

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
КЫРГЫЗСКО-РОССИЙСКИЙ СЛАВЯНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

**Акмолдоева Ш.Б., Садыков К.Ж.**

# **МАНАСОВЕДЕНИЕ**

**Учебное пособие**

Бишкек 2019

УДК 130.2:82-13(=512.154)

**Рецензенты:**

*Ж.Б.Бокошев*, д-р филос. наук, профессор

*А.О.Жакишев*, д-р истор. наук, профессор

*Н.И.Осмонова*, д-р филос. наук, профессор

**Акмолдоева Ш.Б., К.Ж.Садыков**

МАНАСОВЕДЕНИЕ: Учеб. пособие для ун-тов. – Бишкек, КРСУ, 2019. – 180 с.

В учебном пособии представлена философско-культурологическая концепция курса манасоведения. Вместо традиционных разделов: «фольклористические исследования «Манаса», «историко-этнографические исследования «Манаса» здесь рассмотрены мировоззренческие аспекты эпоса. Новый взгляд на курс манасоведения состоит прежде всего в использовании новейшей методологии и теории гуманитарного знания, включающей такие методы как моделирование, лингвосемиотика, структурализм, культурный релятивизм, герменевтика, феминизм, cultural studies и др.

Книга предназначена для студентов, магистрантов, докторантов культурологической, философской, лингвистической, искусствоведческой специализаций, а также для преподавателей в этих областях и всех углубленно интересующихся эпосом «Манас».

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	5
Тема 1. МАНАСОВЕДЕНИЕ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ ДИСЦИПЛИНА, ЕГО ПРЕДМЕТ И МЕТОДЫ .....	6
Формирование манасоведения как науки .....	6
Значение методологии для исследования «Манаса» .....	11
Вопросы для самоконтроля.....	13
Литература .....	14
Тема 2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ ЭПОСА «МАНАС».....	15
Философско-культурологические исследования «Манаса» и проблема идентификации.....	15
Проблемы реконструкции мира и методологии исследования «Манаса».....	21
Манас как мифоэпический персонаж и историческая личность.....	38
Вопросы для самоконтроля.....	45
Литература .....	46
Тема 3. МОДЕЛЬ МИРА ДРЕВНИХ КЫРГЫЗОВ .....	50
Хаос. Порядок и свет как начало мира .....	50
Пространство и время как форма упорядочивания мира.....	60
Пространство и время как форма освоения мира.....	75
Вопросы для самоконтроля.....	97
Литература .....	98

Тема 4. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА .....	101
Космогенез и человек .....	101
Мир людей. «Я», «Мы» и «Они» .....	113
Вещный мир и человек .....	123
Вопросы для самоконтроля.....	135
Литература.....	136
Тема 5. ДУХОВНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА .....	138
Проблема жизни и смерти.....	138
<i>Личные достоинства человека</i> .....	144
<i>Ценности традиционного общества</i> .....	153
Эстетический идеал в эпосе.....	160
Вопросы для самоконтроля.....	167
Литература.....	168
Приложение .....	169

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящее учебное пособие рассчитано на изучение «Манаса» в свете не только современных исторических, литературоведческих, но и философских, культурологических концепций, представленных отечественной научной традицией, и призвано помочь студентам, магистрантам, докторантам высшей школы Кыргызской Республики сформировать целостное, научно-аргументированное представление о ценности и уникальности «Манаса» для мировой художественной культуры и истории философской мысли.

Культурная энциклопедия кыргызского народа – эпос «Манас» представляет собой уникальное философское осмысление мира. Он содержит в себе духовный капитал кыргызского народа: берущие начало еще с седой старины мифологию и религию, нравы и обычаи, историю и философию, эстетику и мораль, что обуславливает необходимость специального изучения его как в рамках философско-культурологического направления, так и исторического развития.

Книга предназначена для всех, кто стремится войти в круг культурно-исторических, философских знаний, не востребованных ранее наукой и обществом духовных ценностей и материалов.

Учитывая, что данная книга является учебным пособием, мы стремились по возможности не перегружать ее цитатами и ссылками на научные работы. Эти ссылки делаются только там, где речь идет о чем-то принципиально новом, отличном от принятых точек зрения или где обсуждаемый предмет является дискуссионным.

Кроме того, в каждом разделе мы пытались выделить специфику философско-культурологического подхода к той или иной теме. Поэтому в книге превалирует то, что можно обозначить как «теоретический» подход, в отличие от «фактологического» или «исторического». Это означает, что нас интересовали прежде всего философско-культурологические аспекты и значения рассматриваемых феноменов.

Авторы будут признательны и благодарны за советы и пожелания, а также критические замечания читателей и коллег, направленные на улучшение качества данного учебного пособия.

# **Тема 1. МАНАСОВЕДЕНИЕ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ ДИСЦИПЛИНА, ЕГО ПРЕДМЕТ И МЕТОДЫ**

---

## **ФОРМИРОВАНИЕ МАНАСОВЕДЕНИЯ КАК НАУКИ**

Предметом манасоведения является совокупность вопросов происхождения, сущности и развития кыргызского героического эпоса «Манас», включающего три части – «Манас», «Семетей», «Сейтек». Манасоведение – один из основных разделов кыргызоведения и тюркологии, вместе с тем оно связано с фольклористикой, лингвистикой, историей, этнографией, философией и культурологией, а также соотносено с широким аспектом других направлений научного знания, таких, как этика, эстетика, педагогика, психология, право, социология, экономика, политология, религиоведение, военное дело, международные отношения и т.п.

Зарождение научного манасоведения было определено письменной фиксацией эпоса, с древнейших времен и до наших дней сохранившего устно-поэтическое напевное воспроизведение. В середине 50-ых и 80-ые годы XIX века казахский исследователь Ч. Валиханов и российский ученый В. Радлов положили начало научному сообщению о кыргызском эпосе, и впоследствии, приблизительно в 30-40-ые годы XX века, несмотря на политико-идеологические кампании советского общества, во многом благодаря научным изысканиям и работам К. Тыныстанова, М. Ауэзова, Е. Поливанова, К. Рахматуллина, Т. Байджиева, А. Бернштама, О. Жакишева, С. Абрамзона, В. Жирмунского и других ученых-кыргызоведов, манасоведение значительно расширило свои границы, определилось как научное направление и специальная дисциплина.

Новому подъему манасоведению как научному направлению способствовала Всесоюзная научная конференция по эпосу «Манас», состоявшаяся 6–10 июня 1952 г. во Фрунзе по инициативе Президиума АН СССР. В ней приняли участие как кыргызские ученые и писатели, так и известные ученые России, Казахстана, Узбекистана и т.д. Конференция наметила основные направления и задачи исследования эпоса «Манас», что нашло свое выражение в соответствующем Постановлении Президиума АН СССР<sup>1</sup>. Несколько позднее в Институте языка и литературы, учрежденной в Республике Академии наук, был открыт сектор манасоведения в целях сбора, записей, хранения вариантов эпоса и целенаправленного научного изучения. В течение последующих десятилетий была проделана большая по масштабу и значению научно-исследовательская работа, и Национальная Академия наук стала научным центром манасоведения.

Важным достижением манасоведения признано академическое издание первой, основной части эпоса – собственно «Манаса» в 4-х книгах по варианту С. Орозбакова (1 кн. – 1984 г.; 2 кн. – 1988 г.; 3 кн. – 1989 г.; 4 кн. – 1995 г.) с параллельным подстрочным переводом, комментарием, словарем и пояснительными статьями. Этим изданием было положено начало формированию канонического, научно обработанного текста эпоса, что соответствует его значению в качестве нематериального памятника мировой культуры. Актуальной задачей манасоведения является продолжение аналогичного академического издания других частей эпоса – «Семетея», «Сейтека», завершение разработки и составление сводного канонического текста, общего по отношению к различным вариантам, литературным переложениям, пересказам, переводам на другие языки.

В 60–80-ых годах XX века продолжается результативное изучение эпоса, появляются десятки сборников статей, материалов научных конференций, авторских монографий, популярных изданий на кыргызском и русском языках. Среди них в кратком обзоре следует отметить исследования Э. Абдылдаева, освещающие связи эпоса «Манас» с историческими событиями («Манас» эпо-

---

<sup>1</sup> См.: Об итогах научной конференции, посвященной эпосу «Манас», и о мерах помощи Институту языка, литературы и истории Кыргызского филиала АН СССР //Вестник АН СССР. – 1952. – №10. – С. 69; Конференция (1952) /Энциклопедия «Манас». Т.1. – Б., 1995. – С.304-320.

*сунун тарыхы өнүгүшүнүн негизги этаптары*), работу К. Кырбашева, посвященную стилистике эпоса («Манас» эпосунун стили), отдельные издания, анализирующие идейно-художественные особенности, мотивы и образы, композиционную организацию, мифологическую поэтику, сказительское мастерство и другие стороны «Манаса» (М. Мамыров «Саякбай Каралаевдин «Манас» эпосунун идеялык өзгөчөлүгү», А. Медербеков «Асылдык проблемасы: «Манас» эпосундагы асыл көрүнүштөргө арналган макалалар», Р. Сарыпбеков «Манас» эпосундагы баатырдык мотивдердин эволюциясы», О. Сооронов «Манас» трилогиясынан эпикалык окуялардын сүрөттөлүшү өзгөчөлүктөрү», А. Жайнакова «Семетей» эпосунун тарыхый генеалогиялык негизи»).

В суммарном выражении исследования кыргызского героического эпоса, осуществленные к началу 60-ых годов, обозначили границы, состояние и перспективы манасоведения как научного направления. Настало время составления сводных изданий, сборников трудов, представляющих достижения манасоведения. Один из таких сборников статей вышел в свет в России, в Москве на русском языке в 1961 г. (Киргизский героический эпос «Манас»: сб. ст. /Ред. кол.: М.И. Богданова и др. – М.: Изд-во АН СССР, 1961.). В этом сборнике помещены статьи М.О. Ауэзова, В.М. Жирмунского, Б.М. Юнусалиева, М.И. Богдановой, А.А. Петросян, в которых рассматриваются исторические основы «Манаса», его связь с мировой эпической культурой, поэтика, анализ вариантов, принципы и методика составления сводного письменного текста эпического сказания.

На страницах издания своими размышлениями о бытовании и значении эпоса делятся известные кыргызские писатели Т. Сыдыкбеков и А. Токомбаев. Следует отметить, что составители сборника перепечатали и сделали доступным исследователям эпоса «Библиографический указатель литературы о «Манасе», составленный П.Н. Берковым и Э.К. Сагидовой и содержащий сведения о многочисленных номинациях с 1848 до 1960 гг. Таким образом, библиография исследований и другие материалы, посвященные кыргызскому эпосу, реально представили манасоведение как сформировавшееся и развивающееся научное знание.

Другой сборник статей, широко востребованный в манасоведении («Манас» – героический эпос киргизского народа: Сб. ст. – Ф.: Илим, 1968.), составлен по принципу антологии и в хронологической последовательности представляет читате-



лям публикации из редких изданий и архивов, труды известных ученых-манасоведов как Ч. Валиханова, В.В. Радлова, П. Фалева, Е.Д. Поливанова. Представленные в сборнике 1968 г. статьи К. Рахматуллина, П.Н. Беркова, А.Н. Бернштама, С.М. Абрамзона, Б.М. Юнусалиева сыграли основополагающую роль в становлении научного манасоведения.

В 90-ые годы интенсивно развивалось комплексное изучение кыргызского героического эпоса. Такое пристальное внимание к произведению было вызвано утверждением идеи кыргызской государственности, определением эпоса как духовного наследия и культурного достояния кыргызского народа. В течение 10–15 лет на рубеже XXI века в Кыргызстане и за рубежом было опубликовано большое число научных исследований, представляющих эпос во всем богатстве его содержания, в комплексном освещении с методологических позиций современного гуманитарного знания. Значительная часть публикаций свидетельствовала о том, что манасоведение вышло за рамки ученого сообщества и вызвало массовый интерес у широкого круга кыргызстанцев.

