцам, к его народу, к себе на родину. Дав себе прельстить их сладкой речью и роскошными дарами, ты, о тюркский народ (и на моей памяти) погиб в большом количестве. О, тюркский народ, (такова была) твоя гибель; когда ты, о тюркский народ, желал поселиться справа (на юге) не только в Чугайской черни, но и в Тунской равнине, это была твоя гибель, (ибо) там "образованные" люди так подстрекали тебя, говоря "Кто живет далеко, дает плохие дары, кто живет близко, дает хорошие дары", этими словами они так (сильно) подстрекали тебя (поселиться рядом с китайскими). И вот вы, люди, не обладавшие (истинной) мудростью, послушавшись этой речи и, подойдя вплотную (к китайским пределам), погибли (там) в большом количестве. Итак, о тюркский народ, когда ты идешь в ту страну, ты становишься на краю гибели; когда же ты, находясь в Утукенской стране (Хангай), лишь посылаешь караваны (за подарками), а сам остаешься в Утукенской черни, где нет богатств, (но) нет и стеснения (со стороны китайцев), то ты можешь жить, поддерживая свой вечный племенной союз" [10].

Эта тема не нова. Характерно, что еще при гуннах (II в. до н. э.) шаньюя Лаошан Цзиюя его советник Чжунсинюе предостерегал от приобщения к китайской культуре следующими словами:

"Численность гуннов не может сравниться с населенностью одной китайской области, но они потому сильны, что имеют одеяние и пищу отличные, и не зависят в этом от Китая. Ныне, шаньюй, ты изменяешь обычаи, и любишь китайские вещи. Если Китай употребит только 1/10 своих вещей, то до единого гунны будут на стороне дома Хань. Получив от Китая шелковые и бумажные ткани, дерите одежды из них, бегая по колючим растениям, и тем показывайте, что такое одеяние прочностью не дойдет до шерстяного и кожаного одеянья. Получив от Китая съестное, не употребляйте его и там показывайте, что вы сыр и молоко предпочитаете им" [11].

Как видно, еще во II в. до н.э. и в аналогичной киргизам среде стоял вопрос о сохранении своих этнических особенностей, обычаев и быта. Эти тексты раскрывают значение самобытности, це-

ментировавшей общность народа. Значение военных походов енисейских киргизов далеко не исчерпывалось указанными экономическими обстоятельствами. Их следствием было проникновение части киргизов на Тянь-Шань, особенно усилившееся в VIII-X вв., когда окончательно укрепляется тяньшанская ветвь киргизов.

Напомню основные данные о переселении енисейских киргизов на Тянь-Шань [12]. Появление енисейских киргизов на Тянь-Шане связано с движением Чжичжи шаньюя в 49-47 гг. до н.э., когда первые группы киргизов осели в Северном Притяньшанье (долина Таласа). В начале III в. н.э. китайский источник Вэйлио отмечает наличие западной ветви гяньгунь (киргизов) в районе Семиречья. Киргизский вождь Пицьсе Туньге Гинь (VII в.) на Енисее находился в генеалогическом и брачном родстве с представителями тюргешской и карлукской знати Семиречья. Для того же времени характерно наличие в Семиречье рунического енисейско-киргизского письма и памятников материальной культуры (Кочкорский клад, украшения сбруи, одежды, оружия), в значительной степени аналогичных енисейским. Имеются совершенно определенные указания таких источников, как "Худуд-ал-Алам" и сочинение Истахри о пребывании киргизов на Тянь-Шане в X в., причем "Худуд-ал-Алам" упоминает к северу от Тянь-Шаня "город киргизского хана" [13]. Однако эти свидетельства, отмечая постепенное накопление киргизских племен на Тянь-Шане, еще не дают нам оснований говорить об их преобладании здесь ни в этническом, ни в культурном, ни в политическом отношении, особенно в домонгольский период.

