

УДК 1 (091). (094)

Т.В. Серезкина

**Вопрос об оригинальности и самобытности тюркской кочевой культуры:
историко-культурологический анализ**Казахский университет международных отношений и мировых языков имени Абылай хана,
Казахстан, г. Алматы

Аннотация. В данной статье рассматриваются вопросы влияния культурогенеза на кочевое тюркское общество и современную казахскую культуру. Рассмотрены историко-культурологические и философские концепции современных отечественных и зарубежных исследователей, в которых теоретически обоснованы социально-философские основы современного казахстанского общества.

Ключевые слова: кочевое тюркское общество, культура, традиция, история, философия.

А.Х. Касымжанов, известный казахстанский философ, внесший огромный вклад в становление отечественной (и не только) философии культуры, писал: «в ландшафтной зоне евразийских степей, в которые входит и территория Казахстана, сформировались не просто «кочевье», «кочевое общество», а особая цивилизация, связанная, конечно, с пастбищным скотоводством в силу природных условий, но включающая в себя, помимо этого, технологические и культурные достижения, «конную культуру», плавку железа, города, ремесла, земледелие, в том числе ирригационное искусство... от скифа Анахарсиса до современника Мухтара Ауэзова наши предки вырабатывали свое отношение к миру, к вечности и вложили в общемировое духовное достояние опыт своих переживаний, раздумий, высоких представлений о человеческом достоинстве» [1]. Непременным условием того, чтобы этот опыт не пропал втуне, чтобы он стал мощным ферментом развития казахстанской государственности, основой развития отечественной культуры, возрастания духовно-нравственного и интеллектуального потенциала нации, является обретение мировоззренчески и методологически выверенной перспективы осмысления культурной истории.

Как справедливо отмечал А.Х. Касымжанов, «нынешнему Казахстану просто «вписаться» в современный мир на основе симбиоза «идеологии чистого листа» и «подземной кладовой» не удастся. Вернее, в систему «Запада» тогда впишется незначительная часть коррумпированных нуворишей, остальных ждет судьба эрозии, рассеяния, распада. Именно в ценностях, в смыс-

ло- и жизнеориентирах, в образе мысли надо «вернуться назад», оглядеться и затем постепенными шагами выправлять то, что еще можно выправить, и двигаться по руслу идеологии общенационального интереса, которая может быть идеологией государства, нераздельного со своим народом» [2].

Российский философ и богослов, один из основоположников евразийства Г. Флоровский следующим образом разъясняет афоризм Цицерона «Historia est magistra vitae» («История – учительница жизни»): любому народу необходимо его прошлое, прошлое его предков. Но культура прошлого как неотъемлемая часть истории народа – это не то, что можно просто передать и принять по наследству, как вещь. Каждая культура, в том числе и культура тюркских народов, это живое целое. Поэтому культура сохраняет свою самоидентичность лишь как предмет постоянного творения, или творческого воссоздания ее человеком: «Продолжает культурное преемство только тот, кто его обновляет, кто претворяет предания в свою собственность, в неотъемлемый элемент своего личного бытия, и как бы создает его вновь» [3].

На сегодняшний день разработанные историко-культурологические концепции (Л. Гумилев, Н. Масанов, Г. Федоров-Давыдов, Г. Марков, Ж. Делез, Ф. Гваттари) этногенеза древних кочевых обществ на территории Евразии являются одним из основных теоретических источников формирования нового взгляда на историю и культуру тюркских кочевых народов не только для казахстанских историков и культурологов, но и для многих ученых в разных странах мира.

В то же время очевидно, что простой реставрацией древних традиций, в том числе традиций, цементирующих кочевые общества, задачу гармоничного развития национального сознания решить невозможно. Как отмечает М.Б. Зыков, «культурную традицию можно рассматривать как социальную память, как некоторую материализованную программу реагирования в определенной ситуации. Если такая программа способствует правильному функционированию общественной системы в новых обстоятельствах, ее следует рассматривать как позитивную и развивать. Если же она не способствует, а напротив, мешает такому функционированию, она должна рассматриваться как негативная, подвергаться «консервации» или изменяться, адаптироваться к новым условиям» [4].