Показательным достижением манасоведения в указанный период можно считать десятки защищенных докторских и кандидатских диссертаций по научной тематике, посвященной различным аспектам кыргызского героического эпоса, что способствовало определению понятия «манасовед» в значении научной специализации. В то же время происходило активное обсуждение манасоведческих проблем в дискуссионной форме научных конференций, симпозиумов, семинаров и, как показала практика, консолидация научного сообщества, заслушивание и обсуждение докладов и сообщений, сопутствующее мероприятию издание материалов, обогащало манасоведение новыми источниками и открытиями.

В библиографических и исторических указателях 90-ых гг. зафиксированы и другие документы, общественные мероприятия, научные обсуждения, многочисленные статьи в периодической печати, представляющие манасоведение в активной роли пропаганды эпоса во всем его культурно-историческом, эстетическом и духовном значении.

90-ые годы и последующие десятилетия манасоведение всесторонне развивалось, представляя в многочисленных исследованиях кыргызский эпос как уникальный национальный вклад в сокровищницу мировой культуры, как великую эпопею, в художе-

ственных образах запечатлевшую историческую память, жизнь и мировоззрение народа, его нравственные убеждения, обычаи и традиции, искусство слова и культуру речи.

В условиях современного бытования эпического произведения, устного исполнения, распространения в электронной коммуникационной сети, в печати и в других носителях информации манасоведение приобрело культурно-воспитательное значение и педагогическую направленность.

Авторитету и распространению манасоведения как интегрированному научному знанию способствовало написание и публикация исследований на русском языке, использование русскоязычных научных терминов наряду с кыргызской фольклорно-эпической терминологией. Следует отметить, что манасоведение также представлено в публикациях перевода эпоса «Манас», в статьях и информационных материалах на иностранных языках. Одно из таких изданий – сборник статей «Энциклопедический феномен эпоса «Манас» на русском и параллельно английском языках. Следует отметить, что работы основоположников манасоведения, составляющие сборник, имеют методологическую глубину и научную исследовательскую основательность. В 1948 году в книге «Введение в изучение «Манаса» (не введение в манасоведение, потому что манасоведение еще только формировалось), выдающийся российский ученый В.М. Жирмунский предвидел успешное развитие науки в трудах исследователей-манасоведов. Так оно и сложилось в последующие десятилетия: далеко не однозначно в дискуссионных полемических разногласиях, но с неизменным устремлением манасоведения раскрыть величие эпоса, его духовную силу, неиссякаемую энергию его художественной жизни. Об этом красноречиво свидетельствует двухтомная энциклопедия «Манаса» на кыргызском языке, составленная большим коллективом манасоведов, учеными Национальной Академии Наук.

В последние годы по манасоведению написаны и изданы десятки учебных, методических пособий, рекомендаций, программ для учебных заведений республики, среди которых особо следует выделить хрестоматию по «Манасу», предназначенную для студентов вузов и учащихся образовательных организаций с русским языком обучения, составленному известным кыргызстанским ученым-манасоведом М.А. Рудовым (Кыргызский героический эпос «Манас», «Семетей», «Сейтек»). Манасоведение:

Хрестоматия. Часть I: Для учебных заведений с русским языком обучения /Сост. М.А. Рудов. – Бишкек, КРСУ, 2017; Кыргызский героический эпос «Манас», «Семетей», «Сейтек». Манасоведение: Хрестоматия. Часть II: Для учебных заведений с русским языком обучения /Сост. М.А. Рудов. – Бишкек, КРСУ, 2017).

Хрестоматия представляет читателю возможность познакомиться не только с содержанием «Манаса» по прозаическим пересказам, подстрочникам и поэтическим переводам на русский язык, но и с основополагающими трудами научного содержания, посвященных кыргызскому героическому эпосу.

Духовный потенциал эпоса «Манас» столь велик, поэтические возможности едва ли обозримы, традиции так глубоки и богаты, и сама жизнь так многообразна, что, безусловно, вызывает новые потребности и открывает новые возможности дальнейших научных исследований.

## **ЗНАЧЕНИЕ МЕТОДОЛОГИИ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ «МАНАСА»**

Еще один важный вопрос введения в манасоведение – методы исследования манасоведения. Каждая научная дисциплина, зарождающаяся и заявляя о праве на самостоятельность, в первую очередь разрабатывает и предьявляет свой новый метод или методы решения проблем, остававшихся трудноразрешимыми в предшествующих дисциплинах. Ф. Бэкон, создавая новую философию, представляет свой индуктивный метод; Р. Декарт, озабоченный той же проблемой, пишет «Рассуждения о методе» как важнейшей задаче новой науки; К. Маркс уделяет первостепенное внимание проблеме диалектического метода в своей философско-экономической теории; Э. Дюркгейм, заявляя о самостоятельности социологии, представляет социологический метод и т.д., и т.п. Открытие более эффективных методов исследования, создание и обоснование новой методологии является важной частью обоснования новой дисциплины, без которой претензии на самостоятельность этой дисциплины оказываются сомнительными.

Манасоведение, в отличие от этих дисциплин, не создает какого-либо собственного метода или методов, которые были бы присущи только ему и отличали бы его от других наук. Поэтому очень часто бывает трудно определить специфику подхода мана-

соведения в отличие от смежной с ним науки по той или иной конкретной проблеме (например, проблеме идентичности, которой занимаются и психология, и философия, и социология). Это связано с интегральным и синкретичным характером манасоведения: данная дисциплина сложилась на стыке многих гуманитарных наук и активно использовала методы этих наук в своем подходе. Поэтому авторы редких пока учебных пособий по манасоведению вообще избегают вопроса о методе манасоведения.

Между тем вопрос о методах и методологии исследований манасоведения имеет решающее значение как для понимания специфики его подхода, так и для процесса и результата исследований манасоведения. Метод(ы) с самого начала определяет характер и содержание данной науки. В качестве метода манасоведения сегодня бесспорно работает редко кем упоминаемый гегелевско-марксистский метод единства исторического и логического. Весь стандартный курс манасоведения и его содержание построены на этом методе.

Следует отметить, что метод это не обязательно четко сформулированный принцип, методом может быть неосознаваемое исследователем или скрытое допущение, неявная предпосылка, как в выше указанном примере единства исторического и логического. Методом может быть определенная теория или идея, например, психоанализ или феминизм как методы. Сложность и важность проблемы методов манасоведения состоит в том, что автор(ы) учебника (пособия) должен не просто перечислить известные ему методы, но и «отрефлексировать» их, осмыслить и произвести отбор «собственных» методов, из которых строится курс манасоведения. Перечисление методов, свидетельствующих об эрудированности автора еще не есть методология манасоведения. Манасоведение должно включать в себя лишь те методы, которые являются наиболее признанными и продуктивными, исключая другие как неадекватные или устаревшие, а это неизбежно предполагает субъективные предпочтения автора(ов) учебника.

По нашему мнению, поскольку манасоведение родилось на стыке многих гуманитарных дисциплин, заимствовав некоторые методы этих дисциплин, у него не может быть какого-то одного, главного метода, логико-историческим развертыванием которого оно бы являлось. Сегодня сосуществование множества подходов и методов можно понимать не как их борьбу и конкурентность, а как взаимодополнительность. Если мир, культура, общество не

тотальны и унитарны, а плюральны и фрагментарны, то не может быть и унитарного метода их описания и исследования.

Тем не менее, мы хотели бы перечислить методы исследования культуры (в том числе и «Манаса» как феномена культуры), наиболее часто упоминаемые в российской и зарубежной литературе. В российской и кыргызстанской культурологии чаще всего упоминаются следующие методы: сравнительно-исторический, структурно-функциональный, диахронический, синхронический, герменевтический, семиотический, моделирования и др.; в кыргызстанской литературе к ним часто добавляют марксистские методы – диалектический, единство исторического и логического, противоречия, восхождения от абстрактного к конкретному и т.д.

В западной литературе методы понимаются несколько шире – как «подходы» и «теории». К ним относят, в частности, «политическую экономию» (рассматривающую культуру как область культурного производства и потребления, производство смысла и значения), «культура как язык, текст» (рассматривающую культуру как сигнификативные и дискурсивные практики смысла), феминизм как методологию (вводящий различие как фундаментальный параметр культуры), структурализм и др. с их идеями и новациями.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ

1. Назовите смежные и родственные манасоведению дисциплины.
2. Каковы социальные условия формирования манасоведения?
3. Какова роль методологии в исследовании эпоса «Манас»?
4. Какие трансформации эпос «Манас» претерпевает в ходе развития общества?
5. Каковы «лингвистические условия» формирования манасоведения?
6. Назовите известные вам методы исследования эпоса «Манас».
7. Варианты эпоса «Манас».
8. Феномен сказительского мастерства.
9. Дайте анализ соотношения понятий «культура» и «эпос».
10. Основные эпизоды эпоса «Манас».

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

Кыргызский героический эпос «Манас», «Семетей», «Сейтек». Манасоведение: Хрестоматия. Часть I: Для учебных заведений с русским языком обучения /Сост. М.А.Рудов. – Бишкек, КРСУ, 2017.

Кыргызский героический эпос «Манас», «Семетей», «Сейтек». Манасоведение: Хрестоматия. Часть II: Для учебных заведений с русским языком обучения /Сост. М.А.Рудов. – Бишкек, КРСУ, 2017.

### Литература

*Акмолдоева Ш.Б.* Древнекыргызская модель мира (на материалах эпоса «Манас»). – Бишкек: Илим, 1996.

*Акмолдоева Ш.Б., Акмолдоева Б.Б., К.Ж.Садыков К.Ж.* Манасоведение. Методическое пособие и программа /КНУ им. Ж.Баласагына. – Бишкек, 2012.

*Акмолдоева Ш.Б.* О проблемах и перспективах развития манасоведения //Вестник КНУ им. Ж Баласагына: Гуманитарные науки. – Спец. Вып. – Бишкек: КНУ им. Ж Баласагына, 2012.

*Акмолдоева Ш.Б.* Философия образования и манасоведение // Кутбилим. – 27 июня, 2014 г. – №24(10578).

*Акмолдоева Ш.Б.* Организация новых форм СРС с преподавателем по курсу «Манасоведение» в КРСУ //Вестник КРСУ. Серия: Гуманитарные науки. – Том 17, №9.

*Нуржанов Б.Г., Ержанова А.М.* Культурология в новом ключе. – Алматы, 2011.

Эпос «Манас»: Молодежь и современность. – Бишкек: КРСУ, 2015.

## **Тема 2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ ЭПОСА «МАНАС»**

---

### **ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПРОБЛЕМА «МАНАСА»**

Социальные и исторические особенности условий, в которых в прошлом развивалась культура кыргызского этноса, обусловили тот факт, что в его среде тексты «Манаса», как и в целом фольклорные тексты, функционировали в естественной устной форме и передавались посредством прямой, контактной коммуникации. «Манас» выполнял весьма важную роль в системе архаичной культуры кыргызов. В мифоэпической форме интегрировалась и аккумулировалась информация, выработанная в древнем кочевом обществе. Мы имеем в виду передачу мифологической традиции и реализацию мифов и верований, осмысление обрядов и традиций материальной культуры и т. д.

«Манас» – это специфический «язык» архаичной культуры кыргызов, отличающийся от других «языков» – орнамента, мелоса, знаковой и символической информации, передававшейся вещами – предметами материальной культуры и т. п. Все это обусловило семантическую насыщенность «Манаса», его роль интегратора, мощного системообразующего фактора традиционной кыргызской культуры.