Анализ эпических сюжетов, языка, орнамента и памятников материальной культуры Тянь-Шаня этих периодов, а также современная этнография киргизов ярче всего ограждают алтайские сюжеты и аналогии, свидетельствуя о движении киргизов через Алтай и степи Монголии. Кроме указанных выше археологических и письменных фактов, эти сюжеты ярче всего представлены в эпосе "Манас"; существенные данные в этом плане дает и киргизская этнонимика, на что обращал внимание Н. Аристов [14]. В VI-X вв. они просачивались на Тянь-Шань под водительством "князей-удачников", не создав, однако, на Тянь-Шане собственного государства. Переселившиеся на Тянь-Шань енисейские киргизы, скрещиваясь по пути с племенами Алтая и Центральной Азии, проникали в этнически чуждую среду, попадали в культурную и политическую зависимость от местных тяньшанских этнических и государственных образований. В древности это были усунь, позднее - западные тюрки, тюргеши, карлуки и в первую очередь согдийцы. Это были также уйгуры, ягма, каракитай и

другие этнические массивы.

Именно в этой среде и в культурных связях с ней (прежде всего с племенами и народами Средней Азии и оазисов Восточного Туркестана) развивалась история киргизов Тянь-Шаня в домонгольский период. Киргизское племенное меньшинство, пришедшее с Енисея, неизбежно попадало под воздействие большинства коренных племен и народов Тянь-Шаня, часть которых стояла на более высоком экономическом и культурном уровне. Естественно, что больше всего родства могло появиться у древних киргизов с кочевыми обитателями этой страны.

Археологические исследования в Семиречье и на Тянь-Шане [15] позволяют раскрыть следующие основные этнические и культурные события на этой территории, начиная со II тысячелетия до н.э. и особенно с сакского периода. Во-первых, сложение местной этнической основы, которую мы именуем сако-усуньской, представленной погребениями в грунтовых ямах под перекрытием кромлехообразного типа. Во-вторых, систематические и непрекращающиеся взаимодействия племен Тянь-Шаня с южносибирской этнокультурной средой, что документируется, в частности, каменными могилами, погребениями под накатами из бревен и двукамерными могилами. Южносибирские связи прослежены со II тысячелетия до н. э. до X в. н. э. В-третьих, начиная с рубежа н.э. - появление центральноазиатского этнического компонента, представленного катакомбной культурой Тянь-Шаня, причем район распространения этих племен в основном совпадает с современным расселением киргизского народа. В катакомбной культуре мы видим очень много черт родства с культурой киргизов. Происхождение катакомбной культуры Средней Азии весьма сложно. Носители этой культуры, по всей вероятности, племена гуннского союза, подверглись сильному воздействию со стороны сармато-аланских и иных племен Средней Азии и Казахстана. Чем позднее катакомбы III-V вв. н.э., тем меньше в них удерживается элементов культуры центральноазиатского происхождения, тем больше черт сармато-аланской культуры. С середины I тысячелетия н. э. отмечается бурное развитие оседлой земледельческой культуры и ремесла, связанное с проникновением сюда прежде всего согдийцев из среднеазиатского Междуречья.

Кочевые племена, в связи с отсутствием у них многих отраслей производства (особенно земледелия), добывали недостающие им предметы потребления путем обмена или войн с оседлым населением и тем самым знакомились с культурными навыками последнего. Так, влияние согдийского мастерства ярче всего проявлялось в строительном деле и керамическом ремесле. Наряду с

согдийским влиянием в западном Тянь-Шане столь же активно выступает влияние Ферганы, о чем говорят строительная техника и содержание культурных слоев в городищах Тянь-Шаня (Чалдывар на р. Манакельды, Токуз-Тароу, крепость Ширдакбек, Кошой-Курган и др.).

Вторым важным условием, определившим этногенез тяньшанских киргизов, - была политическая власть тяньшанских государств над киргизами: Западнотюркский каганат VI-VIII вв., карлукское государство VIII-X вв., караханидское XI-XII вв., каракитайское XII в. У нас нет никаких данных утверждать, что эти государства были киргизскими.

Наоборот, есть все основания утверждать, что киргизы подчинялись этим государственным образованиям. Эти государства расчленили киргизские племена, в силу чего в состав древних киргизов (как и узбеков, казахов) вошли другие этнические компоненты, причем этот процесс в XIII в. еще не завершился. Напомню такие этнические названия домонгольского периода, как куцу-гэшу, нушиби-усунь, толес и другие; или же послемонгольского периода, как монгодор, монгуш, кипчак, найман, аргын и т.п. [16].

