



Copyright © 2015 by Sochi State University

Published in the Russian Federation  
Bylye Gody

Has been issued since 2006.

ISSN: 2073-9745

E-ISSN: 2310-0028

Vol. 36, Is. 2, pp. 373-381, 2015

<http://bg.sutr.ru/>



UDC 930.1:1: 94 (574)

### **The *Muqaddimah* of Ibn Khaldun and the Specificity of the Social Structure of a Nomad Society (through the Example of Traditional Kazakh Society)**

<sup>1</sup>Altaiy I. Orazbayeva

<sup>2</sup>Zakish T. Sadvokassova

<sup>1</sup>L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan

Dr. (History), Professor

010008, Astana, Pushkin st. 11

E-mail: [altaiy\\_orazbaeva@mail.ru](mailto:altaiy_orazbaeva@mail.ru)

<sup>2</sup>L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan

Dr. (History), Professor

010008, Astana, Pushkin st. 11

E-mail: [tungatar\\_k@mail.ru](mailto:tungatar_k@mail.ru)

#### **Abstract**

This article aims to investigate the issue of the organization of the social subsystem of the civilization of Eurasian steppe nomads. To this end, the author examines the specificity of the social structure of a nomad society through the example of traditional Kazakh society within the context of Ibn Khaldun's concept of "asabiyyah" developed in his work entitled "Muqaddimah" ("An Introduction" or "A Book on the Nature of Social Life"). The author's primary object of study is the theoretical and methodological conceptualization of the aspect under study, providing an insight into the specificity of the organization of internal mechanisms in the civilization of Eurasian steppe nomads, and trying to expound various phenomena in its development. In a related move, the authors, based on a selection of their own parameters of historical measurements, without any attempts to force a fit with accepted standards, venture to explain the specificity of the patterns of development characteristic of a local type of the civilization of Eurasian steppe nomads.

**Keywords:** society, social structure, traditional Kazakh society, nomad civilization, subethnic communities, genealogical kinship, social stratification.

#### **Введение**

Несмотря на то, что социальная организация традиционного казахского общества довольно широко изучена как в казахстанской, так и в зарубежной литературе, данная проблема все еще страдает некой бессистемностью, объясняемых, на наш взгляд, односторонностью, единичностью закладываемых критериев познания в изучении столь сложной социальной подсистемы цивилизации кочевников евразийских степей (в дальнейшем сокр. ЦКЕС – А.О., З.С.).

В связи с этим перед нами поставлена цель теоретического и методологического осмысления изучаемого аспекта, обозначение специфики организации в ЦКЕС внутренних механизмов, разъяснение феноменов в ее развитии.

Уникальность ЦКЕС, поясняющая факт доминирования во всех ее базовых составных признаков "социальности", обусловленность организации ее структурных уровней, с изначальной закладкой в них социального значения, не предусматривают раздельного исследования институтов ее политической, экономической, культурно-психологической подсистем без учета таких социальных категорий, как "кочевник", "степняк", "всадник", "воин", "кочевой образ жизни", вкуче представляющих ее "центральную систему ценностей" [1].

### Материалы и методы

Источниковую базу исследования составляют работа Ибн Халдуна “Мукаддима” (“Введение” или “Книга о природе социальной жизни”), труды российских, западных, так же отечественных ученых, материалы периодических изданий. Методологическую основу составили принципы научности, объективности, системности.

Подобраны собственные параметры исторических измерений, способные без всяких “подгонок” к “стандартам”, объяснить специфику присущих именно локальному типу ЦКЕС закономерностей развития. В связи с этим выявление цивилизационных особенностей социальной структуры традиционного казахского общества опосредовано представлением цивилизации в качестве особой социокультурной общности, предопределяющей, соответственно, изучение наряду с культурной сферой цивилизации кочевников евразийских степей, также ее биосоциальной подсистемы, выступающей своего рода субстанциональным критерием при различении ЦКЕС от других типов цивилизаций.

Цивилизационная парадигма предоставляет большие возможности для компаративного анализа и обобщений касательно своеобразия Казахстана как исторического преемника культурного наследия цивилизации кочевников евразийских степей. Несмотря на отсутствие в теории цивилизаций анализа истории кочевых обществ и на отказ основателями данной теории в цивилизационном начале населению срединного пространства (отличного от Запада и Востока), мы склонны считать, что именно концепция “локальных цивилизаций” способна выявить и объяснить специфику социокультурного развития, сущностно-характерные черты структурно-системной социальной связи традиционного казахского общества. Превосходство цивилизационной парадигмы заключается в предоставлении возможности многомерного, панорамного изучения исторических процессов. Она воплощает в себе историческое измерение действительности, и потому направлена на решение проблем преемственности путем постижения внутренних закономерностей самобытных локальных культур: “Каждая из культурных суперсистем сохраняет свою самобытность, свою самостождественность вопреки изменениям в составляющих ее компонентах. Перемены совершаются при поддержании единства всех существенных частей, имеют имманентный характер, определяются внутренними закономерностями...”, – писал об этом П. Сорокин.