В советский период «Манас» стал предметом многочисленных исследований в области фольклористики, истории, этнографии. Однако к философско-культурологическому изучению «Манаса» ученые приступили лишь в конце XX века, когда в кыргызстанских искусствоведении, литературоведении, культурологии и других гуманитарных научных направлениях получила распространение философская интерпретация понятия «национальное мировоззрение». М. Убукеев, Ч. Омуралиев, Г. Бакиева, К. Сады-

ков, С. Абдрасулов, Н. Осмонова и другие исследователи стремятся показать в своих работах, как с древнейших времен проявляется в «Манасе» «дух и самосознание кыргызов».

Эта точка зрения в последние годы получила довольно широкое распространение. Более последовательно она изложена в работе Ч. Айтматова «Сияющая вершина древнекыргызского духа». По мнению известного писателя: «Поистине столь величавое сказание, как «Манас», вобравшее в свою сокровенную суть, в свою живую плоть и кровь огромную массу больших и малых событий, происходивших в течение веков на скрижалях кыргызской истории, тысячелетние страдания, испытания, кровавые трагедии и радостные дни народа, его будничное житье-бытье, разнообразнейшие нравы, обычаи, семейные и общенародные традиции, воинские доблести, словом, все миропонимание и весь менталитет кыргызского духа, по своей уникальнейшей неповторимости, всепоглощающей художественной мощи и энергии, по глубине нравственной, этической, философской и социальной содержательности, идейной многоемкости и многогранности воссоздания целостной истории и судьбы кыргызского народа, по неистощимости и неисчерпаемости еще не совсем востребованного эстетического заряда и потенциала – всеми этими экстраординарными качествами и компонентами, принадлежит к редчайшим шедеврам высших поэтических памятников общемировой культуры и цивилизации»<sup>1</sup>.

Безусловно, феномен «Манаса» – в отражении всего разнообразия кыргызской жизни, в которой прошлое неразрывно слито с настоящим. Поэтому в «Манасе» существуют и взаимодействуют в едином комплексе интеллектуальные, духовные ценности, относящиеся к различным историческим эпохам.

Проблема необычайной жизнеспособности «Манаса» как важнейшего компонента традиционной культуры кыргызов представляет особый интерес и не случайно привлекает к себе повышенное внимание исследователей, поскольку она помогает понять, почему культура прошлого и поныне обладает интегрирующим свойством.

---

<sup>1</sup> *Айтматов Ч.* Сияющая вершина древнекыргызского духа // Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. – Бишкек: Гл. ред. КЭ, 1995. – С. 16.



Процесс создания «Манаса» более или менее идентичен процессу формирования древних эпосов в других частях мира. Как и последние, «Манас» складывался в течение веков, инкорпорируя различный изустный литературный материал, функционирующий в разные эпохи, насыщаясь трудом и фантазией многочисленных известных и безымянных сказителей. Но история кыргызского эпоса – это история сплава не только изустного литературного материала. Как справедливо отмечает кыргызский академик А.Салиев, устная поэзия народа стремилась передавать и масштабность, и глубину его развивающегося жизневосприятия, используя для этого ёмкую эпическую форму.

«Манас» является компендиумом, где сосредоточены исторические, правовые, философские и эпические знания. Этот эпос уникален в мировой истории как своей протяженностью (по объему он в 20 раз превышает вместе взятые «Илиаду» и «Одиссею»), так и энциклопедичностью. Есть все основания сказать, что «Манас» скорее не поэтическое произведение, а вся литература. Недаром и сами кыргызы говорят: «Все, что есть у кыргызов, есть в «Манасе». Кыргызский эпос уникален в истории мировой культуры и продолжительностью своей жизни, степенью своего непрекращающегося влияния на общественную жизнь и литературу.

Обычно с того времени, когда оказывается записанным более или менее фиксированный текст эпоса, его история завершается. Строго говоря, это положение справедливо и для кыргызского эпоса.

Однако и до настоящего времени «Манас» в том или ином виде продолжает воспроизводиться, что и обеспечивает непрерывную линию его развития. Уникальность данного явления становится особенно очевидной, если сравнить его бытование во времени с жизнью эпических поэм Гомера.

Кыргызский эпос, подобно гомеровскому эпосу отличается не только литературными достоинствами, но и содержит в себе высокие нравственные идеалы, служит влиятельным сводом назидательных мыслей по различным отраслям знания. Однако, как известно, с приходом римлян греческий эпос, оставаясь образцом литературного мастерства, в значительной мере утратил свою социальную значимость. После распада Римской империи он уже практически не воспринимался в Западной Европе. Для Данте и Чосера Гомер был уже только именем. Лишь после появления его произведений в латинском переводе Петрарки у образованной элиты Запада возник интерес к греческому эпосу. В следующем

столетии, когда проявилось повышенное внимание к классической литературе, многие могли уже читать «Илиаду» и «Одиссею» Гомера в подлиннике. Но даже и в это время, когда Гомера превозносили как великого поэта, его творения уже не поднялись до прежних высот и никогда больше не занимали тех позиций, которые были у них в классической Греции.

У кыргызов, напротив, эпическая традиция никогда не прерывалась. Статус «Манаса», где развивались определенные философские и социально-этические взгляды, остался в обществе прежним. «Манаса» никогда не забывали, он никогда не опровергался и не заслонялся какими-либо другими сочинениями. Об этой особенности «Манаса» заметил еще В.В. Радлов, один из первых его российских исследователей. В этой связи небезынтересно предположение известного кыргызстанского философа А.А. Брудного, согласно которому существование эпоса «Манас» и история кыргызской культуры весьма прочно связаны. Даже можно предположить, что без этого эпоса вся культура кыргызов была бы иной. В чем же причина такого его влияния и уникального объема цикла, объединенного именами Манас – Семетей – Сейтек и неповторяющимися событиями?

Предложенная гипотеза состоит в следующем. Письменность образует так называемую «внешнюю память», причем с ее помощью фиксируется объем информации значительно больший, чем с помощью «внутренней памяти», т. е. памяти, конкретно присущей отдельным личностям. Термины «внешний» и «внутренний», вводимые кибернетикой, социально обусловлены, поскольку и та, и другая память находятся как бы внутри культуры и сохраняют ее, но различия в смысле объема и содержания здесь есть. Руническая память была мощным средством «внешней памяти», но по историческим причинам была утрачена. Однако ее функции как бы перенял эпос, который стал энциклопедией, сохранившей такой объем, такое содержание знаний, что вне письменности их, казалось бы, и сохранить нельзя. Но «Манас» смог это сделать. Это совершенно особое явление в истории мировой культуры, сохранившее в бесписьменной форме стержень развития культуры целого народа. Одновременно это доказывает, как велик объем внутренней памяти, что очень существенно для исторической психологии.

Тексты «Манаса», однажды зафиксированные, вместе с многочисленными комментариями к ним стали достоянием ученых,

но и обретая книжную жизнь, эпос и сегодня продолжает жить в устной традиции, в искусстве манасчи.

Чрезвычайно важным обстоятельством, обусловившим уникальную жизнестойкость и влияние эпоса, является то, что он стал частью духовной жизни всего народа. Как в прошлом, так и сегодня образ Манаса свят для каждого кыргыза, его поступки и деяния являются мерилом нравственных и духовных основ поведения всего общества.

Существует еще один фактор, который обеспечивает живучесть кыргызского эпоса. По отношению к индийскому эпосу его российский исследователь Е.П. Челышев называет «регионализмом», употребляя этот термин в значении «местный», «локальный», а термин «национальный» в значении «народный», «общенародный» и даже «общегосударственный».

Согласно «регионализму», ученый, конечно, может правильно идентифицировать географию эпоса, сможет определить и временные границы, увидеть социальные структуры, религиозные верования, ритуалы, увязав их с конкретной эпохой. Но все это не имеет значения для простого слушателя (читателя). Он довольствуется сознанием того, что истории славного далекого прошлого и все упомянутые в них места для него так же реальны, как и все действующие персонажи. Названия святынь, гор, озер, долин независимо от того, знакомы они или нет, рождают у этого слушателя (читателя) видение кыргыз жери — земли кыргызской, объединенной и территориально, и духовно.

Ала-Тоо и Талас, Иссык-Куль и Алай, Арсланбаб или Каркыра — все названия и имена вызывают ассоциации с землей кыргызской во всей ее протяженности и многообразии, создавая у слушателя (читателя) ощущение, что эта земля кыргызов вместе с тем неразрывно связана и с его локальным миром не только географически, но и ценностно. Именно, это обстоятельство имеет особое значение: человек осознает себя частью единого целого, этноса.

Очевидно, что в регионализме надо, прежде всего, искать ответ на вопрос, почему созданные много веков назад тексты и ныне способны пробуждать ощущение единства, соотнесенности с общей для всех прародиной, объединенной территориально, духовно, общими законами и нормами существования населяющих ее людей.

Большинство исследователей сходятся во мнении, что как традиционный пласт культурного наследия «Манас» повсеместно проявил свою действенную силу. Именно этот пласт становится

фактором интеграции разнородных феноменов культурной жизни кыргызов в некое самобытное единство. «Манас» – это то, что формирует национальное сознание. И здесь важно отметить еще один очень существенный фактор интеграции, который коренится во всяком эпическом наследии и является не чем иным как формой духовности. На наш взгляд, ее в «Манасе» можно обозначить термином «кыргызская духовность». Это есть сохраняющие и поныне свое ценностное содержание нравственно-этические, религиозно-философские представления и идеи, которыми пронизан «Манас». Этой духовностью, как отмечает Е.П. Чельшев, пронизан и индийский эпос. Разумеется, отделять нравственно-этическую сферу от религиозно-философской будет прямым насилием над материалом, поскольку практически любые нравственные предписания, этические нормы теснейшим образом связаны с первоначальными религиозно-философскими представлениями.

Это хорошо видно и на примере «Манаса». В этом сказывается и своеобразие эпоса, и эпического сознания. И все же, учитывая характер проявлений этих предписаний и норм в современную эпоху, условно в «кыргызской духовности» можно выделить ценностный уровень, связанный больше с нравственно-этическими категориями, и уровень, собственно религиозно-философский.

Что касается первого, то здесь, по всей видимости, прежде всего надо иметь в виду столь характерные для кочевого сознания, исторически оправдавшие себя идеи свободы и независимости, дружбы и добрососедства между народами, открытость, терпимость (толерантность), склонность к диалогу и т.д.

Сюда же можно отнести и этические идеалы, воплощенные в образах многочисленных мифологических (эпических) героев, которые воспринимаются как эталоны – средоточие определенных моральных или аморальных качеств. Причем в данном случае на шкале общечеловеческих нравственных ценностей появляются специфические акценты. Скажем, особо значимыми добродетелями считаются *эрдик* мужество, *айкөлдүүлүк* великодушие, *каңкордулук* благородство, *акылмандуулук* мудрость, *адамгерчилик* человеколюбие.

Второй религиозно-философский уровень этого аксиологического фактора, который предполагает, что чувство единства возникает благодаря ориентации на одни и те же духовные ценности, связан с древними представлениями о мироздании, о пространстве и времени, о человеческой и божественной сущности и т. д.

Таковы сущностные черты «Манаса» – величайшего эпического наследия, которые вызывали и продолжают вызывать у кыргызов чувство причастности к единому прошлому, чувство самобытной целостности, а поскольку, это прошлое является активным компонентом современности, оно питает чувство «кыргызской идентичности» и ныне.

## **ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ МИРА И МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ «МАНАСА»**

Наш современник при желании и определенных усилиях может отличить свои представления и поступки от представлений и действий людей иных эпох и времени. Но достижение этого возможно лишь тогда, когда у них есть ключ к культуре той эпохи, постичь которую он стремится, т.е. если у него есть мерка этой культуры. Такой универсальной меркой может служить и действительно служит категориальная сетка, благодаря которой можно установить основные представления и ценности людей различных эпох.

Такие категории, как природа, человек, пространство, время, судьба и пр., в своей совокупности образуют модель мира, которая в самом общем виде определяется как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах. Но поскольку нас интересует модель мира, представленная в «Манасе», т.е. представления и понятия людей, по меньшей мере, нескольких сотен эпох и продолжительного исторического времени, то реконструкция этой модели становится задачей очень сложной.