Это свидетельствует о том, что процесс складывания киргизской народности продолжался и в послемонгольский период, что в состав киргизских племен входили все новые и новые этнические массы, несшие и новые элементы будущей национальной культуры киргизов. Вот почему материальная культура, искусство и фольклор киргизов, наряду с древними киргизскими мотивами, хранят и те элементы культуры, которые только со временем стали киргизскими. Культура киргизов, взятая во всем ее многообразии, показывает, какие этнические пласты вошли в состав киргизского народа еще до того, как киргизы начали играть некоторую политическую роль на Тянь-Шане в XVI в.

В процессе формирования киргизского народа особенно большое значение имело массовое переселение енисейских киргизов на Тянь-Шань в IX-X вв. Именно в X в. западные авторы начинают выделять на Тянь-Шане киргизскую этническую группу, окончательно возобладавшую в послемонгольский период. Будучи кочевниками, обитателями горных долин Тянь-Шаня, они легче, чем оседлое население городов, перенесли удар монгольского завоевания. Они впитали в себя разнообразные тюркские племена на этой территории: ведь ираноязычное население этого района - согдийцы - были растворены в карлукском Семиречье уже в XI в., а Фергана начала "отюречиваться" с середины VII в., о чем говорят китайские письменные источники и эпиграфический материал. Этнический состав населения Тянь-Шаня становился

более или менее однородным уже с VI-VIII вв н.э. и особенно с XI-XII вв., поэтому в состав киргизов Тянь-Шаня входили уже "отюреченные" ираноязычные племена, например, согдийцы.

Таковы, на наш взгляд, основные этапы этнической истории киргизов Тянь-Шаня. Они резко отличаются от этнической истории киргизов Енисея. Иначе, чем на Енисее, протекала также и социально-экономическая и политическая история киргизов.

Переселение киргизов на Тянь-Шань происходило постепенно. Исторические источники позволяют ясно выделить два основных этапа: I в. до н.э. и VIII-X вв. н.э. Можно предположить, что третий этап переселения имел место при каракитаях и монголах, когда окончательно складывалась основная этническая масса киргизов на Тянь-Шане. Естественно, что такой постепенный процесс заселения киргизами Тянь-Шаня не мог привести к коренному изменению сложившихся на Тянь-Шане социально-экономических отношений. Так как археологические разыскания характеризуют киргизские племена главным образом в качестве сельской "кочевой округи", то мало вероятно, что их экономика и социальный строй являлись ведущим укладом в историческом развитии Тянь-Шаня. Мне представляется возможным дать периодизацию истории тяньшанских киргизов на основе общей периодизации исторического процесса на Тянь-Шане и в Семиречье. Эту периодизацию я пытался неоднократно формулировать в своих историко-археологических работах. В общих чертах она сводится к следующим основным этапам, имея в виду в основном период до XVIII в.

Первый этап - это киргизы Тянь-Шаня в составе сако-усуньских и гуннских племенных союзов Тянь-Шаня и Семиречья, быть может, также горной Ферганы и Алая, - как кочевая военно-демократическая периферия государственных центров Средней Азии, в первую очередь Ферганы, Ташкентского оазиса, отчасти Согда и средней Сыр-Дарьи. Только в этом аспекте следует рассматривать роль предков киргизов в "эллинистическом" и кушанском периоде среднеазиатской "античности".

Второй этап - V-VI вв. н. э. В Семиречье складываются свои оседлоземледельческие центры (Чу и Талас), по отношению к которым древнекиргизские племена среди других кочевых племен Тянь-Шаня сохраняют ту же роль кочевой периферии.

Третий этап - феодальный период; в Западнотюркском каганате, у тюргешей, а особенно в карлукском государстве VIII-X вв., происходит процесс втягивания киргизских племен в русло феодального развития. Этот процесс усиливается в результате проникновения новых групп киргизских племен с Енисея с несомненно более высокоразвитыми общественными отношениями,

чем у киргизов Тянь-Шаня. Наличие указания на город киргизского хана ("Кыргыз хан") [17], усиление территориально-общинных связей, складывание отдельных территориальных групп киргизов, южных и северных, дают основание предполагать стабилизацию на базе развивающихся феодальных отношений некоторых черт, свойственных новой этнической категории - народности.