### Обсуждение

Работа Ибн Халдуна “Мукаддима” (“Введение” или “Книга о природе социальной жизни”) привлечена нами в качестве источника по нижеследующим причинам. Во-первых, как бы не пытались цивилиографы наряду с европейскими мыслителями, отнести к числу основоположников теории цивилизаций имя магрибского ученого Ибн Халдуна, именно ему удалось в своей работе, впервые дать теоретическое обоснование категории «умран», обозначающую (в переводе чаще всего – понятие “цивилизация” или “культура”) – социальную жизнь людей во всех ее проявлениях. И это не считая, его вклада в создание теории целостной науки – философии истории, являющейся согласно утверждению автора, самостоятельной наукой: “...ибо она имеет специальную тему исследования – социальную жизнь людей и человеческое общество; она занимается разъяснением фактов, связанных с сущностью темы” [2, с.22; 2, с.24]. Созвучность объекта исследований Ибн Халдуна с предметом сегодняшней, альтернативной формой истории иначе называемой “культурной историей социального”, а также актуальность выдвинутой им теории в современной историографии, предполагающей цивилизационный анализ явлений интеллектуальной сферы в широком контексте социального опыта не вызывает каких-либо сомнений. Во-вторых, Ибн Халдун был первым, кто обозначил проблему организующего начала идиомы кровного родства в кочевом обществе. Согласно его концепции [3], “асабийя”, что в переводе означает “инстинкт группы”, (пер. – Г.Х. Бугета), по другому “телесный дух” (пер. – Дэ Слал) или “связь людей, порожденная общностью происхождения” (пер. – С.М. Бациевой) [2], выступает основой солидарности и консолидации кочевников в противовес гражданству в территориальном государстве. И наконец, в-третьих, именно концепция Ибн Халдуна служит научным основанием для представлений в равной степени автономных, самобытных антропогеосистемах кочевого и оседлого миров, разнохарактерных по сути типов цивилизаций: “Мир оседлых культур и мир кочевников реально отражают многообразие формопроявлений мировой истории, причем каждый со своей спецификой – от социально-политической структуры до темпов исторического развития” [4, с. 3].

Современная наука не располагает принципиальными критериями сопоставления столь различных типов обществ, при их сравнении исследователи, оперируя в основном социально-экономическими категориями, применимыми для земледельческих обществ, до сегодняшних дней не могут избавиться от взглядов об архаичности и застойности степных кочевников. Однако, исходя из основных объектов исследований теории цивилизаций – человека и общества, и оперируя социокультурными категориями, можно попытаться найти тот универсальный критерий сравнения обозначенных социоприродных систем.

Главный тезис исследования – все многообразие социальной структуры кочевого социума, по сути, сводимо лишь в одну цивилизационную константу – специфический способ социального взаимодействия, основанный, скорее всего, на горизонтальной социальной мобильности,

характеризующейся большей гибкостью, приоритетностью, нежели к привычным нашему восприятию вертикально-властным параметрам социальных координат геосоциальных организмов.

**Специфика социальной структуры традиционного казахского общества в контексте концепция «асабийя» Ибн Халдуна.** Так называемым “каркасом”, “скелетом” традиционного казахского общества, обеспечивавшим органическое сочетание всех его частей в единое целое, выступала пронизывавшая все уровни его социальной структуры – закрытая, устойчивая, непроницаемая извне система генеалогического родства (сущность которой можно также передать запечатленным в бытовом сознании понятием – “Қарға тамырлы Қазақ” (прародственный Казах). Так, согласно мнению Ибн Халдуна, жизнь в пустыне присуща только племенам, связанным крепкой асабийей, ибо: “их воодушевление становится крепче и они сильнее, потому что готовность каждого помочь своей родне и своей асабийе особенно важна. Сострадание кровным родственникам и готовность им помочь, которые вложил Аллах в сердца своих слуг, присущи человеческой природе, и благодаря им осуществляется помощь и поддержка, и поэтому усиливается страх врагов перед ними... Это означает, что нельзя себе представить вражду против кого-то, если у него асабийя, человек же, лишенный родственных связей редко когда проявляет готовность защитить своего товарища...” [3, р. 66].

Несмотря на наличие в традиционном казахском обществе сложной сословной стратификации, дифференциации индивидов на закрытую и открытую “привилегированные корпорации индивидов” [5, с. 116] – ак сүйек и қара сүйек, а также присутствие неинтегрированных в основную генеалогическую линию сословий – төре, кожа и төлеңгіт, дополнявших общую конфигурацию этноса можно констатировать слабую выраженность в ЦКЕС вертикальной социальной мобильности.

Султаны составляют некоторым образом дворянское сословие. По народным киргизским обычаям, они пользуются в орде особыми привилегиями, но права крепостных над простыми киргизами никогда не имеются. До 1859 года многие султаны владели невольниками, приобретенные предками их из военнопленных калмыков и других иноземных племен. Но по приписанию областного начальства в 1859 году все владельцы освободили невольников, которые приписаны уже на общее положение киргиз [6].

На наш взгляд, перечисленные единицы, скорее, можно отнести к “привнесенным” в ЦКЕС извне, ассимилированным в кочевой среде социальным категориям, поскольку они, и вся вертикальная социальная мобильность в целом, в силу выраженности в них классовой принадлежности больше свойственны геосоциальным организмам, следовательно, не в состоянии раскрыть всей сути социальной структуры демосоциальных организмов.