Аналогичные взгляды высказывают и современные культурологи, анализируя проблему культурных традиций. Как отмечает Г. Праздников, «принципиальной характеристикой традиции, на наш взгляд, является ее обусловленность как совокупностью уже созданных ценностей, так и конкретными (в самом широком диапазоне) задачами творчества. Традиция (даже общая, а не локальная) никогда не совпадает с «массивом» закреплённых, сохранённых, стереотипизированных ценностей культуры» [5]. Поэтому традиция – это не только взгляд в прошлое, но и «некое связующее звено между культурным наследием и творчеством, осуществляющее не только преемственность культур, но и их диалог» [6]. Рассматривая проблемы развития культуры тюркских кочевых племен, российский историк Л.Н. Гумилев уделяет основное внимание обоснованию и доказательству тезиса об оригинальности и самобытности культуры кочевников в целом и тюрков в частности. Дело в том, что этот тип культуры известен и изучен в значительной степени меньше, чем культура оседлых этносов. Причина незнания многих аспектов тюркской культуры состоит в том, что материальная культура кочевников несравнима с культурой оседлых. Ведь большинство из тех вещей и предметов, которые входили в корпус материальной культуры кочевых народов, не были рассчитаны на длительное пользование ими и попросту не сохранились во временном потоке. К кругу предметов постоянного обихода кочевника относятся изделия из дерева, кожи и меха, войлок, которым обворачивали жилища и т.д. Естественно, что их

не пожалел поток времени, и мы не можем судить об уровне искусства и умений их создателей. Это и способствовало формированию ошибочного мнения, что кочевники – варвары и дикари. Также неверным следует считать устоявшееся мнение, что цивилизация кочевников является неспособной к развитию сложных технологий. Л.Н. Гумилев развивает и доказывает гипотезу о том, что именно тюркские племена – тюркюты, образовавшиеся после распада гуннской империи, ввели в массовое употребление изделия из железа и достигли серьезных успехов в железнодобывающей деятельности, тем самым, обеспечив себе независимое положение в отношениях с граничащими странами. Той же точки зрения придерживается ученый-археолог В.М. Массон, который считает, что развитие железнодобывающей деятельности являлось дополнением к уже сложившейся оригинальной культуре кочевников и свидетельством возможностей ее прогрессирующего развития.

В.М. Массон считает, что немаловажную роль для социокультурного развития кочевых обществ сыграло повышение уровня коммуникабельности и темпов распространения информации. Так как для экономического развития общества и прогресса в сфере материального производства как его основы необходим товарооборот, то расширение торговых связей становится непременным условием жизнеспособности общества. «Усилению связей способствовало распространение колесного транспорта. Значительное развитие получает знаковая форма коммуникаций... Целый ряд символических или, другими словами, культовых предметов, способствовал накоплению, закреплению и передаче опыта, превращенного из индивидуального в социальный» [7].

М. Хазанов, как и ряд других исследователей феномена номадизма, относит кочевой тип общества к одному из сильнейших по своему хозяйственному и культурному потенциалу, и вместе с тем к наиболее оптимальному с точки зрения способностей адаптации к окружающей среде. М. Хазанов считает, что «кочевое хозяйство является формой крайне специализированной в хозяйственном и отчасти культурном отношении. В этом отношении его можно рассматривать как ответ на условия, диктуемые природно-географическим фактором, и притом ответ успешный, потому что из всех видов традиционного производящего хозяйства именно

кочевое скотоводство смогло освоить и эксплуатировать потенциальные ресурсы обширных экологических зон... Временно оставляя в стороне социально-политические факторы, можно сказать, что кочевое (а иногда и полукочевое) скотоводство развилось и функционировало в первую очередь там, где оно имело хозяйственные преимущества над всеми остальными родами и видами хозяйственной деятельности, причем это преимущество на большей части рассматриваемых зон продолжалось вплоть до XX века, а кое-где сохраняется и в наши дни» [8].

Основным занятием древних тюрков было скотоводство, где основным видом скота, помимо лошадей, были овцы. Как известно, кочевые племена – это племена пастухов, постоянно перегоняющих свой скот на пастбища (зимовки, летовки). Как предполагает Л. Гумилев, кроме скотоводческого хозяйства, основой жизнеобеспечения у древних тюрков изначально была охота на крупных парнокопытных. Аналогичной точки зрения придерживается Н. Масанов. По его мнению, «именно охота стала той ступенькой, которая обеспечила переход от пастушеского скотоводства к номадизму и одновременно стала способом освоения новой экологической ниши. На важную роль охоты в генезисе кочевничества косвенно указывает то, что миграции диких парнокопытных животных аридной зоны Евразии (сайгаков, джейранов, куланов, диких лошадей и верблюдов) во многом аналогичны перекочевкам номадов» [9].