Недоразвитость этих отношений позволяет называть период IX-X вв. раннефеодальным периодом в истории тяньшанских киргизов и первым этапом сложения киргизской народности на Тянь-Шане. В этот период государственные образования соседних народов стали преградой на пути самостоятельного государственного развития киргизов и их территориального сближения. Оставались не связанными синьцзянская, ферганская и тяньшанская ветви киргизов, не говоря уже об енисейской. На их пути стояла феодальная раздробленность каракитайского и караханидского государств, где киргизы продолжали оставаться в подчиненном положении. Это составляет четвертый этап их истории [18].

Пятый этап. Если в XV-XVI вв. киргизы, активно борясь за свою независимость, заслужили у своих угнетателей прозвание "диких львов Могулистана", о чем сообщает нам Мухаммед Хайдар, то власть Могулистана и калмыков над тяньшанскими и приферганскими киргизами была той препоной, которая не дала развиваться им в единую народность. Изоляция киргизов от оседло-земледельческих центров, экономическая обескровленность, политический гнет задерживали как распад патриархальных, так и развитие феодальных отношений, создав стабилизацию полупатриархальных-полуфеодальных отношений.

Шестой этап. Перекочевки киргизов с Тянь-Шаня в Синьцзян в XVI в., с Тянь-Шаня в Фергану в XVII в., нарушение их территориальной целостности, бесконечные расчленения племенных массивов киргизов и вхождение их различных частей в разные государства (Коканд, Китай, Казахские ханства) приводили к дополнительному смешению, разрыву нарастающего этнического единства, нарушению процесса создания экономической и культурной общности. Период, предшествовавший присоединению киргизов к Русскому государству в середине XIX в., особенно XVI-XVIII в., является периодом борьбы киргизов за независимость в условиях патриархально-феодальной раздробленности. Этот период достаточно ярко рисуют источники от Тарихи-Рашиди (XVI в.) до китайских Сиюй тучжи или Сиюй вэньцзяньлю (XVIII в.).

Китайские источники XVIII в. показывают племенную раздробленность киргизов. Они не только отмечают их деление на западных и восточных (очевидно, соответствующее в основном

разделению их на группы адыгене и тагай), но и показывают внутриплеменное деление со стойкими военно-демократическими традициями. Источник Сиюй вэньцзяньлу сообщает, что

"владельцы (цзюнь) их называются би. Иные би имеют от десяти до двадцати аманей (аулов), а другие - до тридцати аманей и людей (жэнь), которые называются их рабами (кулан). Хотя все называются бурутами, но би у них не один. Владелец (цзюнь) имеет свою землю и своих подданных (мин). Все равносильны и не зависят друг от друга (бусян). Когда би умирает, ставят на его место (другого) би, его сына или брата, и другие люди не могут занять его место" 19. Очевидно, последняя фраза характеризует наследственность только в пределах племени или рода, так как в отношении больших объединений власть вождя не передавалась по наследству. Отмечу в связи с этим другое место из Сиюй тучжи. Текст гласит; "Все эти вожди (тоу) независимы друг от друга. Ежегодно они выбирают одного главу - старейшину (чжан), который занимается общим управлением и которому все подчинено. Тот вождь (тоу), который стал старейшиной (чжаном), называется Мамук Кули. Он только временно во главе племени (бу)" [20].

Приведенные факты наглядно показывают, особенно если учесть широко известные сообщения, извлеченные В.В. Бартольдом из ираноязычной и тюркоязычной литературы, что в XVIII в. киргизы еще не вышли из полупатриархальных-полуфеодальных отношений. Патриархально-феодальная раздробленность, консервированная у киргизских племен в послемонгольский период, и была тем решающим условием, которое мешало окончательному сложению киргизской национальной культуры. Раздробленность, которую пытались преодолеть еще в XIX в. такие деятели, как Ормонхан, была также условием, определившим скрещивание киргизов с другими племенами в течение двух тысяч лет, неустойчивость их этнического облика, возможность проникновения в их среду иных этнических и культурных элементов. Это и составляло своеобразие этнических особенностей тяньшанских киргизов, объясняемое своеобразием их исторического развития.