Большую уверенность в пользу данных выводов вселяет также наблюдаемая во временно-пространственном срезе в кочевых обществах стабильность социальных отношений, достигнутая путем неоднократно отмечаемых номадологами – “естественности”, неизменности экстенсивного скотоводства, объясняющих отсутствие в них фактора выраженной классовой дифференциации, а соответственно, и антагонизма классов, как правило, сопровождавшегося революционными преобразованиями и социальными взрывами. Все вышесказанное призывает нас к рассмотрению социальной структуры ЦКЕС через призму целостной антропогеосистемы, выстроенной на балансе ее базовых единиц: “природа-человек-общество”: О том, что чистота родства встречается только у арабов и других подобных им народов (таковы, по мнению Ибн Халдуна, берберы, турки и родственные им туркмены и славяне), которые дико бродят в пустынях: “Это так потому, что на их долю выпали суровая жизнь, жестокие жизненные обстоятельства и плохие места для жилья, к чему приводит их необходимость, которая выделила им этот жребий... Асабийя необходима для того, чтобы сопротивляться врагу, отогнать его, защищать себя, поставить свои требования. Народ лишенный этого чувства обречен и не сможет проделать все это...” [3, р. 66-67].

В данном контексте необходимо различать функциональную особенность таких институтов вертикальной социальной мобильности ЦКЕС, заключавшихся в выполнении не столько вопросов политико-правового характера, сколько комплекса социальных, культурно-духовных начал, их целостного разрешения.

**Вертикальная социальная мобильность в контексте концепции «асабийя».** Задача институтов вертикальной социальной мобильности ЦКЕС состояла не в управлении, а в защите интересов кочевого социума и в сохранении целостности всего этноса. Не трудно заметить, что в традиционном казахском обществе всякий отдельно взятый индивид пользовался трехуровневой системой защиты со стороны властных органов: во-первых, ханов призванных защищать интересы государства и всего народа, во-вторых, биев – на уровне племен и жузов, и, наконец, в-третьих, аксакалов на родовом уровне. В этой связи уместно было упомянуть примечательный обычай казахов “хан сарқыты”, отсутствующий у других народов, суть которого заключалась в разделе поровну между соплеменниками скота избранного хана, поскольку считалось, что хану скот ни к чему, у него не должно быть иных забот, кроме благополучия своего народа, если скот есть у его народа, значит, есть и у хана.

Вертикальная социальная стратификация представляла собой не закрытую (более характерную для геосоциальных организмов), а открытую, демократическую, пронизанную духом критики, легко изменяющуюся и приспособляющуюся к обстоятельствам внешней среды, основанную на морали “социальной справедливости”, самобытную потестарно-политическую систему, базировавшуюся на

принципе генеалогического родства. Атрибутивными элементами констатируемого факта выступают Всенародные Курултай, мажлисы, право не только участия в которых, но и голос в решении принимаемых в них государственных вопросов, согласно “Жеты Жаргы”, имел “всякий, могущий носить оружие” свободный казах, достигший 15-летнего возраста; Советы ханов, биев, институты жырау, батыров, выполнявших своеобразную роль механизмов вертикальной регуляции общественных отношений и служивших средством согласования интересов властных структур, родоплеменной знати и различных социальных слоев населения. По утверждению исследователя М.Х. Абусеитовой, в средневековых источниках содержится немалое количество тому подтверждений: “В тех случаях, когда власть хана не отвечала интересам кочевой знати или ущемляла ее права, знать не только не поддерживала ханскую власть, но зачастую вступала с нею в открытую вооруженную борьбу. Так, сподвижники Абулхайра, представители крупных родов узбекского улуса, провозгласили ханом Шейх-Хайдар-хана...А совет, прежде чем решить вопрос об избрании ханом Мухаммад-Шайбана, выставил условие, чтобы он, соблюдая “обычай древний”, предоставил им “волю в государстве” [7, с. 24].

Следовательно, возможность вертикальной социальной мобильности в традиционном казахском обществе подчинялась и напрямую зависела от горизонтальных социальных координат.

#### **Горизонтальная социальная мобильность в контексте концепции «асабийя».**

Она представлена сложной системой человеческих взаимоотношений, выстроенных на дифференциации кровных, кровнородственных связей, а также генеалогической общности ее представителей, начиная от родовой модели “отау” (семья) вплоть до жузовой системы, затем и собственно государственности, интегрированных вследствие единства их социально-экономических, территориально-административных, политических, идеологических интересов. Напомним, что в излагаемой системе социальных связей нас скорее интересуют социокультурные феномены, иначе говоря – “символические конфигурации” ЦКЕС, предстающие не как конкретный текст культуры, а как общий исторический контекст, вбирающий в себя обширное достояние исторической памяти.