Давайте снова обратимся к определению мифопоэтической модели мира. Модель мира не относится к числу понятий эмпирического уровня, (носители данной традиции могут не осознавать модель мира во всей ее полноте). Системность и операционный характер модели мира дают возможность на синхронном (одновременном) уровне решить проблему тождества (различие инвариантных и вариантных отношений), а на диахроническом (исторически последовательно временном) уровне выявить зависимости между элементами системы и их потенциальными историческими развитиями (связь «логического» и «исторического»). Само понятие «мир», модель которого описывается, целесообразно понимать как человека и среду в их взаимодействии; в этом смысле

мир есть результат переработки информации о среде и о самом человеке и схемы часто экстраполируются на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий.

Для мифопоэтической модели мира существует вариант взаимодействия с природой, в котором природа представлена не как результат переработки первичных данных органическими рецепторами (органами чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем. Иначе говоря, модель мира реализуется в различных семиотических воплощениях, ни одно из которых для мифопоэтического сознания не является полностью независимым, т.к. все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой они подчинены. Содержание текстов (в семиотическом смысле) этого периода состоит в борьбе космического упорядочивающего начала с хаотическим деструктивным началом, в описании этапов последовательного сотворения мира. Основной способ понимания мира и разрешения противоречий в этот период обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как система мифов, но и – главное – как особый тип мышления. «Манас» в своей существеннейшей части представляет именно этот тип мышления, т.к. он относится к эпохе, предшествующей историческому.

Космологическая схема в наибольшей степени определяет первобытные представления о мире. О ней лучше всего можно судить по полным синтезированным вариантам, относящимся обычно уже к стадияльно более поздним периодам (ср. гелиопольскую версию древнеегипетского мифа о творении, шумерскую, вавилонскую, древнееврейскую версии, Ригведу X, 129... и т.д.). К ним же можно отнести и наш «Манас» в своем раннем варианте. Соответствующие тексты часто состоят из двух частей. Первая посвящена тому, что было «до начала» (т.е. до акта творения): описанию хаоса, характеризуемого обычно серией общенегативных суждений типа «Не было не-сущего, и не было сущего тогда», «Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака дня (или) ночи...» (См.: Ригведа) или «Земля же была безвидна и пуста» (См.: Библия), «Этот (мир) неведомый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в сон, был тьмой» (См.: Законы Ману) и т.п. Вторая часть схемы, напротив, состоит из серии позитивных суждений о последовательном сотворении элементов мироздания в направлении от общего и космического к более частному и человеческому.

Важно отметить, что для мифопоэтического сознания социальные факты выступают одновременно и как вещи, и как представления. Сама же коммуникация осуществляется непременно с помощью знаковых систем. Таким образом, исходными и основными для текстов космологического периода нужно считать схемы трех типов: 1) собственно космологические схемы; 2) схемы, описывающие систему родства и брачных отношений, и 3) схемы мифо-исторической традиции.

Последние схемы состоят, как правило, из мифов и того, что условно можно назвать «историческими преданиями». В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано? как произошло? почему?) актуальная картина мира неминуемо связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что он имел место в «первоначальные» времена. Следовательно, «исторические» предания (как и генеалогические схемы, схемы родства и брачных отношений), служа в конечном счете одним и тем же целям, образуют как бы временной диапазон данного социума, выраженный в терминах *поколений*, – от предков в прошлом до потомков в будущем. Поэтому миф, как и мифологизированное «историческое» предание, совмещает в себе два аспекта – диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего). Эта неразрывная, двуединая связь диахронии и синхронии – неотъемлемая черта мифопоэтической модели мира.

Мифопоэтическая модель мира часто предполагает тождество (или, по крайней мере, особую связанность, зависимость) макрокосмоса и микрокосмоса, природы и человека. Это ведет к антропоморфизации мира, т.е. к наделению предметов, окружающих человека, свойствами и характеристиками его самого. Это – также одна из характерных черт мифологического сознания древнего человека. Для сознания мифопоэтического периода все космологизировано, поскольку все входит в состав космоса, который образует высшую ценность внутри мифопоэтического универсума. В системе мифопоэтических представлений так называемая логика бриколажа (от франц. *bricoler* «играть отскоком» т.е. пользоваться окольным путем для достижения поставленной цели) выступает как основная стратегия в отношениях между человеком и природой.

В недрах мифопоэтического сознания, вырабатывается система бинарных (двоичных) различительных признаков, набор которых является наиболее универсальным средством описания семантики в модели мира и обычно включает в себя 10-20 пар противопоставленных друг другу признаков, имеющих соответственно положительное и отрицательное значение.

Это противопоставления, связанные с характеристикой структуры пространства (верх – низ, небо – земля, земля – подземное царство, правый – левый, восток – запад, север – юг), с временными координатами (день – ночь, весна /лето/ – зима – /осень/), с цветовыми характеристиками (белый – черный или красный – черный), а также противопоставления, находящиеся на стыке природно-естественного и культурно-социального начала (мокрый – сухой, сырой – вареный, вода – огонь), обнаруживающие отчетливо социальный характер (мужской – женский, старший – младший, /в разных значениях – возрастном, генеалогическом: предки – потомки, общественном /свой – чужой, близкий – далекий, внутренний – внешний): сюда же в известном смысле относится и более общее противопоставление, определяющее модус всего набора модели мира: сакральный – мирской (профанический).

Все левые и все правые члены противопоставлений образуют некие единства, отношение между которыми может быть описано с помощью более общих оппозиций (уже не локализованных в пространственном, временном, природном или социальном планах): счастье – несчастье (доля – недоля), жизнь – смерть и – наиболее абстрактное числовое обозначение их – чет – нечет. На основе этих наборов двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, эффективное средство усвоения мира мифопоэтическим сознанием. Поэтому модель мира может характеризоваться и в соответствии с тем, какими символами передаются эти универсальные знаковые комплексы. Для мифопоэтической модели мира одним из наиболее распространенных символов этого рода является мировое дерево. Таким образом, выше мы рассмотрели мифопоэтические представления о мире (общий взгляд).

В свете изложенного закономерно возникает вопрос: какова же модель мира древних кыргызов? Итак, приступим к рассмотрению данного вопроса.

«Манас» – величайшее эпическое наследие тюркского кочевого мира, сердцевину которого составляет древнейший народ



Центральной Азии, кыргызы. Самые ранние упоминания о кыргызах есть в китайских источниках, относящихся к X веку до н.э. Мы вправе утверждать, что «Манас» – важнейший и наиболее полный источник для реконструкции мифологии древних предков кыргызов.

Многие исследователи сейчас сходятся на том, что «Манас» относится к развитой классической форме героического сказания. Однако, как следует из самого текста «Манаса», это не исключает наличия в нем очень древних пластов догосударственного эпоса, т.е. архаичного словесного искусства первобытно-родового общества. Опираясь на материалы его текстов, на дополнительные археологические, этнографические, лингвистические источники, – можно проследить миропонимание древних кыргызов, реконструировать некоторые этапы их художественного мышления.

Традиционный текст «Манаса», дошедший до наших дней, претерпел в процессе бытования немало изменений. Само устное бытование этого уникального архаического памятника уже предопределяет текучесть текста, его вариативность. Однако устное бытование имеет и другую особенность, отражающую удивительную устойчивость отдельных сюжетных линий, образов и древнейших поэтических формул. Подобная специфика, обусловленная постоянством отдельных традиционных образов, устоявшихся поэтических строк, позволяет в определенной степени реконструировать первоначальную картину эпического жанра.

Обратимся к «Манасу». Интересную мысль высказывает кыргызский языковед М. Борбугулов при анализе следующей характеристики Манаса:

*Ай алдында дайранын  
Толкунунан бүткөндөй.*

Из волн подлунной реки  
Будто создан он.

По его мнению, здесь надо иметь в виду вот что. Когда в кыргызском фольклоре говорится «под луной», это не тот подлунный, т.е. земной мир, что обычно имеется в виду. Это нечто неземное, небесное. Следовательно, в приведенных строках речь идет о волнах не земной, а небесной реки. Отчего-то приходит на ум индуистский миф о реке Ганг, «текущей в трех мирозданиях». Допустимо ли, что эта таинственная, неизвестно откуда взявшаяся река, в кыргызский эпос впадает из индийского эпоса? Не следует торопиться с порога отвергать такую возможность.

Предположение о связи «Манаса» и индийского эпоса можно подкрепить следующими аргументами: В индийском эпосе Арджуна и Карна воюют с оружием, полученном от богов. Отдавая свое копье Карне в обмен на его серьги и панцирь, Индра предупреждает о волшебном свойстве оружия: «копье, что врагов поражает сурово, и в руки твои возвращается снова...». Кстати, примерно такой же мотив имеется и в «Манасе». Мать героя Чыйырды, только родив своего сына, произнесла соответствующее заклинание, вшила в его воротник пулю. Вшивая заговоренную пулю, она пожелала сыну, чтобы он выстрелил ею тогда, когда ему будет грозить смертельная опасность. Как видим, и Карна, и Манас обладают секретным оружием, способным повернуть ход битвы, поразить своих главных врагов.

Из индийской мифологии известно, что Tvastar Тваштар, ремесленник богов, выковал для Индры vajra ваджру, оружие, которое традиция отождествляет обычно с молнией, «громовой силой». Можно допустить, что мифический персонаж первоначально обладал неким подобным оружием. Во всяком случае, в эпосе дается следующее описание грозного меча Манаса – Ачалбарса:

<i>Шиберге койсо өрт кеткен</i>	Если на траву положить (меч) – вызовет пожар,
<i>Шилтегени мурт кеткен</i>	На кого замахнуться (им), тот (сразу) будет убит,
<i>Тоого чапса таш кескен,</i>	Если им гору рубить, то камни крошит,
<i>Белге чапса баш кескен.</i>	Если ударить по пояснице, то и голову отсечет.

Меч Ачалбарс выковал для Манаса кузнец-оружейник по прозвищу Дёёгер. Известный кыргызский языковед Х. Карасаев считает, что слово дёёгер иранского происхождения, производное от кыргызского *дөө* див, великан – фарси дивы – иранское *дэвы*. В фольклоре иранских народов, например, у таджиков, *дэвы* – великаны, которые славятся ювелирным искусством. Как явствует и из текста «Манаса», кузнец Дёёгер – искуснейший мастер своего дела.

Вполне вероятно, что образ кузнеца-оружейника в «Манасе» имеет много общего с образом Тваштара – персонажа древнеиндийской мифологии. Обратимся к следующему примеру. В «Манасе» «имеется один мотив, который до сих пор не нашел своего объяснения. Перед тем, как родители еще не рожденного Манаса

должны увидеть вещий сон, Джакып слышит обращенный к нему голос своего еще не существующего и неизвестного сына.

В мифологическом и эпическом творчестве народов мира такие загадки встречаются нередко. В индийском эпосе имеется мотив повторного рождения богов и людей. За богатые жертвы и почтение к Индре царь Махабхаша был взят на небо и приравнен к бессмертным. Однако за проступок его проклял Брахма, и он в новом облике рождается в качестве сына Пратипа под именем Шантану. Вторую жизнь от богини Ганги и Шантану получают восемь божеств – васу. Не исключено, что в кыргызском эпосе мы имеем дело с таким же мотивом повторного рождения.

Этот мотив в таком виде, в каком он выступает в индийской мифологии, в творчестве тюркских народов мы не находим. Зато существовала вера в возможность буквального воскрешения из мертвых. Согласно воззрениям тенгрианства, смерть истолковывалась всего-навсего как сон, и через определенный промежуток времени покойный «просыпался». Когда Тёштюк (один из персонажей «Манаса»), чтобы спасти птенцов Орлицы, убивает дракона, птица проглатывает его и извергает обратно. Из ее нутра Тёштюк выходит более сильным и совершенным. А когда он погибает от руки великана Чугунные уши, Орлица при помощи той же операции вновь возвращает его к жизни. Возможно, все это является отзвуком древнейшего религиозно-мифологического мотива об умирающих и воскресающих богах.