Я попытался в самых общих чертах охарактеризовать основные моменты древней истории и этногенеза киргизского народа, которые, как мне представляется, объясняют особенности развития тяньшанской ветви киргизов.

Несомненно, что в образовании современных киргизов Тянь-Шаня основное ядро составляли племена енисейских киргизов. Численность тяньшанских киргизов увеличивалась не только за счет перекочевки енисейских киргизов, не только за счет естественного прироста населения, но в значительной степени и за счет

ассимиляции киргизами кочевого, отчасти оседлого населения Тянь-Шаня. В истории киргизов Тянь-Шаня многое проясняется в свете марксистской концепции о складывании народов из различных племен, народностей и рас. Характерно, что современные наши знания о расовом составе населения Тянь-Шаня и Памиро-Алая, т.е. области расселения киргизов, позволяют отметить большое разнообразие расовых типов. Еще более разнообразны черты культурного развития Тянь-Шаня и Семиречья. Так, известно наличие в Семиречье различной письменности - согдийской, сирийской, арабской, рунической-тюркской, китайской, уйгурской, санскритской и т. д. В памятниках материальной культуры достаточно ясно выступают черты различного происхождения художественных традиций и ремесленных навыков, особенно в строительном деле, живописи, скульптуре, а также в металлургии и гончарстве.

Если кочевая культура аборигенов Тянь-Шаня и Семиречья складывалась из местных элементов, взаимодействовавших с центральноазиатскими и южносибирскими, то оседлая, особенно городская, культура складывалась в результате взаимодействия местной кочевой и оседлой среднеазиатской (согдийской и сырдарьинской) культуры. Явления местной кочевой культуры особенно ярко прослеживаются с эпохи бронзы до X в. н.э., а оседлой среднеазиатской - с V до X в. н.э. После X в. это многообразие культурных скрещиваний резко сокращается, меньше выявляется различие в этнокультурных элементах Тянь-Шаня. Это дает право полагать, что с этой поры начинается, прежде всего среди кочевого населения, сложение типических черт культуры киргизов. Однако и X век еще не является веком окончательного сложения киргизской культуры и киргизских племен на Тянь-Шане.

Значит ли все это, что народы Тянь-Шаня и их культура должны рассматриваться как абсолютно чуждые киргизской культуре? По-моему, нет. Поскольку это была та среда, где кристаллизовались киргизские племена, поскольку этнические группы саков, усуней, племена гуннского союза, карлуков и т.д., с их культурой, языком, обычаями были той средой и теми компонентами, из которых складывалась киргизская народность, постольку их история явилась в известной мере историей тяньшанских киргизов. Вот почему историки имеют право, анализируя киргизский орнамент, киргизский фольклор, киргизскую этнонимистику, восстанавливать эти слагаемые киргизской народности наряду с их древним основным этническим ядром. Но, называя те или иные памятники древнего Тянь-Шаня сакскими, усуньскими, гуннскими, согдийскими и т.п., мы не можем называть их киргизскими, так как в то время еще не сложилась собственно киргизская куль-

тура Тянь-Шаня, а саки, усунь, гунны, согдийцы вошли в состав не только киргизов, но и других народов.

Не называя их культуру киргизской, мы вместе с тем с полным правом называем все эти явления культурным наследием киргизского народа. Собственно киргизской культурой Тянь-Шаня до сложения киргизской народности следует считать культуру енисейско-киргизских элементов на Тянь-Шане, выявляющуюся в немногочисленных пока еще памятниках раннего средневековья.

Невозможно познать историю сложения киргизской народности, если изолировать ее от той общественной среды, в которой киргизские племена существовали, в контакте с которой они развивались. Учитывая особенно большие переселения киргизских племен, их частое раздробление и смешивание, нельзя не признать, что возможности для такого контакта у них были особенно велики.

Учет всего многообразия конкретных фактов, оказывавших влияние на сложение киргизской народности, - обязательное условие восстановления исторической правды.