Итак, исходный или же первый уровень горизонтального ряда в традиционном казахском обществе основан на патриархальных традициях кровных и кровно-родственных связей от “бір ата баласы” до “жеті ата баласы”, включающих в себя сегменты от отау (брак)→отбасы (семья)→ошақ қасы (расширенная семья)→ауыл (аул)→қауым (община)→ру (род), объединенных в силу интересов социально-экономического характера, где формой власти выступает Совет старейшин (Аксақалдар кенесі), а идеологией кровное родство – “Қандас туыстық” (кровное родство).

Асабийя, - считает Ибн Халдун, существует только вследствие связи через происхождение или (благодаря) подобному соединению: “это соединение происходит от того, что кровная связь является естественной среди людей, исключая совсем немногих. Из этой связи происходит готовность помочь родным и кровным родственникам, когда они притесняемы или когда им грозит гибель. Ибо человек чувствует себя задетым, если родственник притесняем или если с ним враждебно обращаются... Когда родство двух помогающих друг другу людей очень тесное, так что между ними возникает единение, то такая связь является явной, и тогда она одна вызывает (помощь) благодаря своей очевидности. Если родство несколько дальнее, то окажется, что какие-то связи утрачиваются, но родство все же не забывается... Отсюда ты поймешь смысл слов Мухаммада – да благословит его Аллах и да приветствует: “Изучайте вашу генеалогию, который вы связываете себя с вашими родственниками”. Это означает, что польза родства состоит только в этой связи, которую кровное родство обуславливает так, что возникают взаимная поддержка и готовность к помощи”. В структурном плане патриархальный линидж\* содержал в себе как организацию первичного кровного порядка “бір ата”: әке, бала, немере, шөбере, шөпшек, немене, өбере (кровного), так и вторичного кровно-родственного порядка “жеті ата”: әке, ата, әз ата, баба, тектін, төркін, тұқиян. При этом нельзя без внимания оставить то обстоятельство, что помимо строжайшего патриархального принципа “нағашы жұрт”, родственные отношения у казахов имели особенность строения также по принципам “жиен” (родство по материнской линии) и “қайын жұрт” (родство через брак). Отдельно взятый сегмент в данной цепочке связей – явление социокультурного содержания, поскольку выступает в некотором смысле родовой структурой целостной социокультурной матрицы, балансирующей взаимодействие трех основных компонентов: личности, общества и культуры: “Не существует личности как социума, то есть как носителя, создателя или пользователя значениями, ценностями и нормами, без корреспондирующих культуры и общества. В отсутствии последних смогут существовать лишь изолированные биологические организмы. Точно так же нет неорганического общества без взаимодействующих личностей и культуры; и нет живой культуры без взаимодействующих личности и общества” [8, с. 218–219].

Выделяемые базовые единицы горизонтальной мобильности в традиционном казахском обществе наряду с выполнением своих классических функций, заключавшихся прежде всего в регулировании и контроле за жизнеобеспечивающей деятельностью по добыванию пищи, обороне и защите, стояли также на страже этнокультурных традиций, культовых, идеологических, духовно-

\* Понятие, применяемое в современной антропологической литературе для обозначения групп, в которых люди могут проследить все свои родственные связи до реального предка.

культурных ценностей и норм кочевников, обеспечивая их сохранность и передачу из поколения в поколение. Иначе говоря, на уровне кровно-родственных связей в традиционном казахском обществе, мы наблюдаем за процессом воспитания “основной личности”\*, закладкой в него принимаемых за веру кочевом обществе принципов, устойчивых убеждений, порожденных мировоззрением кочевников, нашедших свое выражение в таких своеобразных явлениях, как геронтократия, меритократия, вопросов происхождения и наследственности, моральных установок, благовоспитанности, коллективных представлений о родовом единстве, религиозных верованиях, легендах, нормах морали и права, символическими элементами которых выступают таңба (тамга), ұран (призыв, клич), қорым (поклонение могилам святых); различные формы взаимовыручки, помощи между сородичами и соплеменниками, такие как ағайыншылдык, жұртшылык, тамырлык, сауын, жылу, асар – жылу; придерживание норм адата, шариата, а также образцов обычного права: әменгерлік (левират), ант (клятва), и т. д. Одним словом, всех тех “фундаментальных мотивационных установок” [9], ориентированных на “тегін тану” – самопознание кочевого социума, предполагающего идентификацию им своего Я с личностно-родовым самосознанием Мы.

Пренебрегая вышеобозначенными социальными ориентирами (нормами), игнорируя тем самым общественное мнение (выступающее в роли своеобразного органа контроля), истощив предпринимаемые соплеменниками “все меры к совладанию” собой, отдельные индивиды обрекали себя на верную смерть, так как это угрожало им изгнанием из рода, отречением от них родственников. Только принадлежность к определенному роду служила для казаха-кочевника гарантом его жизни, независимости и свободы, и, наоборот, целостность рода сохранялась только благодаря взаимопомощи, взаимовыручке, оказываемыми сородичами друг другу: “Личность находит защиту себе со стороны рода. Последний отвечает за поступки своих членов. Очистительная присяга возлагается по обычаю не на обвиняемого, а на кого-либо из членов его рода. Кровная месть падает не на одного убийцу, но и на любого из членов этого рода. Невеста приобретается в род, вот почему после смерти мужа вдова может выбрать нового супруга только между членами его рода. Опека также осуществляется родом в лице ближайшего родственника. Гостей принимают и чествуют, смотря по степени их родства с хозяином” [10, с.75]. Полагаем, что в описываемых взаимоотношениях сознание людей побуждал все-таки не материальный, а моральный стимул, точнее сказать, идеология кровного родства, посредством которой достигались цели упорядочения жизни в рамках родовых организмов социальной саморегуляции.