Вот еще несколько моментов, которые обнаруживают сходство древних индийских мифов с «Манасом». В кыргызском эпосе упоминается великая богиня плодородия Умай (по санскриту<sup>1</sup> *Ума Ума*, что значит Светлая). Она присутствует при рождении Манаса. В эпосе Умай выступает в роли хранительницы младенцев. Однако мы предполагаем следующее: Умай – благая ипостась *Devi* Деви, в индуистской мифологии жены бога Шивы. Почитание же Деви (а, следовательно, и Умай – Ш.А.) восходит к древнему культу богини-матери, засвидетельствованному в Индии в III тысячелетии до н.э.

---

<sup>1</sup> Санскрит – буквально «обработанный» есть разновидность древнетюркского языка. Данную точку зрения разделяют многие исследователи, среди которых работы М. Аджи занимают особое место. См. его работы: Тюрки и мир: сокровенная история. – М., 2004; Он же. Дыхание Армагеддона. – М., 20011; и др.

В одном из эпизодов «Манаса» фигурирует хан, владетель города Дагалака, по имени Кырмусша. Это имя является, по мнению известного этнографа С.М. Абрамзона, не чем иным, как именем Тенгрия Хормуста (Индры) из буддийско-шаманской мифологии. Как показывают и исследования кыргызского этнографа И.Б. Молдобаева, «Манас» содержит информацию о буддизме. Так, что отраженные в нем сведения о *бут*, *буткана*, *лаайлама*, *лаанат*, *буркан* и др. можно отнести к буддийской терминологии.

Обратимся, например, к следующим строкам:

<i>Алтын бутту куйгун...</i>	Идола из золота отлей...
<i>Ар качан башыңды ургун...</i>	Всегда почитай его...
<i>Алла деген нак ушу,</i>	Он и есть божество,
<i>Айтканын кылып тургун...</i>	Делай то, что он повелит...
<i>Жарлыгы жарган түк болбойт,</i>	Сбудется все, что он скажет,
<i>Жаман деген жан оңбойт,</i>	Будет плохо тому, кто его хулит,
<i>Жамандык келген күнүңдө</i>	Когда станет худо
<i>Жалынып келсең чоң колдойт.</i>	Поддержит, если обратишься к нему с мольбой.

В этих строках упоминается слово *бут* санскрит через кит. идол, икона, производное *буткана* храм, молельня (часто встречающееся в тексте «Манаса»). Вышеприведенный текст показывает, что древний человек не делал различия между божеством и его изображением или видимостью божества, а воспринимал идол как подлинного, живого бога, полагал, что именно воплощение в изображениях делает богов богами земного обитания. Вот ещё примеры:

<i>Лаанатка жалбарып</i>	Поклоняясь лаанату,
<i>Ылдамыраак жетиңиз.</i>	Спешите добратся,
<i>Эртелеп кабар салбасаң,</i>	Если не сообщить во время,
<i>Эстүүсүн жыйып албасаң</i>	И не собрать у них рассудительных,
<i>Эртең, бүгүн билбеймин.</i>	Не знаю, что может произойти завтра, сегодня.
<i>Эгер келбей койбойт саа.</i>	Не может быть, чтобы к тебе не явился (Манас).
<i>Лаайлама жолуна</i>	На путь Лаайламы встану,
<i>Мында кызмат кылайын.</i>	Буду здесь служить,
<i>Жолдош кошуп берсең маа.</i>	Если товарища мне дашь.

В выше приведенных строках встречается слово *лаанат*. Одно из значений этого слова, согласно эпосу, истолковывается как буддийское божество. Именно в таком значении это слово и приведено в примере.

Слово *лаайлама* имеет тибетские корни. Вероятно, встречается только в эпосе и имеет следующие значения: 1) далай-лама; 2) божество у калмыков. По приведенным выше строкам трудно судить, какому из этих значений отдать предпочтение. Но есть случаи, когда это слово употреблено только в одном значении. Так, один из противников Манаса, некий Текес, произносит:

<i>Лаайлама колдой көр,</i>	О, благослови меня, Лаайлама,
<i>Кыйыныраак болгон бейм</i>	Видимо, сильнейшим является
<i>Кыргыздардын Манасы.</i>	Манас из кыргызов.

По мнению И.Б. Молдобаева, в данном случае слово *лаайлама* следует толковать как божество, вероятнее всего относящееся к буддийскому верованию. В «Манасе» встречается также термин *буркан*, который переводится как бурхан, идол. Обратимся к следующим строкам:

<i>Үсөн атын койду дейт,</i>	Усен свое имя поменял
<i>Көзкаман атка конду дейт,</i>	Назвали его Кезкаманом.
<i>Калмакча динге кирди дейт,</i>	Буркана, находящегося в углу,
<i>Жук бурканын</i>	Веру калмаков принял,
<i>Кудайым деп жүрөт дейт.</i>	Стал называть своим богом.

В приведенных строках слово *буркан* применяется как обозначение калмыцкого божества. Слово *буркан* с разночтениями *бурхан*, *бурган*, *пурган* является тюрко-монгольской модификацией слова *будда* или словосочетания *буддахан*. В мифологии шорцев, хакасов, тувинцев, кыргызов, уйгуров, а также монгольских народов это слово является обозначением будды, бога вообще, изображения бога, идола. Очевидно, что термин *буркан* вошел в кыргызский язык (наряду с другими терминами буддизма) не случайно. По всей видимости, предки кыргызов считали *буркан* божеством, что и запечатлел в своих строках «Манас».

Таким образом, анализ текстов кыргызского эпоса выявляет очевидную его значимость как источника, дающего нам сведения о буддизме. Наш современник, исследователь из Японии, Тэрасава Дзюнсей обращает внимание на то обстоятельство, что когда-то Центральная Азия была колыбелью всей духовной куль-

туры человечества, здесь проросло её семя, отсюда происходит её источник. Индуизм и буддизм, цивилизации Инда и Ганга были созданы кочевыми народами, которые переселились в Южную Азию. Так, народ Будды звали шакьями, его имя Шакьямуни, что значит «мудрец (святой) рода шакьев». Известно, что шакьи пришли в Индию из Центральной Азии. Они и явились одним из родов великих саков, чьи курганы до сих пор виднеются на просторах Евразии: в Кыргызстане, в Казахстане, на Кавказе, Украине, вплоть до Черного моря и Дуная.

Еще в советское время известный археолог В.И. Сарианиди писал в своих исследованиях, что с древнейших времен на необъятных степных просторах Средней Азии обитали кочевники, которых греки называли скифами, а персы – саками. Этот кочевой варварский мир входил в соприкосновение с оседлыми городскими цивилизациями, нередко были и военные столкновения. Античные историки донесли до нас пророческие слова одного из первых греко-бактрийских государей, Евтидема: «На границе стоят огромные полчища кочевников и, если только варвары перейдут границу, то страна, наверно, будет завоевана ими».

Приведенные выше материалы исследований, а их можно было бы продолжить, подтверждают также и достоверность содержания дошедшей до наших дней легенды о Будде. В своих лекциях по древней философии замечательный русский философ А.Н. Чанышев отмечает, что эта легенда повествует о том, что на северной окраине долины Ганга издавна обитало арийское племя шакьев. В нем выделялся царский род Гаутама. Однажды у царя шакьев родился сын Сиддхарта, впоследствии ставший основателем буддизма и получивший прозвище Шакьямуни т.е. тюркский святой (бог).

Однако, вернемся к «Манасу», продолжим примеры. Обратим внимание на такую существенную деталь. В эпосе то и дело встречаются строки:

*Сары улакты таптырып,  
Садагасын чаптырып.  
Түндүгүнө бээ союп...*

*Жагынага кой союп...*

*Жүз миң өзүз мал союп*

Рыжего козленка повелел отыскать,  
Принес его в жертву.  
(На похоронах) к ужину забили  
кобылиц...  
На дневное угощение зарезали  
овец...  
Забили сто тысяч быков

и т.п. Из этих текстов ясно, что у предков кыргызов существовал обычай приносить в жертву коз, овец, лошадей и быков. Однако и в брахманических текстах говорится, как о видах жертв, о животных, упоминающихся в «Манасе». Вместе с тем примечательно следующее. По материалам «Чхгандогья упанишады», которая во многом отражает традиционную ведическую мифологию, человек, лошадь, корова, овца и коза – «это пять частей скота», т.е. пять элементов, составляющих в совокупности понятие «скот». *Беи тулук* пять видов скота: кони, крупный рогатый скот, верблюды, овцы, козы представлены в «Манасе».

Иногда в том же значении в контексте «Манаса» встречается выражение *төрт тулук* четыре вида скота, когда овцы и козы объединяются в одну группу. Изменения в «пять видов скота» в «Манасе» несомненно были внесены гораздо позже. Сопоставительный анализ древнеиндийского мифологического наследия и «Манаса» необходимо продолжить. Но уже сегодня на основе проведенных изысканий можно сформулировать следующий тезис: «Почти несомненно, что у древних предков кыргызов были общие с индийцами мифы и имена мифических героев». Все сказанное заставляет нас принципиально иначе, чем это делалось до сих пор, подойти к оценке этиологического содержания мифологических истоков «Манаса» в целом.

Анализ текста «Манаса», в том числе образов эпоса в их совокупности приводит к следующим выводам: во-первых, «Манас» повествует прежде всего не о сложении этноплеменной организации или формировании ранней государственности кыргызов, а о сложении мироздания в целом, т.е. имеет космологический и даже космогонический характер. Иными словами, в основе «Манаса» лежит космогонический миф, в котором находит выражение модель мира древних предков кыргызов.

Проблема генезиса «Манаса» включает в себя вопрос и о времени его возникновения. При рассмотрении данной проблемы целесообразно обратиться к концепции Великого переселения народов, автором которой является крупнейший тюрколог, российский ученый М.Э. Аджи, а также на труды известного кыргызского исследователя, лингвиста А.А. Бекбалаева.

Как сообщают и западные источники,<sup>1</sup> между 3000–2000 годами до нашей эры в Азии и Европе происходило Великое пересе-

---

<sup>1</sup> См.: *Джейн Чизхолм*. Мировая история в датах. – Пер. с англ. – М.: «Росмэн», 1996. – С.5.

ление народов. И началось оно с Алтая с небольших миграционных потоков, со временем превратившихся в мощные валы и далее двинувшихся, в сторону Северной Индии, Персии, Ближнего Востока, Северной Африки. Затем перекинулось на неоглядные евразийские степи. То был самый настоящий демографический взрыв планетарного масштаба, подобного которому не знали. Его участников называли по-разному – гунны, саки, скифы, арии, тюрки, половцы... Более тридцати имен придумали алтайцам. И все верные. Однако говорили эти тридцать «народов» на одном языке – на тюркском. Разумеется, только подготовленный народ способен на переселение и освоение новых земель. Таким народом, как мы считаем, две с половиной тысячи лет до н.э., если не ранее, были только древние кочевники, совершившие в свое время на Алтае и научно-техническую революцию. И забывать, об этом не надо. Все-таки никто в мире не использовал железные орудия так широко, как они. Никто не обладал столь совершенным гужевым транспортом, такими приемами строительства, архитектурой.

Анализ истории тюркского кочевого мира, в том числе и материалов кыргызского эпоса «Манас», показывают, что необходимо, пересмотреть сложившееся понятие кочевничества как типа культуры, связанного со скотоводством и вьючно-лошадной культурой. Это есть крайне зауженное видение кочевничества, навязываемое нам западной оседлой точкой зрения.

Безусловно, кочевничество – древнейший тип культуры, охватывающий собой большую часть архаической истории человечества, безусловно, и то, что для кочевника высшей ценностью является движение, способность передвигаться, перемещаться т.е. динамичность, ибо человек рождается как кочевник и принимает кочевой образ жизни как естественный.

