Кочевая цивилизация: исторические исследования. 2022. №1 | ISSN 2782-3377
Всеобщая история | DOI: 10.53315/2782-3377-2022-2-1-9-17

УДК 94+94(470.47)+24

# ЦИВИЛИЗАЦИЯ КОЧЕВНИКОВ И ФАКТОР САКРАЛЬНОГО (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕТКИ)

**Баатр Учаевич Китинов**
доктор исторических наук, доцент, старший научный сотрудник
Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация
E-mail: kitinov@mail.ru

## Аннотация

Настоящая статья посвящена предварительному обсуждению значения религиозного («сакрального», а именно буддийского) в контексте содержания и проявления того, что именуют «цивилизацией кочевников» («цивилизация кочевых обществ»), при этом известное внимание уделяется историческим обстоятельствам. Представлен анализ понятия «кочевая цивилизация», рассмотрены её признаки. Кроме того, автор делает попытку определить место кочевых империй в цивилизационной истории Евразии. В обществоведческой науке, изучающей жизнь и быт кочевников, все еще формируются дефиниции и вырабатывается общее представление того, что же следует именовать цивилизацией кочевников, каковы могут быть ее разные стадии/ варианты/ этапы, имеются ли принципиальные различия в ее проявлениях и какого уровня, каково соотношение цивилизации и культуры, какова роль религии и др. Автор анализирует ряд изданий, где эти и подобные вопросы получили освещение. История кочевых империй часто рассматривается через религиозный фактор.

## Ключевые слова

Номадная цивилизация, сакральное, религиозный фактор, калмыки, буддизм.

N.C.
H.R.

Nomadic civilization: historical research. 2022. №1 | ISSN 2782-3377
General history | DOI: 10.53315/2782-3377-2022-2-1-9-17

UDC 94+94(470.47)+24

# NOMADIC CIVILIZATION AND THE SACRED FACTOR (PRELIMINARY NOTES)

**Baatr U. Kitinov**
Doctor of Historical Sciences, Associate Professor,
Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
E-mail: kitinov@mail.ru

## Annotation

This article is devoted to a preliminary discussion of the meaning of the religious ("sacred", namely Buddhist) in the context of the content and manifestation of what is called the "civilization of nomads" ("civilization of nomadic societies"), while some attention is paid to historical circumstances. The analysis of the concept of "nomadic civilization" is presented, its signs are considered. In addition, the author makes an attempt to determine the place of nomadic empires in the civilizational history of Eurasia. In social science, which studies the life and way of life of nomads, definitions are still being formed and a general idea is being developed of what should be called a nomad civilization, what its different stages / variants / phases may be, whether there are fundamental differences in its manifestations and at what level, what is the ratio of civilization and cultures.

## Keywords

Nomadic civilization, sacred, religious factor, Kalmyks, Buddhism.

## ВВЕДЕНИЕ

Несмотря на наличие многих работ по истории номадов (Вайнштейн, 1991; Зуев, 2002; Кляшторный, 2006; Кычанов, 1997; Гумилев, 1993), собственно цивилизационный аспект кочевничества в общетеоретическом плане изучается лишь немногими специалистами, например, А. М. Буровским (1995) и Н. Н. Крадиным (1995; 2020). Акцент на номадизм как отличительной черте локальной цивилизации присущ представителям прежде кочевых народов: калмыкам, казахам, киргизам и др. (Авляев, 1994; Масанов, 1995; Оразбаева, 2005). В зарубежной историографии изучение культуры и цивилизации кочевников традиционно занимает видное место. Хороший библиографический обзор таких работ представлен в книге А. М. Хазанова «Кочевники и внешний мир» (2002).

Работам казахстанских ученых присуще стремление показать значительный вклад кочевников в мировую цивилизацию, что приводит их порой к абсолютизации тех или иных сторон жизни жителей Степи. Например, М. Л. Козыбаев предложил ввести в науку понятие «степная цивилизация» (1999), что представляется некорректным, поскольку кочевники живут в разных климатических и географических условиях, на разных континентах, и выделять Степь (понятие, присущее лишь Центральной Азии) означает постулирование отдельной центральноазиатской цивилизации. Кроме того, когда говорят о цивилизации кочевников, подразумевают наличие у кочевников показателей не только кочевого, но и оседлого образа жизни.