Таким образом, позволительно констатировать, что первым шагом на пути становления кочевого социума было пробуждение его самосознания, осознание им генетической принадлежности к определенной социокультурной традиции, которые, выражаясь словами Б. Малиновского, “с биологической точки зрения, есть форма коллективной адаптации общности к ее среде. Уничтожьте традиции – и вы лишите социальный организм его защитного покрова и обречете его на медленный, неизбежный процесс гибели” [11, с. 216].

**Институты второго уровня горизонтальной мобильности.** Следующей ступенью на пути к интеграции кочевого социума было появление реальной и целостной основы для социальной и культурной идентичности, т.е. начало субэтнических контактов, согласованные действия между членами единой по социогенетическому коду автономных социальных организмов, общность средства связей (языка), символов и ценностных стереотипов. Такой поворот к всеобщности духовно-идеологической ориентации обусловил порождение более сложной, разветвленной социальной организации. В этой связи вполне закономерным, на наш взгляд, представляется выделение в социальной стратификации традиционного казахского общества второго уровня горизонтальной мобильности, основанного на генеологической общности крупных объединений от тайпа (племя) → тайпалық одақ (племенной союз) → до жүз (жuzов), консолидированных в силу значимости территориальных, административных, политических факторов. Формой власти на данном уровне выступал высший орган института бийства – Совет биев (Билер Кеңесі), а идеологией – общность происхождения родов и племен (“Шежіре”).

Племена, племенные объединения, жузы – не что иное, как усовершенствованные формы механизмов саморегулирования микроуровня, функционировавшие в масштабах общества в целом. Так, если в задачи сегментов патрулиейного линиджа в основном входило разрешение социально-экономических вопросов, то выделяемым уже клановым группам (ведущим свои реальные кровно-родственные связи к общему предку) [12, с.76] второго макросоциального уровня предназначалось выполнение, преимущественно, социополитических функций, сконцентрированных в традиционном казахском обществе главным образом вокруг административно-территориальных проблем: “жер дауы” (земельный иск), “жесір дауы” (вдовья тяжба), “құн дауы” (споры по поводу выплат куна) [13], урегулирование которых посредством племенных и жузовых социальных единиц в социокультурном

\* Термин, введенный ученым Абрамом Кардинером (1891–1981 гг.) для обозначения некоего среднепсихологического типа, преобладающего в каждом данном обществе и составляющего базу этого общества и его культуры. “ОЛ” формируется на основе единого для всех членов данного общества опыта и включает в себя такие личностные характеристики, благодаря которым индивид становится максимально восприимчивым к данной культуре и получает возможность достигнуть в ней наиболее комфортного и безопасного состояния.

срезе означало искусное оперирование их ценностными эквивалентами, такими как патриотизм, гуманность и справедливость. Все это органично выстраивалось в целях сохранности единства и сплоченности общества в целом.

В структурном плане институты второго уровня горизонтальной мобильности, по сравнению с базово-родовыми, скорее представляли сложные субэтнические общности, в ходе длительного исторического оформления которых непосредственное воздействие оказывала непрерывная миграция племен, и как следствие этого, – дифференциация, а также консолидация нескольких родовых групп в одно племя, а далее – в племенные союзы и жузы. Так, исследователями отмечается то, что казахи, помимо “немере ағайын” (кровного родства), различали также организацию родственного порядка – жамағайын: туажат, жүрежат, жекжат, журағат, жамағат и қалыс ағайын, объединяющие поколения: өркен, әулет, зәузат, жаран, қалыс [14, с. 6]. Основополагающей идеологией в интеграции отмечаемых социальных единиц служило представление об единстве и родстве.

Таким образом, некогда представлявшая универсальную ячейку – родовая модель, в которой хозяйственно-экономические взаимоотношения совпадали и теснейшим образом переплетались с кровно-родственными связями, постепенно уступала место образованию, формировавшемуся не по кровному родству, а по административно-территориальному принципу, основанному на “Шежіре”.

Образование субэтнических общностей, сопровождавшееся развитием межплеменных, хозяйственных и культурных отношений вело к постепенному смешению племен, к замене кровно-родственных связей связями территориальными, к выработке общего осознания принадлежности к этническому целому. Так, возникли собственные имена казахских жузов: Ұлы, Орта, Кіші, таңба (тамғ), ұран (боевых кличей), формировались языковые диалекты, различия в духовно-культурных элементах, профессиональных навыках в зависимости от природно-климатических условий западного, южного, северного регионов Казахстана.

Существовавшие в таких субэтнических общностях стереотипы определяли принадлежность индивида к той или иной структурной единице, и тем самым – принадлежность к социальному организму, т. е. сила политической власти зависела, прежде всего, от личных качеств родоплеменных элит, но в то же время она напрямую была связана с численностью и влиятельностью того племени или рода, к которым они принадлежали.