Однако, кочевники были не только отличными скотоводами, но они занимались и земледелием, в том числе и плужным, вырощивали сельскохозяйственные культуры, в первую очередь, просо и рожь, изготавливали каменные зернотерки, точильные устройства, плавил железную руду, производили новое оружие и доспехи из металла, им было известно кузнечное и ювелирное ремесло, были плотниками, возводили удобные срубные строения, демонстрируя высокий уровень плотницкого мастерства, в том числе владение техникой сбора деревянных деталей и т.д. И, что особенно отличало их, так это высокая духовность – вера



в Бога Единого – Бога небесного *Теңир* (Тенгри), которая не разъединяла, а, наоборот, роднила людей, делала их братьями. Об этих особенностях тюркской кочевой культуры убедительно свидетельствуют материалы многочисленных археологических, лингвистических, фольклорных, историко-этнографических, литературных, философско-культурологических и других исследований.<sup>1</sup>

А теперь обратимся к анализу термина «арии». Как известно язык существует не автономно и не в абстрактном пространстве и вне времени, а есть целостный феномен, включающий в себя пространство и время в единстве с определенным этносом – носителем этого языка. Потому мы можем через язык судить о культуре этого этноса, воспроизвести его мировидение и его духовные ценности. Поэтому при попытке реконструировать культуру далеко отстоящей от нас эпохи язык служит одним из основных источников и мощных средств такой реставрации. Но нас здесь интересует не столько реконструкция языка, сколько с помощью существующего восстановить модель и картину мира в конкретно-историческое время. А поскольку в языке откладываются все миропонимание и все ценности, включая и те, которые не существуют в современном миропонимании, то язык служит своеобразным, а для определенного типа мироотношения и единственно определяющим ключом к культуре. Таковым и является для нас язык «Манаса», с помощью которого мы и попытаемся в даль-

---

<sup>1</sup> См.: Приск. Римское посольство к Аттиле. – Спб., 1842.; *Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений арабских. Т.1. – Спб., 1884.; /Рубрук/ *Вильгельм де Рубрук*. Путешествие в Восточные страны. – Спб., 1911.; /Карпини/ *Йоанн де Плано Карпини*. История Монгалов. – Спб., 1911.; *Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. – М.;Л., 1953 и др.; *Окладников А.П.* Олень Золотые Рога. М.; Л., 1964 и др.; *Акишев К.А.* Курган Иссык: Искусство саков Казахстана. – М., 1978.; *Омуралиев Ч.* Теңирчилик (Улуттук философиянын унгусуна чалгын). – Бишкек: КРОН, 1994.; *Акмолдоева Ш.Б.* Древнекыргызская модель мира (на материалах эпоса «Манас»). – Б.: Илим, 1996. и др.; *Нуржанов Б.* Город и степь // Тамыр. – Алматы, 2003. – Вып. 2(10).; *Аджи М.* Тюрки и мир: сокровенная история. – М.: ООО «Изд. АСТ», 2004.; *Б.Г. Нуржанов, А.М. Ержанова.* Культурология в новом ключе. – Алматы, 2011; *Бекбалаев А.А.* Аттила – предок кыргызов. Б.: КРСУ, 2011.; *Аммиан фон Бек.* Кыргыз Аттила – хан гуннов. – Б., 2016.; и др.

нейшем реконструировать мир древних кыргызов, его духовные искания и ценности. Этому был в основном посвящен наш предыдущий анализ значения отдельных терминов, встречающихся в тексте «Манаса». Этот анализ мы продолжим и в последующем, чтобы восстановить через язык как способ выражения мироотношения и мировосприятия представлений и понятий древних людей. Конечно, предварительно следовало бы реконструировать и праязык древних кыргызов, который, как мы полагаем, в процессе своего дальнейшего развития составил основу древнетюркского языка, но так как это самостоятельная и специальная задача, то мы будем заниматься этим лишь в той мере, в какой это необходимо для решения задач нашего исследования.

Разумеется, проблему лингвистической реконструкции древней культуры необходимо рассматривать в ее связи с археологией, этнографией, социальной географией и другими науками, ибо такое «широкопанорамное» исследование позволяет не просто восстановить общую картину или модель мира, установить более широкие глубокие связи, но и выработать методологию исследования духовной культуры эпох, далеко отстоящих от нашего времени. И в этой связи еще одно методологическое требование к подобного рода исследованиям, поскольку такое исследование всегда будет оставлять за собой множество возможных интерпретаций, оставаясь всегда незавершенной, неполной, то постольку должна будет допущена верификация.

Следует отметить, что и исследования М. Аджи, А.А. Бекбалаева подтверждают связи культуры Древней Индии, Древнего Ближнего Востока, европейских народов с культурой кочевников Центральной Азии, одним словом, с древнеарийской культурой. Согласно точке зрения М. Аджи, имя «ариане» или «арийцы» родилось не в Европе и даже не на Ближнем Востоке. Его знали на Тибете, в Персии, Индии еще до новой эры, имя относилось к пришельцам с Алтая. На Тибете, например, есть область Арий, где две с половиной тысячи лет назад осели те самые пришельцы. А в Иране – провинция, нынешнее название которой созвучно слову Германия (Керман, Герман), где издревле, со времен Персии Ахеменидов, обосновались тюрки. О той далекой восточной стране Ариил упоминает и Библия. В Туве, например, известен царский курган Аржан VIII–VII веков до новой эры, в нем 70 погребальных срубов со скелетами коней, оружием и другими предметами. Здесь, пожалуй, самый древний «отпечаток» культуры, связанной

с ариями. Именно на эту связь указывает имя кургана и находки археологов. Название «*аржан*» дословно означает «вереск», «можжевельник», используемый для окуривания и очищения от злых духов, оно созвучно древнетюркскому «*арыг*» (святой, чистый, благородный). Отсюда – арий.<sup>1</sup>

Следует отметить, что индийские и западные исследователи придерживаются единой научной позиции, согласно которой еще ок. 1700 – 1500 г. до н.э. в долину Инда вторглись арийские племена, пришедшие сюда в поисках новых мест поселения.<sup>2</sup> В этот период, а именно с 1700 г. до н.э. до, приблизительно, 320 г. до н.э., на территории Индии производились сабли, остроги, копья, а также другие изделия из металла.<sup>3</sup>

На современном кыргызском языке слова *аруу* чистый, *аруула* очищать, *арыл* очищаться, *арча* можжевельник, вереск, используемый и сегодня кыргызами для окуривания и очищения от злых духов, отсюда имена *Арууке* (чистая, святая, благородная), *Арык мырза* (чистый, благородный, праведный) и др. Здесь уместно отметить, что Орозбакты уулу Арык мырза – реальная историческая личность, внесшая в середине XVII века вклад в объединение кыргызских племен. И сегодня среди кыргызских племен существует ветвь – Арык тукуму<sup>4</sup> потомство Арыка мырзы.

В наших исследованиях (это мы отмечали и выше) древне-кыргызские связи по «Манасу» говорят в пользу более тесных контактов и отношений с Древней Индией и Персией, европейским миром, нежели говорится сейчас в исторических науках. И это требует более пристального изучения. Здесь небезинтересна

---

<sup>1</sup> См.: *Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история.* – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2004. – С.292.

<sup>2</sup> См.: Великая традиция: шедевры бронзовой скульптуры Индии. – Изд. на русск. яз.: «Фестиваль Индии», 1988. – С.10.; Атлас древнего мира. – Пер. с англ. 1996, «Дорлинг Киндерсли Лимитед», Лондон. – С.16 – 17.; *Джейн Чизхолм.* Мировая история в датах. Пер. с англ. – М.: «Росмэн», 1996. – С.9.; и др.

<sup>3</sup> Великая традиция: шедевры бронзовой скульптуры Индии. – С.10

<sup>4</sup> Орозбакты уулу Арык мырза – реальная историческая личность, внесшая в середине XVII века вклад в объединение кыргызских племен. И сегодня среди кыргызских племен существует ветвь – Арык тукуму потомство Арыка мырзы. См.: Эл башын кошкон Арык мырза // Эркин Тоо. – 18.09.2018. – 11 б.

позиция не только лингвистов, но и археологов, в частности тех, которые отстаивают более глубинную древнюю связь центрально-азиатских народов (в том числе кыргызов) с древними индусами, древними персами, народами Европы, но и относят их к арийцам. Предпринятый же учеными различных областей знания анализ реконструируемой европейской лексики, как и интерпретация археологических открытий, заставляет заново поставить проблему европейской «прародины» и предложить ее новое и культурно-историческое решение. В свете этих новейших данных, подтверждающих основные положения концепции Великого переселения народов, европейскую «прародину» следует сместить значительно в юго-западном направлении и локализовать ее в пределах центральноазиатского ареала, Древнего Алтая. В «глубинной Азии», в Сибири целесообразно искать подлинные истоки европейского мира!

Однако логично было бы рассмотреть в настоящей работе и такую проблему: какова этимология термина «кыргыз»? Этноним «кыргыз» имеет сегодня различные толкования, среди которых точка зрения М. Аджи заслуживает самого пристального внимания. В одном из своих исследований М. Аджи называет кыргызов народ – загадка. Известно, что душою тюркского мира когда-то было верховье реки Анасу (Енисея). Так повелось с глубокой древности, еще бы – Мать река, земля Адама и Евы. Здесь люди впервые узнали о Боге Небесном – Тенгри. Сюда пришел его посланник Гессер, Сын Божий, ставший Пророком тюркского мира. От Сына Божьего началась царская династия правителей. Или – людей голубой (Небесной) крови. Цари – самые-самые древние тюркские роды. А к лицам царской династии обращались почтительным словом «киргиз», что означало «ваше сиятельство», «ваше высочество». С царя Кира Великого идет та традиция.<sup>1</sup> В другой своей работе М. Аджи пишет, что в долинах Киргизии до сих пор проживают люди «некиргизской» внешности – синеглазые, светловолосые. Как сам царь Кир. В народе их всегда называли «настоящими киргизами», а остальных киргизов – их подданными. Факт, сегодня не вполне понятный, вызывающий сомнения, но прежде сомнений он не вызывал. По правилам древнетюркской грамматики окончание «-гиз» значит «ваш», следовательно, налицо выражение «ваше сиятельство», «ваше высочество», «ваше величество». Словом, «ваш Кир». В Сирии (Кирии),

---

<sup>1</sup> Аджи М. История тюрков. – М., АСТ, 2015. – С.69.

например, обращение «кир» присутствует поныне – «господин». А у евреев «кир» – «высшая власть», «солнце». Отсюда – «сиятельство», все, как у древних тюрков. Тема эта очень глубокая и не бесспорная, достоверных исследований по ней нет... История происхождения царской династии тюрков, этих «настоящих киргизов», никогда даже не обсуждалась... Здесь по-новому должна проявить себя Хакасия, откуда родом царская династия Ахеменидов, люди царя Кира. Что, если тот род и есть те самые «настоящие киргизы»? Вернее, хакасы, которых называли «настоящими киргизами»? Все же происходило на территории Древнего Алтая, в одной стране, у одного народа. В XVIII веке русские уравнивали в правах хакасскую знать – киргизов с «черными людьми»... Это исторический факт, он и спутал привычные понятия, превратив аристократический титул в этнический термин. К сожалению. Но Низами Гянджеви в известной поэме «Искандер-наме» описал благословенную «страну Хирхиз», что была в верховьях Енисея. В Средние века о ней знали очень хорошо.<sup>1</sup>

Известный русский ученый С.В. Киселев, специалист по древней истории и археологии Южной Сибири и Монголии, анализируя слово *эль* (в современном кыргызском языке *эл* – род, племя, народ) замечает, что В.В. Радлов отождествлял *эль* с народом, хотя народ в орхонских документах обозначается как *будун* (в современном кыргызском языке *бүтүн* – целый, единый). По мнению С.В. Киселева *эль* в широком смысле – это организация степной аристократии, возглавляемая каганом кыргызов. Хакасский исследователь В.Я. Бутанаев переводит слово *эль* как правящий род. Нам представляется более уместным перевод слов *кыргыз эли* как правящий народ. Не случайно широко известный в научных кругах, современный российский историк, археолог Ю.С. Худяков в своих исследованиях обращает внимание на этнические особенности енисейских кыргызов.