Таким образом, древние кочевые племена использовали различные виды хозяйственной деятельности, и в зависимости от того, какая из них становилась главной, они делились на полукочевые, кочевые и земледельцев. Различия в образе хозяйственной деятельности обуславливали определенные различия мировоззренческих взглядов и установок. Однако активные коммуникации между племенами вели к постепенной интеграции мировоззренческих представлений. Данному аспекту этно- и культурогенеза древних кочевых племен, в том числе и тюркских, уделяют особое внимание А. Касабек и С. Касабек, раскрывая культурно-исторические корни особенностей казахской философской мысли: «В процессе экономического, культурного и духовного развития гуннов, усуней, канглов изменялись процессы взаимопроникновения, взаимообогащения мировоззренческих установок.

Вначале они были существенно различными, потому что гунны представляли собой образ жизни «чистых кочевников», канглы – «чистых земледельцев», а усунь – полукочевых скотоводов. Спустя пять-шесть веков большинство гуннов ушло на запад, оставшиеся объединились в казахскую народность. Значительная часть канглов в ходе переселения огузов на юго-запад вошла в состав тюркских племен и была ассимилирована на новом месте обитания. Безусловно, одним из наивысших культурных достижений кочевников стало совершенное в функциональном отношении и исполненное глубочайшей мировоззренческой символики жилище. Жилище кочевника и его семьи не только являлось убежищем от лютых степных холодов, ветра и т.д., но и средоточием духовно-нравственных, социальных, культурных начал жизни кочевого общества, претворенных в богатую и строжайшим образом соблюдающуюся систему символов.

С. Вайнштейн предполагает, что изобретение юрты, которое является наиболее значительным «достижением» номадов, является заслугой древнетюркских кочевых племен. Впоследствии юрта стала достоянием конгломерата кочевых племен. Ею пользовались кочевые племена на территории «от Восточной Азии до Восточной Европы, где новый вид жилища получил название тюркской юрты (тюрк эви)». Юрты отличаются «прежде всего, числом отдельных звеньев стен, высотой крыши, диаметром обруча, а также качеством покрытия и интерьером», соответственно, на сегодняшний день существует две разновидности юрт – «тюркские», с изогнутыми палками крыши и «монгольские», с прямыми». По изменениям технологии изготовления и особенностей установки юрты (ориентация на юг, восток, юго-восток и т.д.) можно проследить многие изменения в культурной жизни и социально-политической истории кочевников. С. Вайнштейн отмечает, что «кочевые узбеки-карлуки ставили юрты дверью на юг, казахи – на юго-восток, алтайцы – на юг и т.д.». До контакта монголов с тюркскими этносами тюркские племена устанавливали свои жилища (юрты) дверью на закат, но влияние монгольских племен обусловило постепенную переориентацию в установке «тюрк эви»: «При Чингис-хане культ Юга сделался официальным для всей степи, подчинившейся монголам, и в настоящее время едва ли не во всех местностях Средней Азии, входивших

некогда в состав монгольской империи, юрты кочевников, как монголов, так и турков, обращены к югу» [10]. Впрочем, вопрос об изначальной ориентации юрты по сторонам света и ее изменении в результате смены доминирующих на территории Великой Степи этносов, основательно запутан, в том числе самими историками культуры. Так, например, казахстанский исследователь А. Толеубаев считает, что ориентировка жилища у казахов, как и древних тюрков, определялась по входу в юрту и устанавливалась, в зависимости от направления ветра, или на восток, или юго-восток. Согласно его точке зрения, «вообще восточная ориентация, поклонение восходящему солнцу является древней культурной традицией тюрков. Так как горизонтальная ориентация у древних тюрков обуславливалась движением солнца, то бинарными оппозициями были: вперед (восток) – назад (запад), вправо (юг) – влево (север) [11]. Но все подобного рода противоречия не отменяют основного факта: те или иные изменения в технологии возведения, ориентации, внутреннем убранстве и т.д. юрты являются неопровержимым свидетельством этнических и культурных изменений, происходивших в жизни кочевых племен Евразии.

В эпоху существования крупных средневековых кочевых государств, когда социальная, политическая и имущественная стратификация кочевых племен была чрезвычайно сильна и требовала символических средств для своего выражения, юрта стала выполнять и эти функции. С. Вайнштейн в этой связи отмечает, что в эпоху Чингисхана существовала «золотая юрта», которая была обтянута золотом или дорогим материалом. В последующие века юрты богатых людей стали отличаться от юрт простых кочевников только размером.