Действительное родство имело практическое значение только в рамках семей и небольших групп. Генеологическое родство было приоритетным до тех пор, пока служило идеологической формой реальным политическим, военным, хозяйственным и прочим связям [15, с. 68], а также было действенным средством легитимации отношений власти и властвования. Именно эти факторы ложились в основу практически любой системы доступа к власти. В этой связи совершенно справедливым выглядит утверждение номадолога А. Хазанова о том, что “родство социализирует позиции индивида в обществе, тогда как происхождение их легитимизирует” [16, с. 245].

Гибкая социальная организация, ядром которой служили локальные группы родов и племен, ее внутренняя мобильность, периодическое распадение племен на роды в зависимости от демографического развития, коллективного владения землей, сочетание коллективизма с элементами социальной неоднородности – все это крепилось общностью территории, хозяйственно-экономическими связями, кровными и родственными узами, мифами, подтверждающими общность происхождения всех членов рода и племени от предка-основателя. Основные типы социальных связей в таких обществах не могли не быть кровно-родственными, родственными и территориально-родственными (племенными). Объединявшиеся разнородные группы иногда мнимо возводили свою генеологию к единому предку, что приводило в конечном результате к возникновению представления об единстве и “родстве”. Так, общеизвестно, что казахи достаточно ясно проводили различия между кровным и генеологическим родством. Таким образом, социальное положение отдельно взятого индивида в традиционном казахском обществе конкретизировалось первоначально принадлежностью к определенному роду, и только вторично зависело от статуса племени и жуза, к которому подлежал данный род.

Ибн Халдун отмечает то, что благодаря обладанию асабией кочевые народы способнее других захватить власть, расширить территорию своего “царства”, и если “царскую власть” потеряет одна из ветвей, то пока сохраняется асабия у народа – она может перейти к другой его ветви, поскольку лишь утерявший асабию народ может быть побежден и попасть под власть других и вскоре погибнуть. Учитывая сходство описываемых Ибн Халдуном черт кочевников-бедуинов с нуэрами Восточной Африки [17; 18], где сегментарные и линиджные фракции были объединены отношениями реального и фиктивного родства, и с более сложной моделью белуджей и туарегов, в которой племена делились на роды и более мелкие родственные подразделения вплоть до домохозяйств, а также и представителей ЦКЕС, следует подчеркнуть, что здесь, наряду со сходством, горизонтальная социальная мобильность представляла по сравнению с указанными кочевыми общностями более мощную, централизованную социополитическую организацию, выражением которой выступает феномен жузов, выполнявших в традиционном казахском обществе роль механизмов административно-территориального, хозяйственно-экономического и политико-правового регулирования общественных отношений: “Казахское ханство как государство представляет собой

симбиоз двух начал – политического в лице института верховной власти, особого сословия, носителя верховной власти и племенной организации власти и в виде вожества и потестарной структуры. Вожество играет роль основного, мощного и действенного звена власти, в то же время оно служит буфером между народом и политическим сословием. Благодаря этому достигается высокая степень его устойчивости” [19, с. 46].

Последовательно подводя эволюцию социальной структуры к логическому заключению, т.е. к возникновению государственности казахов, базированной не на сословно-классовой вертикальной системе координат, а на родо-племенной структуре (“карга тамырлы казак”), хотелось подчеркнуть то, что на фоне целостной конфигурации ЦКЕС второй уровень социальной горизонтальной мобильности выступал в качестве самобытных институт-инструментов аппарата власти, выполнявших функции внутренних механизмов саморегулирования общества. Так, параллельно с оформлением жузовых образований, мы можем наблюдать за постепенным возникновением признаков государства, в частности территориальным делением населения, выделением публичной власти в лице представителей института биев, выступающих от имени народа, “разделением труда” соответственно природно-климатическим условиям территории трех жузов и т.д.: “казахские жузы представляли собой не вполне законченные административно-хозяйственные и политические объединения, которые в период правления хана Тауке ненадолго объединились в одно государство” [20, с. 43]. Здесь следует затронуть проблему отсутствия аппаратов принуждения. Защита, контроль, ответственность и поручительство отдельных родов за своих сородичей, племенных структур – за входящих в них родов, и, наконец, жузовых образований за входящих в их состав племен не могли не вызвать в отдельном индивиде чувства ответного долга и обязанности перед коллективом, и готового в любой момент присягнуть (“жан беру” – душедаяние) за него. Аналогичный обычай описывает в своей работе и Ибн Халдун. В частности, им отмечается, “...готовность помочь своему клиенту и клятвенному товарищу возникает из неудовольствия, которое испытывает душа (человека), когда с его соседом, родственником или человеком, связанным с ним каким-либо образом, несправедливо обращаются. Это происходит из-за связи, которая возникает из отношений клиентелы, точно или почти так же, как связь через родство” [2, с. 331]. Возможно, в силу настоящих обстоятельств, в традиционном казахском обществе не выделены надзирательные и карательные функции государства, а наказания за содеянные преступления носили в основном символический характер. Следует учесть, что когда мы говорим о статическом членении социальной общности на ряд устойчивых социальных образований на основе трехчленной модели социального взаимодействия, то конечно же речь идет о пространственном членении социальной общности. Такие структуры являются по сути дела естественно возникающими территориальными образованиями, предтечей административного деления общественного организма. На их основе формируются принципиально новые типы общественных отношений – политические.