Список литературы:

- [1] А.Н. Бернштам. Проблемы древней истории и этногенеза Южного Казахстана, "Изв. АН Каз ССР, сер. археол.", вып. 2, 1950
- [2] А.Н. Бернштам, Древнейшие тюркские элементы в этногенезе Средней Азии, Сб. "Советская этнография", VI-VII, М-Л., 1947
- [3] Сб. "Советская этнография", VI-VII, М-Л, 1947, стр. 304
- [4] См. С. Малов. Енисейская письменность тюрков, М-Л, 1952
- [5] Н.Я. Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I, М-Л., 1950, стр. 355
- [6] Там же.
- [7] Записки Восточного отд. Русского археологического общества (в дальнейшем цитировании ЗВО), XII, вып. 2-3, стр. 69. Ср. С. Малов. Памятники древнетюркской письменности, М-Л., 1951, стр. 58
- [8] См. Н.Я. Бичурин. Указ. соч. т. I, стр. 354
- [9] См. С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири, М., 1951.
- [10] ЗВО, т. XII. вып. 2-3. стр. 61-62, Ср. С. Малов. Памятники древнетюркской письменности, стр. 34-35
- [11] Н.Я. Бичурин. Указ. соч., т. I, стр. 57-58
- [12] См. А. Бернштам, Археологический очерк Северной Киргизии, Фрунзе, 1941.
- [13] В. Бартольд, Худуд-ал-Алем, Л, 1980; V. Minorsky, *Hudud al Alam, London, 1937*. Указатели.
- [14] Н. Аристов, Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности, "Живая старина", в. III-IV, 1896
- [15] См. наши работы: Памятники старины Талласской долины, Алма-Ата, 1941; Археологический очерк Северной Киргизии, Фрунзе, 1941; Основные этапы истории культуры Семиречья и Тянь Шаня, сб. "Советская археология", т. XI, Л., 1949; Чуйская долина, МИЛ, 14, М-Л, 1950

[16] См. Н.Аристов. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей... "Живая старина", 1896, вып. III-IV.

[17] В. Бартольд. Худуд-ал-Алем, л. 186

[18] Совершенно не изучена синьзянская группа киргизов, а киргизы в Синьзяне, в притибетских районах имелись уже до X в. См. публикацию тибетских документов: P.W. Thomas в JRAS, январь 1927, стр. 55; октябрь 1927, 817; 1928, 96. Особенно важны эти данные для истории южных киргизов.

[19] А.Бернштам, Источники по истории киргизов XVIII в., "Вопросы истории", 1946, 11-12, стр. 128.

[20] Там же.

# BOOK REVIEWS

## КРИТИКА, ОБЗОРЫ, БИБЛИОГРАФИЯ

*Ryan Gingeras*

### STATE-BUILDING AND MASS MURDER IN EASTERN ANATOLIA: A NEW APPROACH

Hans-Lukas Kieser. *Der verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei, 1839-1938*. Zurich: Chronos Verlag, 2000. 533 pp. Bibliography, index. CHF 68.00 (paper), ISBN 3-905313-49-9.

The prospect of publishing a book on the history of Eastern Anatolia during the nineteenth and twentieth century is to a certain degree a dangerous proposition. It is a topic beset by political, historical, and methodological minefields. This subfield of Ottoman and Turkish history is made dangerous by two vexing contemporary issues: firstly, the debate over the genocidal intent of the Ottoman government to remove Armenians (as well as many others) from Eastern Anatolia and secondly, the rise of Kurdish nationalism and the outbreak of civil conflict in the Republic of Turkey. In regards to the fate of Armenians during the First World War, most scholarly works rarely venture beyond the immediate origins of the deportations and massacres (namely the rise of Armenian nationalism and the wartime policies of the Young Turk government). Kurdish historiography tends to dig deeper for the roots of Kurdish nationalism and the war waged by the Kurdish Workers' Party (PKK). Yet the history of Kurds tends to be a homogenizing process, one that de-emphasizes the linguistic, geographic, political, and sectarian divisions among the various Kurdish communities of the Middle East.