По мнению Н. Н. Крадина, номадизм, понимаемый им как мегацивилизация, имеет общие черты у разных пастушеских народов мира, объединяемые им как коневоды, верблюдоводы, яководы, ламоводы, коровопасы и оленеводы (1995: 165-166). Он выделяет силовой компонент кочевой цивилизации, позволявшей создавать кочевые империи, куда могли входить и земледельческие народы (1995: 175).

## МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ

Автор, основываясь на принципах научной объективности и историзма, использовал такие методы исследования, как структурный, системный, исторический, религиоведческий и компаративный.

## ОБСУЖДЕНИЕ

Вопросы истории, культуры и цивилизации кочевников затрагиваются в работах А. И. Мартынова (1996), Е. И. Кычанова (1997) и др. В части соотношения понятий *цивилизация* и *культура* следует привести мнение Ф. Броделя, заметившего, что культуры и цивилизации «что бы там ни говорили, в большинстве случаев могут употребляться как взаимозаменяемые» (1992: 60). П. Бэгби определяет культуру как комплекс бихевиоральных паттернов, а цивилизацию, понимаемую как масштабные культурные комплексы с историческим контекстом, соотносит с городской культурой как более сложной в социальном плане, в отличие от примитивных культур (Bagby, 1959: 95, 159-162).

Nomadic civilization: historical research. 2022. №1 | ISSN 2782-3377
General history | DOI: 10.53315/2782-3377-2022-2-1-9-17

Историографический анализ степени изученности темы позволил автору сделать вывод о том, что в периоды важнейших переходных периодов наблюдается рост веры и религиозной активности.

## РЕЗУЛЬТАТЫ

Среди специалистов довольно широко распространена точка зрения, согласно которой практически все тюркоязычные и монголоязычные племена и народы были скотоводами, принадлежали к «цивилизации кочевых обществ», а к оседлости стали переходить около IX–X вв. Тем не менее, безусловно, ни один хозяйственный тип не существовал в чистом виде, в нем сочетались кочевнический и оседлый способы и образы жизни.

Некоторым аналогом понятия «цивилизация кочевых обществ» является понятие «цивилизация Великой Степи» — это те культурно-цивилизационные основания, которые позволяют выделять образ жизни, в целом историю сообществ огромного региона (начиная с Алтая до южнорусских степей и Северного Кавказа) от иных групп, граничивших с ними. В известной мере можно говорить о том, что Великая Степь — это значительная часть Центральной Азии, за вычетом ее горных регионов и отдельных оазисов (соответственно, пустынь), и включает в себя также часть Прикаспия.

Речь идет о специфической цивилизации, где компонент кочевничества, то есть образа жизни, оказался под глубоким воздействием идеологического (религиозного, культурного) фактора, представлявшего собой две огромные культурно-цивилизационные плиты: буддизма и ислама, религий, возникших вдали от Великой Степи, но сыгравших в ее истории немаловажную роль. Еще А. Тойнби, сопоставляя земледельческие и номадические общества, считал, что кочевники овладели степью, лишь развив в себе интуицию, самообладание, физическую и нравственную выносливость: «Неудивительно, что христианская церковь нашла в повседневной жизни номадической цивилизации символ высшего христианского идеала (образ «доброго пастыря»)» (1991: 186). Советские ученые также с идеологических позиций подходили к изучению кочевничества, отводя ему специфическую позицию «кочевого феодализма» (Владимирцов, 1934).

Ученые обычно затрудняются в характеристиках цивилизаций кочевых сообществ, поскольку используются критерии, выработанные для изучения земледельческих обществ. Следовательно, надо найти такие универсалии, «которые позволят в одной системе оценок рассматривать как историко-культурные реалии степной скотоводческой цивилизации, так и реалии земледельческих обществ» (Буровский, 1995: 153). Звучали мнения, что при таком подходе общество следует изучать как природный объект, часть природы и материального мира: «отношение к человеку и его обществу как к естественным феноменам… положено в основу концепции биосферы и перерастания ее в ноосферу, выдвинутой в 1922 г. Э. Леруа и В. И. Вернадским» (Буровский, 1995: 154).

На наш взгляд, очень важно подвергнуть системно-структурному анализу мировоззрение кочевников, состоявшее в концентрированном выражении наиболее сущностных сторон идеологии общества, в первую очередь — социального

обустройства и политических тенденций. Эта форма мировоззрения и мировосприятия долго не было опорой власти правителя, который был ограничен не столько возможностями, сколько неизведанностью ойкумены. Именно в сфере сознания должна была произойти первая революция, когда религиозные представления будут идеологизированы для достижения целей охвата пространства и иных народов: «сущность идеологизации (религии. — *Б.К.*) составляет придание сознанию определенного *направления* в ту или иную идеологически необходимую сторону» (Дьяконов, 1990: 45).