### **Заключение**

Таким образом, вполне разумным выглядит выделение как последней ступени к социумному единству – появление источника политических регулятивных функций – государственности, основанной на идентичности военно-политической организации (ел→жұрт→мемлекет) этнической общности, где формой власти выступал уже институт ханства, а идеологией – генеалогическое восхождение трех казахских жузов наряду с каракиргизами, каракалпаками, каттаган, джайма, “Алты Алаштың баласы” (шесть сыновей Алаша) [21, с. 151] к общему первопредку – Алашу. В свою очередь, смена на исторической сцене социальной этнической общностью означала достижение казахским народом единства языка, общей культуры и этнического самосознания. И только после этого как политико-правовое оформление исходной социокультурной идентичности и ценностного единства появляется государство, объединяющее субкультурный антропологический ареал в пределах определенной природно-географической и производственно-экономической границы. Следовательно, именно наличием у кочевников евразийских степей родо-племенной традиции, или же обладанием “асабией” по Ибн Халдуну, основанной на идеологии “от рода к государству”, можно объяснить факт стремительного создания новых государств на месте распавшихся прежних, поскольку племена и племенные союзы в данных случаях служили своего рода “фундаментом” для формирования на их базе государственных образований.

### **Примечания:**

1. Шилз Э. О соотношении центра и периферии. Ценностно-смысловой аспект ядра и периферии // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М.: Аспект-Пресс, 2001. С. 172-174.
2. Бедуины и горожане в Мукаддима Ибн Халдуна // Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М.: Восточная литература, 1982. 440 с.
3. Ibn Khaldoun. Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima. 1375-1379. Classés, traduits et annotés par G.H. Bousquet ancien professeur à la Faculté de Droit et des Sciences économiques d'Alger. Paris, 1965.
4. Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. А.-А.: Наука, 1989. 464 с.

5. Ерофеева И. Политическая организация кочевого казахского общества // Центральная Азия. №6. 1997. С. 114-123.
6. Государственный архив Омской области Российской Федерации. Ф.3, Оп.3, Д.4954 а, Л.2 об-3.
7. Абусейтова М.Х. К истории казахской государственности XV–XVII веков // Государство и общество в странах постсоветского Востока: история, современность, перспективы: Мат. межд. конф. Алматы: Дайк-Пресс, 1999. 276 с.
8. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество /Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
9. Anderle O. Sorokin and Cultural Morphology //Pitirim Sorokin in Review. Durham (NC), 1963. P. 95–121.
10. Ковалевский М.М. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом //Антология русской классической социологии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1995. 240 с.
11. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 959 с.
12. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.
13. Фонд редких рукописей Центральной научной библиотеки Национальной научной академии РК, папка №1884, тетради: «Үш жүздің Қасқакөлге таласуы» 78, «Ұлы жүзбен Кіші жүздің арасындағы жер дауы» 79, «Тәуке хан тұсында ел арасындағы дау-жанжалдын бітімі» 83.
14. Арғынбаев Х., Мұқанов М., Востров В. Қазақ шежіресі хақында (Құраст.: Ә. Пірмәнов). Алматы: Атамұра, 2000. 464 б.
15. Марков Г.Е. Теоретические проблемы нomaдизма в советской этнографической литературе // Историография этнографического изучения народов СССР и зарубежных стран. М.: МГУ, 1989. 200 с.
16. Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. Алматы: Дайк-пресс, 2000. 604 с.
17. Evans-Pritchard E.E. The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford, Clarendon Press, 1940. 271 s.
18. Tribes without rulers. Studies in African Segmentary Systems / Edited by J.Middleton, D.Tait. London, Routledge & Kegan Paul, 1958.
19. Артыкбаев Ж.О. Казахское государство: К проблеме методологии //Государство и общество в странах постсоветского Востока: история, современность, перспективы. Мат. межд. конф. Алматы: Дайк-Пресс, 1999. С. 38-47.
20. Культелеев Т.М. Уголовное обычное право казахов (с момента присоединения Казахстана до установления советской власти). А.-А.: АН КазССР, 1955. 302 с.
21. Тынышпаев М. История казахского народа. А.-А.: Қазақ университеті, 1993. 224 с.