Hans-Lukas Kieser, in his masterful work, *Der verpasste Friede* (The Lost Peace), offers a new comparative model for approaching these two historical themes and paints a very provocative picture of Eastern Anatolia between the nineteenth and twentieth centuries. Kieser's study transects the period of modern Ottoman reform and Anatolia's immediate transition from imperial territory to nation-state. It is a history grounded in the interaction between Western missionaries (largely American, French, German, and Italian) and local communities in the provinces of Urfa, Harput (now in the modern Turkish province of Elazig) and Van. It is a study that juxtaposes two competing forces of reform in Eastern Anatolia. The main force is that of the Ottoman imperial government, which worked vigorously to incorporate and consolidate centralized control over this portion of the empire. This effort was in part undermined by the work of Western missionaries, who committed themselves to the development of human

rights, education, and social services in districts throughout Anatolia. Kieser argues that the both of these respective forces possessed two discrete constituencies, the former focusing on the Sunni Muslim population of Eastern Anatolia and the latter concentrating on the various non-Muslim (such as Armenian) and heterodoxical Muslim (namely the Alevi) groups of the region. The sum result of these competing influences was not only the intensification of the state's drive towards radical reform and consolidation, but the creation of new political, economic, and social rifts in the provincial communities of Urfa, Harput, and elsewhere. These imperial and provincial tensions led to an ever-escalating campaign of violence by the Ottoman government which culminated in the deportations and massacres of Armenians during the First World War.

Kieser's greatest contribution to the field is his ability to place the violence of the First World War in the context of the Ottoman reform movement. He rightly points out that the "Ottomanist" regime promoted by successive governments contained an inherent contradiction. On the one hand, the imperial government attempted to promote a new regime of equality among Muslims and non-Muslims in order to incorporate the entire Ottoman population into its reform agenda. In other words, Istanbul's declaration of Muslim and non-Muslim parity was an attempt to stave off separatist tendencies in the empire by requiring everyone to fulfill the obligations of Ottoman citizenship. However, particularly with the ascendancies of Sultan Abdülhamid II and the Young Turks, the state continued to promote the primacy of Sunni Muslims as the most favored constituency of the empire. Western missionaries exposed and exploited this contradiction by extending their services to non-Muslims and heterodoxical Muslims. While the activities of these missionaries did represent (both nationally and locally) Western imperial interests (a tangent stringently argued by Jeremy Salt), Kieser portrays American, French, and German missionaries as genuinely concerned with the welfare of non-Sunni Muslims in Eastern Anatolia. [1]

Kieser argues that missionaries were a positive force in the communities in which they resided, particularly in the realm of education and agriculture. Nevertheless, by offering alternatives that catered to Armenians, Alevs, and other groups alienated by the state's drive towards imperial consolidation, missionaries helped to foment a confrontation between non-Muslims and the Ottoman state (as well as their local Sunni allies). It is out of this confrontation that the violence of the First World War took on imperial (the deportations and executions undertaken by the Young Turks) and local (the use of Kurdish tribesmen in perpetrating the deportations and executions) dimensions.

In terms of methodology, *\_Der verpasste Friede\_* is an excellent balance between local and imperial history. By concentrating on such localities as Harput or Van, Kieser brings a needed degree of specificity to our understanding of the regional patchwork that is Eastern Anatolia. Through the local lens, we are able to see how Ottoman imperial policy and missionary activity distinctively shaped the interactions of the diverse populations of Eastern Anatolia (this is most interesting in the case of the alliances formed between Armenians and Alevi Kurds in the region of Dersim, outside of Harput). Kieser is able to do this through his expansive use of archival sources (including Ottoman, American, German, Italian, and French records). One can only lament that this work has yet to be translated into English so that it may reach a much wider audience. *\_Der verpasste Friede\_* is a critical contribution to the field of Ottoman and Middle Eastern history and an essential read for those interested in evolution of peoples of Eastern Anatolia.

[1]. Jeremy Salt, *\_Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenians, 1876-1896\_* (London: Frank Cass, 1993).

## СВЕДЕНИЯ О ПУБЛИКАЦИЯХ

Бартольд В.В.

Енисейские киргизы после X века. Публикуется по: Бартольд В.В. Киргизы. Исторический очерк // Бартольд В.В. Сочинения. – М., 1963. – Т. 2. – С. 41 – 49.

Бернштам А.Н.