Юрта, по мнению многих исследователей, является одним из самых ярких объектов бытовой культуры. Однако подход к юрте исключительно с точки зрения ее функциональных достоинств, как объекта материальной культуры (как это делали, например, Маковецкий, Куфтин и др. историки) должен быть совмещен с пониманием ее роли как символического воплощения духовного и культурного смысла кочевого общества. Как отмечает А. Толеубаев, юрта для тюрков является «отражением неба и земли», символом мироздания, воплощающим в себе единство неба, земли и человека. Юрта как промежуток между

небесным и земным пределами мира и вместе с тем их связующее звено является для кочевников пристанищем, где происходит рождение нового человека. Шанырак для тюрков, как впоследствии и для казахов, являлся символом Неба, а пол – Земли. «В фольклоре казахов Земля и Небо сравниваются с большим жилищем или убранством жилища, или, в представлении древних тюрков, они были «большим домом» рожденных между ними человеческих сынов, здесь складывается семантический смысл «малого дома» – юрты» [12].

На примере семантики юрты хорошо видно, что трансляция от поколения к поколению символов этнокультурного единства может происходить не только посредством языка, через произведения различных жанров устного народного творчества, но и в форме символики, воплощенной в предметах бытового обихода. Однако юрта, как и прочие предметы материальной культуры, может использоваться иными этнокультурными общностями и без того, чтобы вместе с вещественным субстратом воспроизводить и символический смысл этих предметов.

Попадая в чуждую культурную среду, эти предметы, даже сохраняя свое функциональное значение, становятся культурно стерильными, или принимают на себя роль носителя совсем иных смыслов, которыми их наделяет новый этнокультурный контекст. Или же такие предметы становятся музейными экспонатами, знаками этнографических особенностей культуры, к которой мы вроде бы восходим своими генетическими корнями, но вместе с тем ее символы и смыслы уже настолько далеки от реалий и семиозиса современной культурной среды, что воспринимаются нами чуть ли не как заморская экзотика. В одном из стихотворений Р.М. Рильке есть строки, которые можно прямо соотносить с впечатлением, производимым зрелищем юрты в урбанистическом пейзаже (скажем, установленном у входа в Дом Ученых в Алматы):

Со мною странные пришли сюда
из стран заморских вещи-пилигримы.
Там, у себя, они неукротимы,
а здесь сгореть готовы со стыда.

Формирование казахской народности как таковой приходится на конец XIV века. Именно к этому времени относится образование языка,

письменности, народного фольклора, художественной культуры. Но, как неопровержимо доказывают исследования историков, этнологов, философов, культурологов, истоки этногенеза и культурной истории казахов простираются далеко в глубь тысячелетий – через древние тюркские кочевые общества до таинственных, окутанных легендами племен гуннов. Работы исследователей, посвященные разным этапам и событиям этой истории, дают как ценные мировоззренческие и теоретико-методологические ориентиры, так и богатейший культурно-исторический материал для дальнейших исследований комплекса проблем этно- и культурогенеза казахов как наследников и восприимчивиков культуры евразийских номадов.

Литература

- 1 Шнирельман В. Ценность прошлого // Советская этнография. – 1981. – № 3. – С. 22-29.
- 2 Там же.
- 3 Праздников Г.А. Традиция как диалог культур // Советская этнография. – 1981. – № 3. –

С. 93.

- 4 Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М.: АГРАФ, 1998. – С. 46.
- 5 Массон В.М. Экономика и социальный строй древних обществ. – М.: Наука, 1976. – С. 55.
- 6 Массон В.М. Экономика и социальный строй древних обществ. – М.: Наука, 1976. – С. 56.
- 7 Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). – Алматы: Ғылым, 1998. – С. 28.
- 8 Массон В.М. Первые цивилизации. – Л.: Наука, 1989. – С. 153.
- 9 Гачев Г.Д. Национальные образы мира. – М.: Советский писатель, 1988. – С. 35.
- 10 Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. – М.: Наука, 1991. – С. 50.
- 11 Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. – Алматы: Рауан, 1993. – С. 164.
- 12 Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. – Алматы: Рауан, 1993. – С. 150.

Т.В. Серезкина

Түрік көшпелі мәдениетінің ерекшелігі мен өзіндік болмысы туралы мәселелер: тарихи-мәдениеттанулық сараптама

Бұл мақалада мәденигенез көшпелі түркі қоғамына және оның қазіргі қазақ мәдениетіндегі қоғамға әсеріне зерттеу жүргізеді. Тарихи-мәдениет және философиялық тұжырымдамалар отандық және шетелдік зерттеушілердің басты шешімдері, егемен Қазақстанның әлеуметтік жағдайын және теориялық дүниетанымын, тарихи және этномәдениетіндегі негізін көрсетеді.

T. Serezhkina

The question about original and distinctive of Turkic nomadic culture: historic-cultural analysis

In this article the culturological analysis of originality and identity of Turkic nomadic culture is carried out. Historical and culturological and philosophical concepts of domestic and foreign researchers form today social and theoretical outlook of modern Kazakhstan citizens to history and ethnoculture of nomadic society.