#### References:

1. Shils E. About the Relationship of Center and Periphery. Valuable and Semantic Aspect of a Core and Periphery//Comparative Studying of Civilizations. Anthology. Moscow: Aspekt-Press, 2001. Pages 172-174 (In Russian).
2. Bedouins and Citizens in The Muqaddimah by Ibn Khaldun//Sketches of History of the Arab Culture (the V-XVth Centuries). Moscow: East Literature, 1982. 440 pages (In Russian).
3. Ibn Khaldoun. Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima. 1375-1379. Classés, traduits et annotés par G.H.Bousquet ancien professeur á la Faculté de Droit et des Sciences économiques d'Alger. Paris, 1965.
4. The Interaction of Nomadic Cultures and Ancient Civilizations. Alma-Ata.: Science, 1989. 464 pages (In Russian).
5. Erofeyeva I. The Political Organization of Nomadic Kazakh Society//Central Asia. No. 6. 1997. Pages 114-123 (In Russian).
6. The State Archive of the Omsk region of the Russian Federation. Vol.3, Series 3, Case 4954, Sheet 2 Rev.-3 (In Russian).
7. Abusseitova M.H. To the History of the Kazakh Statehood of the XV-XVIIth Centuries // State and Society in the Countries of the Post-Soviet East: History, Modernity and Prospects: Materials of the International Conference. Almaty: Daik-Press, 1999. 276 pages (In Russian).
8. Sorokin P.A. Human. Civilization. Society / under the general editorship, content and foreword by A.Yu. Sogomonov / Translation from English Moscow: Politizdat, 1992. 543 pages (In Russian).
9. Anderle O. Sorokin and Cultural Morphology //Pitirim Sorokin in Review. Durham (NC), 1963. Pages 95–121.
10. Kovalevskiy M. M. Patrimonial Life in the Present, Recent and Remote Past//The Anthology of the Russian Classical Sociology. Moscow: Publishing House of the Moskow State University, 1995. 240 pages (In Russian).
11. Malinovskiy B. Selection: Dynamics of Culture. Moscow: ROSSPEN, 2004. 959 pages (In Russian).
12. Tishkov V.A. Requiem for Ethnos: Researches on Social and Cultural Anthropology. Moscow: Science, 2003. 544 pages (In Russian).

13. The Fund of Rare Manuscripts of the Central Scientific Library of the National Scientific Academy of the Republic of Kazakhstan, Folder No. 1884, Notebooks: "The Dispute of the Three Zhuzes for Kaskakol" 78, "The Land Dispute Between the Senior and Junior Zhuzes" 79, "Peaceful Settlement of the Internal Conflicts Under the Khan Tauke" 83 (In Kazakh).
14. Argynbayev H., Mukanov M., Vostrov V. About the Kazakh Shezhire (Content by A. Pirmanov). Almaty: Atamura, 2000. 464 pages (In Kazakh).
15. Markov G.E. Theoretical Problems of Nomadizm in the Soviet Ethnographic Literature// Historiography of Ethnographic Studying of the Peoples of the USSR and Foreign Countries. Moscow: MSU, 1989. 200 pages (In Russian).
16. Hazanov A.M. Nomads and Outside World. Almaty: Daik-Press, 2000. 604 pages (In Russian).
17. Evans-Pritchard E.E. The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford, Clarendon Press, 1940. 271 s.
18. Tribes without rulers. Studies in African Segmentary Systems / Edited by J.Middleton, D.Tait. London, Routledge & Kegan Paul, 1958.
19. Artykbayev Zh.O. Kazakh State: To the Methodology Problem//State and Society in the Countries of the Post-Soviet East: History, Modernity and Prospects. Materials of the International Conference Almaty: Daik-Press, 1999. Pages 38-47 (In Russian).
20. Culteleyev T.M. Criminal Common Law of Kazakhs (from the Moment of the Accession of Kazakhstan Before the Establishment of the Soviet Power). Alma-Ata: The Academy of Science of the KazSSR, 1955. 302 pages (In Russian).
21. Tynyshpayev M. The History of the Kazakh People. Alma-Ata: The Kazakh University, 1993. 224 pages (In Russian).

УДК 930.1:1: 94 (574)

**«Мукаддима» Ибн Халдуна и специфика социальной структуры кочевого общества  
(на примере традиционного казахского общества)**

<sup>1</sup>Алтайы Оразбаева

<sup>2</sup>Закиш Садвокасова

<sup>1</sup> Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Казахстан  
010008, г. Астана, ул. Пушкина, 11  
Доктор исторических наук, профессор  
E-mail: altaiy\_ozarbaeva@mail.ru

<sup>2</sup> Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Казахстан  
010008, г. Астана, ул. Пушкина, 11  
Доктор исторических наук, профессор  
E-mail: tungatar\_k@mail.ru

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме организации социальной подсистемы цивилизации кочевников евразийских степей. В связи с этим специфика социальной структуры кочевого общества рассматривается на примере традиционного казахского общества в контексте концепции «асабийя» Ибн Халдуна, разработанной в работе «Мукаддима» («Введение» или «Книга о природе социальной жизни»). Основной целью изучения является теоретическое и методологическое осмысление изучаемого аспекта, обозначение специфики организации в цивилизации кочевников евразийских степей внутренних механизмов, разъяснение феноменов в ее развитии. В связи с этим авторами на основе подбора собственных параметров исторических измерений, способных без всяких «подгонок» к «стандартам» была совершена попытка объяснить специфику присущих локальному типу цивилизации кочевников евразийских степей закономерностей развития.

**Ключевые слова:** Мукаддима, асабийя, Ибн Халдун, кочевое общество, социальная структура, традиционное казахское общество, кочевая цивилизация, субэтнические общности, генеологическое родство, социальная стратификация.