А.А. Бекбалаев подчеркивает, что великий поход гуннского племенного союза, в котором верховодили кыргызы, кыпчаки, сабиры, вызвал Великое переселение народов. Воинская дерзость, самопожертвование, боевая удаля, поступок и благородство особо выделяли кыргызов среди бесстрашных гуннов. Значение выше рассмотренных точек зрения подтверждает и текстуальный анализ «Манаса».

---

<sup>1</sup> См.: *Аджи М.* Тюрки и мир: сокровенная история. – С.630.

Обобщая изложенное выше, в том числе и результаты исследований по «Манасу», мы склонны считать, что древние предки кыргызов были ариями: обладая знаниями, соответствующими нравственными качествами и достоинствами, социальным положением они составили цвет, аристократическую династию древнего кочевого сообщества Центральной Азии. Именно отсюда с первоначальной территории их обитания в юго-западном направлении и далее в Индию, Ближний Восток, Запад должны были проделать свой миграционный путь племена тюрков, в том числе арии, куда входили, как мы отметили выше, древние предки кыргызов. И именно эти племена, на протяжении веков ассимилировали другие народы, в том числе и европейский мир.

В свете концепции Великого переселения народов «Манасу» не менее 4500–5000 лет. Это, пожалуй, самый древнейший в истории человечества эпос, и в нем отражено мифологическое мировоззрение предков кыргызов, проживавших в III тысячелетии до н.э.

## **МАНАС КАК МИФОЭПИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЖ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ**

«Манас» представляет различные этапы истории кыргызов, истории тюркского кочевого мира. Период формирования мифологических истоков «Манаса», как было отмечено выше, мы относим к III тысячелетию до новой эры. Места, которые относятся к доисторическому, т. е. к мифопоэтическому периоду истории человечества, мы отметили в предыдущей части работы.

Давайте снова обратимся к «Манасу». Нет сомнения в том, что образ главного персонажа эпоса в своем первоначальном виде связан с мифологическими представлениями древних кыргызов. Для подтверждения вышесказанного рассмотрим происхождение имени Манас. Как явствует из анализа текста эпоса, в основе его лежит древнеарийский миф о прародителе людей, первочеловеке *Мана*<sup>1</sup> (по санскриту – *Ману Ману*) от корня *man*, «мыслить». Само же слово «Манас» в переводе с санскрита означает,

---

<sup>1</sup> Следует обратить внимание и на такой примечательный факт: в горах Южной Сибири протекает река Мана, составляющая правый приток реки Енисей.

буквально, «разум». Умственные способности, делающие из человека разумное и нравственное существо и отличающие его от протоживотного. При такой интерпретации имя мифического персонажа соответствует его сущности, реконструированной нами следующим образом: рожденный от брака Неба и Земли, Манас – первый человек в мифологии древних кыргызов. Как культурный герой, он совершает ряд подвигов, в том числе побеждает различных чудовищ, порожденных хтонической стихией и т.п. Вместе с тем Манас воспринимался древними как бог. Если наличие в мифологии древних кыргызов образа первого человека, культурного героя находит самые широкие аналогии в других религиозно-мифологических системах, то причисление этого персонажа к богам, конечно – черта необычная. Тем не менее, мы вправе утверждать, что сущность этого персонажа не ограничивается функциями первочеловека и культурного героя. Семантика образа Манаса как божества реконструируется в настоящей работе на основании сопоставления данных эпоса с привлечением сравнительного материала из древнеиндийского мифологического арсенала.

Поскольку древнеарийский пантеон включает персонификацию высшего мира – Неба и мира нижнего – Земли, мы вправе искать также и воплощение «среднего» мира, мира людей. На эту роль, на наш взгляд, с наибольшим основанием может претендовать именно первочеловек – Манас. Ему вследствие самого его положения в древнеарийском мифе свойственна определенная двойственность: как первочеловек, родоначальник земных людей, он неразрывно связан со смертным миром; как сын божественной четы он принадлежит и миру богов. Он выступает как бы посредником между высшим миром и миром людей, божественным патроном последнего, и именно в таком качестве может претендовать на включение в пантеон богов. Исходя из толкования Манаса как персонификации средней плоскости Космоса, факт его рождения, которому предшествует существование слитых в брачном союзе Неба и Земли, можно рассматривать как специфическую интерпретацию космогонического акта. Он аналогичен по семантике ведийской космогонии, трактующей создание организованной упорядоченности Вселенной как процесс отделения Неба от Земли и создание посредствующего элемента, занимающего центральное положение в структуре Вселенной.

Итак, триада Небо-Манас-Земля может рассматриваться как модель трехчленно организованной по вертикали Вселенной, она охватывает весь Космос – не только зримый, телесный, но и высший, мир богов.

В варианте В.В. Радлова мы встречаем следующие описания внешнего облика Манаса:

*Айдыңынан ай корккон*   Его блеска боится луна,  
*күлүнүнөн күн корккон!*   его лучезарности боится солнце!

Как видим «Манас» дается в сравнении с явлениями природы. Показательно и другое: все то, из чего создан или рожден Манас, относится к верхнему – Небу и нижнему – Земле – мирам. Обратим внимание на следующие строки вариантов С. Орозбакова:

<i>Айдың менен күнүңдүн</i>	Из (самих) солнца и луны
<i>бир өзүнөн бүткөндөй,</i>	Будто создан он,
<i>Алды калың кара жер</i>	Толща (черной) земли держит (его),
<i>Жерлигинен бүткөндөй!</i>	Только потому что – это земля!
<i>Ай алдында дайранын</i>	Из волн подлунной реки
<i>Толкунунан бүткөндөй,</i>	Будто создан он,
<i>Абадагы булуттун</i>	Из прохлады воздушных облаков
<i>Салкынынан бүткөндөй,</i>	Будто создан он,
<i>Асмандагы ай-күндүн</i>	Из блеска луны и солнца, что на небе,
<i>Жаркынынан бүткөндөй!</i>	Будто создан он!

М. Мусулманкулова:

<i>Айың менен күнүңдүн</i>	Из (самих) солнца и луны
<i>бир өзүнөн бүткөндөй...</i>	будто создан он...
<i>Жети кабат кара жер</i>	Из семислойной тверди (черной) земли
<i>Салмагынан бүткөндөй...</i>	Будто создан он...
<i>Абадагы булуттун</i>	Из прохлады небесных туч
<i>салкынынан бүткөндөй...</i>	будто создан он...

Мифологическая генеалогия Манаса, которая, безусловно, когда-то существовала, очевидно, была забыта давно. И, тем не менее, как мы могли убедиться, в самом эпосе вплоть до сегодняшнего дня сохранились черты первоначального образа мифологического бога – сына Неба и Земли. Приведем еще примеры, характеризующие мифологический персонаж:



*Адам билбес мүнөзүн  
Кылая багып күлбөгөн.  
Күлгөндүн сырын билбеген,  
Күнгүрөнүп суйөлгөн.*

*Күлпөнү атркан дуйнөөдөн.*

*Кирпиги жалын, көзү чок,*

*Кишиден мындай сонун жок...  
Бир өзүнүн башында  
Миң балбандын күчү бар.  
Жолборс маңдай, таи жүрөк,  
Жооруну калың, тил билек...  
Бет алган жагы кызыл өрт.*

Человеку его (Манаса) не распознать,  
(Он) не смеющийся никогда,  
(Он) не знающий, что такое смех,  
(Он) тот, кто гулким голосом  
говорил,  
Кто своим сиянием всех в мире  
превзошел.  
Глаза (Манаса) – горящие угли,  
ресницы – пламя,  
Среди людей подобного ему нет...  
У него, у одного -  
Мощь тысячи силачей.  
У него лоб тигра, он непреклонен,  
Спина могучая, сила, как у слона...  
Куда (он) бросает свой (грозный)  
взор, там пылает (красный) пожар.

Вне всякого сомнения Манас – весьма архаический, мифологический образ кыргызского первопредка. Такая фигура весьма типична для мифологических циклов древности начиная с первобытной эпохи. Первым героям в фольклоре доклассового общества был так называемый культурный герой первопредок, генетически связанный с этиологическим мифом. Этот персонаж рано стал центром широкой эпической циклизации. Сказания о культурных героях в мифологических и сказочных образах обобщали опыт племени его исторические воспоминания, спроецированные и доисторическую мифологическую эпоху первотворения.

Вероятно объединение в Манасе функций родоначальника и героя – цивилизатора вершителя подвигов и победителей хтонических чудовищ, создателя мирового порядка. Конечно, мифологического героя, первопредка кыргызов были значительно трансформированы. Образ эпического героя – это образ, полностью слившийся с чисто земными заботами, образ полновластного хозяина своего народа. Однако сквозь все более поздние напластования проступают мифологические черты. В кыргызском эпосе есть упоминание о том, что облику Манаса сопутствует «злой дух несчастья», что в глазах его есть «черное родимое пятно», – если он пристально задерживает взгляд на ком-либо, то предрешает его судьбу:

<i>Бала сүйбөс себеби:</i>	Детей оттого не целует (Манас),
<i>Караган аман калчу эмес.</i>	Что от взгляда его трудно уцелеть.
<i>Көзүндө кара калы бар,</i>	В зрачках его есть черное родимое пятно,
<i>Жүзүндө жаман заары бар.</i>	От лика его исходит злой дух несчастья.
<i>Сырын билген Каныкей</i>	Зная эту тайну, Каныкей трепеща,
<i>Сырттанга бербей чыркырап...</i>	Не позволяет взглянуть
	Неустрасимому (на сына).

Перед смертью Манас случайно задерживает взгляд на сыне Кёкбёрю по имени Коёналы, что и предрешает его судьбу: Манас забирает его с собой в «трудную дорогу в тот мир». Видимо, такая особенность лика и взгляда Манаса восходит к древнейшему виду характеристики облика богатыря. Следовательно, древнейший эпос кыргызов не только рисовал богатыря физически сильным, могучим великаном, но и наделял его различными таинственными способностями, непохожестью на простых смертных (способностью обрастать шерстью, наливаясь сгустком черной крови), вспыльчивостью, неуступчивостью, угрюмой внешностью, родимым пятном в зрачках и прочими характеристиками и способностями, которые сближают облик древнего героя с обликом мифических богов. Манас к тому же не умел смеяться, был лишен этого дара простых смертных, ибо богатырь по своему призванию и назначению должен был уже своим угрюмо-величественным видом внушать одновременно ужас и уважение. Образ Манаса, безусловно, прошел все эти первобытные ступени становления, что подтверждают разобранные нами сюжетные архаизмы, дошедшие до нас в строках эпоса.

Истоки «Манаса», возникнув в недрах первобытнообщинного строя, затем, в процессе поступательного движения, разветвились и дали возможность формирования монументального, классического эпоса. Очевидно, можно сказать, что прежде чем «Манас» стал таковым, он прошел все уровни развития эпического жанра – от мифологического до историко-героического. Как свидетельствуют рассмотренные нами выше связи «Манаса» с древнеиндийской мифологией, первоначально образ эпического богатыря в кыргызском эпосе связан с божествами.

Первопредок, прародитель людей Манас рождается от божественной четы: Неба и Земли. Наряду с деяниями по преодолению первоначального Хаоса, первочеловек Манас выступает так-

же борцом со стихийными хаотическими природными силами, которые (в виде разнообразных хтонических чудовищ) пытаются смести установленный порядок. На почве мифологии вырастает архаический («догосударственный») эпос, главным содержанием которого являются героические деяния богатыря Манаса, направленные на благо общинно-родового коллектива, представителем которого он выступает.