К вопросу происхождения киргизского народа. Публикуется по: Бернштам А.Н. К вопросу о происхождении киргизского народа // Советская этнография. – 1955. – № 2. – С. 16 – 26.

Максим Кирчанів.

Літературознавчий дискурс чуваської інтелектуальної історії (від «раннього» до «високого» сталінізму, 1930 – 1949). Перша публікація.

Ryan Gingeras

Hans-Lukas Kieser. *Der verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei, 1839-1938*. Zurich: Chronos Verlag, 2000. 533 pp. Bibliography, index. CHF 68.00 (paper), ISBN 3-905313-49-9. Reviewed for H-Net by Ryan Gingeras, Department of History, Long Island University. Published by [H-Turk@h-net.msu.edu](mailto:H-Turk@h-net.msu.edu) (January 2007)

## АВТОРАМ

### ВОРОНЕЖСКИЙ ЭЛЕКТРОННЫЙ ЖУРНАЛ ТЮРКСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ «ВОРОНЕЖСКИЙ ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЙ СБОРНИК»

**Воронежский электронный журнал тюркских исследований «Воронежский тюркологический сборник»** (далее: **Воронежский электронный журнал тюркских исследований**) - новый проект Научного общества (<http://nofmo.ucoz.ru>) Факультета международных отношений Воронежского государственного университета.

**«Воронежский электронный журнал тюркских исследований»** - междисциплинарный проект, который может в перспективе стать площадкой для развития тюркских исследований на широкой основе – от истории до современности, от политологии до международных отношений, от языкознания до литературоведения.

Планируется, что в рамках **«Воронежского электронного журнала тюркских исследований»** будут публиковаться статьи, посвященные как зарубежным тюркским народам, так и тюркским народам России.

**«Воронежский электронный журнал тюркских исследований»** принимает статьи на русском, украинском, английском или турецком языке. Возможны публикации и на других тюркских языках в том случае, если они будут сопровождаться резюме на одном из обозначенных выше языков.

Предполагается, что в рамках **«Воронежского электронного журнала тюркских исследований»** будут существовать следующие разделы:

*«Статьи и исследования»*  
публикации результатов оригинальных исследований

*«Из истории тюркских исследований»*  
публикации работ, посвященных истории, языкам и культуре, которые вышли в более ранний период и представляют в настоящее время библиографическую редкость

*«Актуальная история тюркологии»*  
публикации тематически и локально сфокусированных работ 1990-х годов, посвященных различным аспектам тюркологиче-

ских исследований

*«Зарубежная тюркология»*

публикации оригинальных статей и переводов работ зарубежных тюркологов

*«Тюркские литературы»*

публикации исследований, посвященных литературам тюркских народов; издание текстов на языке оригинала или в переводе на русский и украинский язык

*«Komşuluk / Соседство»*

статьи, посвященные проблемам истории и современного состояния отношений между тюрками и славянами, индо-иранцами, финно-уграми

*«Тюркские языки»*

публикация результатов исследований, посвященных тюркским языкам

*«Рецензии, критика, библиография»*

обзоры публикаций по тюркологии

*«Научная жизнь»*

сообщения о конференциях, семинарах и т.п.

Объем принимаемых материалов:

*статьи* (от 7 до 25 стр.),

*рецензии* (от 5 до 10 стр.),

*обзоры* (от 3 до 5 стр.)

*сообщения* (до 3 стр.)

Статьи, рецензии, материалы, сообщения для публикации принимаются до последнего числа текущего месяца.

**Адрес** для приема материалов: [maksymkyrczaniw@rambler.ru](mailto:maksymkyrczaniw@rambler.ru)  
(Кирчанов Максим Валерьевич – преподаватель кафедры международных отношений и регионоведения ВГУ)

Материалы журнала в формате PDF  
размещаются на сайте <http://ejournals.pp.net.ua>

Научное общество  
Факультета международных отношений  
Воронежского государственного университета

Studia Türkologica  
Воронежский тюркологический сборник

2007 / 6

*На русском и украинском языке*

Воронеж  
2007

Оригинал-макет:  
М.В. Кирчанов

Он-лайн версия:  
<http://ejournals.pp.net.ua>

Московский пр-т, 88  
Воронежский государственный университет  
Факультет международных отношений