Изучение мира ради обладания ею приводило соседствующие общества к тому или иному взаимодействию, где возрастала роль сакрального, развивалось понимание его контакта (связи) с профанным (мирским). Как известно, общение на Востоке — это прежде всего обмен дарами, которые могли иметь ценность не столько материальную, сколько номинальную, определявшую социальный статус получателя. «Игры обмена» — так полисемантично назвал свою известную работу Ф. Бродель. Ж. Батай показал, что это действительно игра, когда идет обмен дарами, предполагающими не только обмен «сакральностями» для «общей экономики», более того — «*дарение* должно превращаться в *приобретение власти*» (Батай, 2006: 149). В этой связи интересна интерпретация взаимодействия сакрального и профанного.

Основываясь на работах Э. Дюркгейма, Э. Тайлора, М. Мосса и других антропологов и социологов, ученые изучают сакральное как некие субстанции не божественного происхождения, которые вездесущи и являют собой «содержание» («мана») животных, растений и т. п. Особую эманацию они имеют в людском сообществе, когда происходит нечто выдающееся (социальный катаклизм), а субстанции, согласно уровню их концентрации, руководят людьми. Ж. Батай интерпретировал натурфилософский термин «непрерывность» в субъективно-психологической методологии А. Бергсона для использования в характеристике религиозной «ярости». Тем самым удалось поймать, вернее, обозначить особый период в человеческой сущности, определенный им как «дискретность», тогда как остальной живой мир пребывает в «континууме». Эти периоды могут связываться посредством особой энергии, появляющейся в момент жертвоприношения, наиболее ярко проявляющейся в ходе обмена дарами «потлач»; подобный обмен предполагает дистанцию, следовательно, наличие оппозиций «мое — не ваше» и «я — вы». Изучив феномен отсутствия (в ряде случаев) высшей силы, которому могло бы направляться жертвоприношение («уничтожение даров»), Ж. Батай, как Э. Дюркгейм и М. Элиаде, называет религией не феномен, где существуют боги и духи, но сферу, обозначенную как «сакральное», в отличие от «мирского», или «профанного».

По Ж. Батаю, профанное наполнено энергией, часто с избытком, и этот избыток должен вернуться обратно в континуальное состояние, а материальный носитель уничтожен. И то, и другое определены им как «проклятая часть». У человеческих сообществ имеется, по крайней мере, имманентное понимание наличия некой «проклятой части», но попытки ее определения, нахождения и отторжения часто страдают неверными методами и способами. Впрочем, никто из философов и антропологов не дает никакого определенного рецепта или способа ее определения, поскольку такое возможно лишь через сферу сакрального. «Однако чем сильнее отрицается реальный порядок мира, тем благоприятнее это для возникновения мифического порядка» (Батай, 2006: 69).

Nomadic civilization: historical research. 2022. №1 | ISSN 2782-3377
General history | DOI: 10.53315/2782-3377-2022-2-1-9-17

Чтобы изменить мир, пишет П. Бурдье, следует изменить способы его творения — как общее представление о мире, так и практические пути формирования и воспроизводства социальных групп. Сакральное в значительной степени дефинируется символами; символическая власть может концептуализировать системно-структурное взаимодействие сакрального и профанного актуализацией символического капитала и предлагаемые ею способы, позволяющие соотнести представления действительности. П. Бурдье заключает: «Символическая власть — это возможность создания реальности при помощи слов, что удается лишь тогда, когда понятия адекватны реалиям. В этом смысле символическая власть обладает свойством скрывать или обнаруживать реально существующие объекты» (1993: 149).

Именно это и происходило при общении кочевников (например, ойратов) с правителями сильных оседлых государств, например, с императорами Китая или в отношениях с Далай-ламой. Богатые подношения ойратских правителей тибетским монастырям и видным ламам были подарками особого, сакрального плана, поскольку сам факт передачи воспроизводил, конструировал и позиционировал дуализм «религиозный лидер — светский правитель», под которыми следует понимать Далай-ламу (или другого высокопоставленного монаха) и ойратского правителя. Таким образом, первый приобщался к мирским процессам, положение же второго благодаря подношениям сакрализировалось.

Был и иной аспект такого взаимодействия, особенно ярко его можно проследить на примере взаимодействия кочевников с императором Китая. Для кочевников обладание китайскими титулами было необходимо не для включения себя в состав китайской правящей верхушки, как то изначально предполагалось китайской стороной, но для утверждения своего авторитета у окружающих народов. Это сразу же ставило обладателя на определенную ступень ранговой лестницы, в отлаженную систему взаимоотношений между элитами кочевников разных народов, культур и верований — особом социальном пространстве, организованном общепризнанной символической системой. В какой-то момент сложилась такая ситуация, когда непризнание китайским императором какого-либо степного родового вождя, как не соответствующего принципам мира *хуа-и*, автоматически вело к его «бойкоту» со стороны вождей, облагодетельствованных Сыном Неба.

Наконец, следует отметить возраставшее понимание правителями оседлых обществ значения и роли сакрального для выживания/ процветания цивилизации кочевников. Лидеры империй так или иначе приводили к служению себе духовных лидеров кочевников, что часто вело к прямому или опосредованному их (кочевников) подчинению (Китинов, 2021). «В Старом мире XVIII в. стал периодом решительного крушения политической власти степных народов. Россия и Китай разделили лежащие между ними степные пространства: Китай захватил восточную часть, а России досталась более богатая западная часть (венгерская степь отошла к Австрии). Китайская победа над союзом калмыцких племен в 1757 г. означала финальный этап определенной эры мировой истории, последнюю схватку армий цивилизованных государств с серьезными соперниками из Степи. Судьба калмыков убедила казахов в необходимости договариваться с одной или другой великой аграрной империей Азии — и Россия была ближайшей из двух. Кроме того, уничтожение союза калмыцких племен убедило как Монголию, так и Тибет отказаться от дальнейших попыток сбросить китайский контроль» (McNeil, 1970: 722). Б. С. Ерасов соглашается

с У. Макнилом и А. Тойнби: «Поражения, нанесенные Китаем в 1755 г. джунгарам, а в 1771 г. русской армией калмыкам, окончательно подорвали, по мнению А. Тойнби, стойкость и самостоятельность кочевых обществ, их шансы выстоять как самостоятельная цивилизация» (2002: 99).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для изучения цивилизации кочевников, понимания глубин и истоков взаимодействия цивилизаций нужно исследовать множество факторов: демографических, природно-экологических, уровень развития экономики, стабильность и устойчивость власти, состояние культуры и т. п. Вместе с тем, изучение истории кочевников показывает, что в периоды важнейших переходных периодов наблюдается рост веры и религиозной активности. Соответственно, первостепенное значение приобретает рассмотрение сакрального (религиозного фактора), с экстраполяцией его влияния на политическое взаимодействие разных обществ. Цивилизационный же компонент позволяет определять границы и сферы влияния заинтересованных сторон.

Лишь культура, как основание для выделения и подчеркивания инаковости, может быть единственным средством для понимания других и объяснения себя. Ее роль тем более становится более заметной, когда прошлое изучается с позиций систематизации и интерпретации ключевых событий и процессов, имевших межобщественное значение. И только благодаря культурным кодам возможно проследить динамику развития событий в кочевых сообществах, особенно при его контактах с оседлым обществом. Ведущей культурной сущностью выступает цивилизация, которая на базе определенного набора ценностей, выработанного ею в ходе длительного исторического развития, объединяла разные народы с их уникальными культурами. Кроме того, сами эти народы, культуры и страны не обладали подобным потенциалом, каким обладала цивилизация.

## Литература

Авляев, Г. О. (1994). *Происхождение калмыцкого народа (середина IX–I четверть XVIII вв.).* Москва; Элиста.

Батай, Жорж (2006). *Проклятая часть*. Москва.

Бродель, Ф. (1992). *Время мира*. Москва.

Бурдье, П. (1993). Социальное пространство и символическая власть. *Теория и история экономических и социальных институтов и систем,* 1, 2. Москва, 137–150.

Буровский, А.М. (1995). Степная скотоводческая цивилизация: критерии описания, анализа и сопоставления. *Цивилизации*. 3. Москва, 151–164.

Вайнштейн, С. И. (1991). *Мир кочевников Центральной Азии*. Москва.

Владимирцов, Б. Я. (1934). *Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм*. Ленинград.

Гумилев, Л. Н. (1993). *Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации*. Москва.

Дьяконов, И. М. (1990). *Архаические мифы Востока и Запада*. Москва.

Ерасов, Б. С. (2002). *Цивилизации. Универсалии и самобытность*. Москва.

Зуев, Ю. А. (2002). *Ранние тюрки: очерки истории и идеологии*. Алматы.

Китинов, Б. У. (2021). *Буддизм и религиозные лидеры Тибета в истории четырех ойратов*. Москва.

Кляшторный, С. Г. (2006). *Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии*. Санкт-Петербург.

Козыбаев, М. Л. (1999). Л. Н. Гумилев и проблема степной цивилизации. *Идеи и реальность евразийства.* Алматы, 103–113.

Крадин, Н.Н. (1995). Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии. *Цивилизации*. 3. Москва, 164–179.

Крадин, Н. Н. (2020). *Кочевники и всемирная история*. Санкт-Петербург.

Кычанов, Е. И. (1997). *Кочевые государства от гуннов до маньчжуров*. Москва.

Мартынов, А. И. (1996). О возникновении и этапах развития связей между первичными цивилизациями и степным евразийским миром. *Античная цивилизация и варварский мир.* Новочеркасск, 3–5.

Масанов, Н. Э. (1995). *Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества*. Алматы-Москва.

Оразбаева, А. И. (2005). *Цивилизация кочевников евразийских степей*. Алматы.

Хазанов, А. М. (2002). *Кочевники и внешний мир.* Алматы.

Тойнби, А. Дж. (1991). *Постижение истории*. Москва.

Bagby, P. (1959). *Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations.* Univ. of California Press.

McNeil, W.U. (1970). *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago.

## References

Avlyaev, G. O. (1994). *The origin of the Kalmyk people (mid-IX-I quarter of the XVIII centuries).* Moscow; Elista (in Russian).

Bagby, P. (1959). *Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations.* Univ. of California Press.

Bataille, Georges (2006). *The cursed part.* Moscow.

Bourdieu, P. (1993). Social space and symbolic power. *Theory and History of Economic and Social Institutions and Systems,* 1, 2. Moscow, 137–150 (in Russian).

Braudel, F. (1992). *Time of peace.* Moscow (in Russian).

Burovsky, A.M. (1995). Steppe pastoral civilization: criteria for description, analysis and comparison. *Civilizations.* 3. Moscow, 151–164 (in Russian).

Diakonov, I. M. (1990). *Archaic myths of the East and West.* Moscow (in Russian).

Gumilev, L. N. (1993). *Rhythms of Eurasia. Epochs and civilizations*. Moscow (in Russian).

Khazanov, A. M. (2002). *Nomads and the outside world.* Almaty (in Russian).

Kitinov, B. U. (2021). *Buddhism and Religious leaders of Tibet in the history of four Oirats*. Moscow (in Russian).

Klyashtorny, S. G. (2006). *Monuments of ancient Turkic writing and ethnocultural history of Central Asia*. Saint-Petersburg (in Russian).

Kozybayev, M. L. (1999). L. N. Gumilev and the problem of steppe civilization. *Ideas and reality of Eurasianism*. Almaty, 103–113 (in Russian).

Kradin, N.N. (1995). Nomadism in civilizational and formational development. *Civilizations.* 3. Moscow, 164–179 (in Russian).

Kradin, N. N. (2020). *Nomads and world history.* Saint-Petersburg (in Russian).

Kychanov, E. I. (1997). *Nomadic states from the Huns to the Manchus*. Moscow (in Russian).

Martynov, A. I. (1996). About the origin and stages of development of relations between primary civilizations and the steppe Eurasian world. *Ancient civilization and the barbaric world*. Novocherkassk, 3–5 (in Russian).

Masanov, N. E. (1995). *Nomadic civilization of the Kazakhs: the basics of nomadic society*. Almaty-Moscow (in Russian).

Orazbayeva, A. I. (2005). *The civilization of the nomads of the Eurasian steppes*. Almaty (in Russian).

Toynbee, A. J. (1991). *Comprehension of history.* Moscow (in Russian).

Vladimirtsov, B. Ya. (1934). *The social system of the Mongols. Mongolian nomadic feudalism*. Leningrad (in Russian).

Weinstein, S. I. (1991). *The world of nomads of Central Asia*. Moscow (in Russian).

Yerasov, B. S. (2002). *Civilizations. Universals and identity.* Moscow (in Russian).

Zuev, Yu. A. (2002). *Early Turks: Essays on history and ideology.* Almaty (in Russian).