В образе Манаса прослеживаются генетические связи с первопредком – культурным героем. Самый тип богатыря-героя Манаса, наделенного сверхчеловеческими, фантастическими качествами, имеет мифологические корни.

Основные сюжетные архаизмы эпоса кыргызов: борьба богатыря Манаса с врагами – иноплеменниками или персонажами из «другого» мира, неизменно выступающими в фантастическом облике; героическое сватовство, включающее поездку героя за невестой-суженой, выполнение им брачных испытаний и борьбу его с противниками брака. Пространственные описания, имеющие место в «Манасе», сохраняют характерную для мифологии древних кыргызов космологическую модель, внося в нее элементы «исторического» сознания. Временные характеристики также соединяют воспоминания о мифических временах первотворения с представлениями о формировании родоплеменного коллектива.

Героический («классический») эпос, каковым собственно является «Манас», вырастает из форм и традиций архаического в условиях разложения первобытнообщинного строя (эпоха военной демократии) и получает наибольшее развитие в период формирования кыргызской народности и образования раннего государства кыргызов, в обстановке крупных военных конфликтов, борьбы с иноземными нашествиями. В классическом эпосе «Манас» частично трансформируются и приобретают новый исторический смысл темы и коллизии архаического эпоса древних кыргызов, частью же возникают новые. Борьба богатыря Манаса с врагами получает характер патриотических подвигов в защиту своего народа от внешних агрессоров.

Богатырь выступает исполнителем воли народа, воином и защитником. В кыргызском эпосе устойчиво представление об эпическом времени как эпохе необыкновенных и чудесных возможностей, мужества и отваги, героизма и доблести, мудрых и справедливых правителей, грандиозных событий общенародного масштаба, поддержания идеалов патриархального общества.

В рамках этой идеальной картины находят место мотивы социальной дифференциации, противоречий внутри кочевого общества, защиты богатырем Манасом справедливости.

Одним из наиболее дискуссионных остается вопрос о характере историзма классического эпоса вообще, и «Манаса», в частности. Очевидно, что традиционные эпические коллизии, происходившие в обществе, представления древних людей и их пространственно-временные понятия, ценностные ориентации, сохраняя архаические связи, оставаясь в пределах эпической условности и идеализации, обнаруживают новые разнообразные связи с реальной исторической действительностью (например, включение в «Манас» исторических преданий различных времен). Это, однако, не дает оснований возводить сюжеты «Манаса» к конкретным событиям политической истории кыргызов, а в его персонажах видеть изображения конкретных исторических лиц. Как эпос классического типа, «Манаса» создает в формах художественного вымысла идеальные исторические конструкции, в которых реалии исторического порядка переработаны и трансформированы в духе общих эпических представлений, сплавлены с фантастикой. Необычайность, гиперболизм, монументальность описаний характеризуют кыргызский эпос, преобладающими для его стиля остаются условность, формульность.

Таким образом, подводя итоги нашим рассуждениям, мы можем констатировать, что временная дистанция: от мифа до классического эпоса сыграла немаловажную роль в эволюции жанра эпоса и трансформации образов, сюжетных мотивов. Трансформации мировоззренческих форм, творческих исканий происходят чаще всего на рубеже смен социальных ориентаций, когда завершается эволюционный процесс развития одной формы отражения мира эпоса и идет ускоренное обновление традиционных канонов. Однако трансформация не ведет к полной смене архаических образов и сюжетов.

Последующее общественное развитие вбирает в себя культурное наследие предшествующих поколений, одновременно развивая и подчиняя своим закономерностям. Так, трансформация в эпосе строится на предшествующей эпической основе путем изменения старого сюжета, старых образов, подчиняя их новым идейным течениям, или, временами, путем напластования на древнюю основу нового мотива. Но прежде чем эпос достиг кульминации в изображении героя-богатыря, ему пришлось пройти

через серию трансформаций – от первопредка, культурного героя до героя народного.

В процессе своего многовекового развития «Манас» складывался и сложился постепенно в классический историко-героический эпос; именно в этой его форме стабилизировались традиционный сюжет и стиль, характерные для эпоса, дошедшего до наших дней. По изменению сюжетной линии эпоса мы можем проследить изменения и в социальных отношениях внутри общества. Так, явственно проступающие черты феодального уклада разрушают или сдвигают рамки патриархально-родовых взаимоотношений. Это можно проследить на примере того, что «Манас» пополняется новыми историческими картинами.

По текстам можно проследить, что происходило не только у кыргызов, но и у других центрально-азиатских народов: в более поздних текстах начинает преобладать позднейшая тема – борьба с засильем калмыков. Богатырь защищает теперь не только свой род, свое племя, он – защитник всего народа. Мужество, храбрость, отвага богатыря получают новое толкование, новое звучание. Воспевается уже не его единоличная система, а сила народная, воля народная. Чувство родного края, проблемы родины в этот период приобретают в «Манасе» еще более обостренные и конкретные формы, в них вкладывается уже понятие общенационального характера. Продолжает развиваться генеалогическая циклизация эпоса, которая дает новые имена, новые персонаж.

Таким образом, «Манас» – это своеобразный сплав в единый организм разновременных и разнослойных событий человеческого существования, итог художественно-поэтического мышления кыргызов, которое прошло сквозь призму тысячелетий. И для того, чтобы воссоздать полную картину мира жизни древних кыргызов, необходимо, как археологу, «расчистить» эти слои и проникнуть в их исторический смысл. Смена форм эпических сказаний в основном соответствует смене социальных форм бытия человека, отражает изменение его отношения с миром.

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ**

1. Особенности кочевничества (номадизма) как типа культуры
2. Что такое «санскрит»?
3. Что есть миф?
4. В чем сущность древнекыргызского космогонического мифа?

5. Этимология термина «Манас».
6. Что есть эпос?
7. Происхождение этнонима «кыргыз».
8. Сущность концепции Великого переселения народов.
9. Происхождение термина «тюрок».
10. Кто такие арии?

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

- Атхарваеда. Избранное. – М.:Наука, 1976. – 406 с.
- Законы Ману. – М.: Изд. вост. лит., 1960. – 364 с.
- Библия. Книги Священного Писания. Ветхий и Новый Завет. Канонические. В русск. пер. – Христ. изд., 1991. – С.640-665.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе:Кыргызстан, 1979. – 1 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе:Кыргызстан, 1980. – 2 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе:Кыргызстан, 1981. – 3 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе:Кыргызстан, 1982. – 4 китеп.
- Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №556. – 286 б.
- Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №557. – 932-1217 б.
- Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №558. – 1218-1475 б.
- Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №559. – 238 б.
- Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №556. – 53 б.
- Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Бишкек:Кыргызстан, 1986. – 2 китеп. –262б.
- Махабхарата 3: Эпизоды из кн. 3, 5. – Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1957.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен /Собраны В.В.Радловым. – СПб., 1885. – С.5. Наречие дикокаменных киргизов.
- Ригведа. Избранные гимны. – М.: Наука, 1972.

Ригведа. Мандалы I – IV. – М.:Наука, 1989.  
Упанишады: Пер. с санкр. – М.: Наука, 1967.  
Чхандогья упанишада: Пер. с санкр. – М.:Наука, 1965.

### **Литература**

- Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ие, 1971.
- Аджи М.* Тюрки и мир: сокровенная история. – М.:ООО Изд. АСТ, 2004.
- Айтматов Ч.* Сияющая вершина древнекыргызского духа //Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. – Бишкек: Гл. ред. КЭ, 1995.
- Акишев К.А.* К проблеме происхождения номадизма в аридной зоне древнего Казахстана //Поиски и раскопки в Казахстане. – Алма-Ата: Наука, 1972.
- Акишев К.А.* К генезису традиционной культуры казахов // Культура кочевников на рубеже веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Материалы международной конференции. – Алматы, 1995.
- Аммиан фон Бек.* Кыргыз Аттила – хан гуннов. – Б., 2016.
- Атлас древнего мира. – Пер. с англ. 1996, «Дорлинг Киндерсли Лимитед», Лондон.
- Бекбалаев А.А.* Аттила – предок кыргызов. – Б.: КРСУ, 2011.
- Блаватская Е.П.* Ключ к теософии. Пер. с англ. – М.: Изд. «Сфера» Рос. теософ. общ-ва, 1996.
- Борбугулов М.* У истоков поэтического образа //Литературный Кыргызстан. – 1988. – №2.
- Брудный А.А.* К проблеме социально-психологических функций эпоса «Манас» // Эпос «Манас» и эпическое наследие народов мира: Тез. докл. научн. симпозиума. – Бишкек, 1995.
- Великая традиция: шедевры бронзовой скульптуры Индии. – Изд. на русск. яз.: «Фестиваль Индии», 1988.
- Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М.: Наука, 1986.
- Гринцер П.А.* Деви //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.:Рос. энцикл., 1994.- Т.1. А-К..
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972.
- Карасаев Х.К.* Кабус наме: «Манас» сөздүгү. – Фрунзе: Кыргызстан, 1990.

- Киселев С.В.* Древняя история южной Сибири /Материалы и исследования по археологии СССР. – Вып. 1. – М. –Л., 1949.
- Кыдырбаева Р.З.* Генезис эпоса «Манас». – Фрунзе: Илим, 1980.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с франц. – М.: Наука, 1985.
- Леви-Строс К.* Первобытное мышление. Пер. с франц. – М.: Республика, 1994.
- Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М.: Изд-во вост. лит., 1963.
- Мелетинский Е.М.* Мифы древнего мир в сравнительном освещении //Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.:Наука, 1971.
- Молдобаев И.Б.* «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек: Кыргызстан, 1995.
- Мяль Л.Э.* Шакьямуни //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я.
- Низами.* – Искандер-наме. – М., 1953.
- Неклюдов С.Ю.* Бурхан //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.:Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я.
- Нуржанов Б.* Город и степь // Тамыр. – Алматы, 2003. – Вып. 2(10).
- Нуржанов Б.Г., Ержанова А.М.* Культурология в новом ключе. – Алматы, 2011.
- Окладников А.П.* Олень Золотые Рога. М.; Л., 1964.
- Омуралиев Ч.* Теңирчилик (Улуттук философиянын уңгусуна чалгын). – Бишкек: КРОН, 1994.
- Приск.* Римское посольство к Атилe. – Спб., 1842.
- Роль Центральной Азии в XXI веке. Видение буддийского монаха из Японии. – Газета «Лица», 2003. – № 13.
- Путилов Б.Н.* Героический эпос и действительность. – Л.: Ленингр. отд-ие, 1988.
- /Рубрук/ Вильгельм де Рубрук.* Путешествие в Восточные страны. – СПб., 1911.
- Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. – М.; Л., 1953.
- Сарианиди В.И.* Афганистан: сокровища безымянных царей. – М.: Главная ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1983.



- Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений арабских. – Т. 1. – СПб., 1884.
- Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений персидских авторов. – Т.2. – М., Л., – 1941.
- Топоров В.Н.* Дева //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.:Рос. энцикл., 1994.- Т.1. А-К.
- Топоров В.Н.* Модель мира //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.:Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я.
- Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире. Общий взгляд //Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. – М.: Наука, 1982.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. – М.: Наука, 1984.
- Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. – М.: Высшая школа, 1981.
- Чельшев Е.П.* Сопричастность красоте и духу. Взаимодействие культур Востока и Запада. – М.: Наука, 1991.
- Чизхолм Джейн.* Мировая история в датах. – Пер. с англ. – М.: «Росмэн», 1996.
- Элиаде М.* Космос и история. Избр. работы. Пер. с франц. и англ. – М.: Прогресс1987. Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. – М., 1965.

## **Тема 3. МОДЕЛЬ МИРА ДРЕВНИХ КЫРГЫЗОВ**

---

### **ХАОС. ПОРЯДОК И СВЕТ КАК НАЧАЛО МИРА**

В предыдущем разделе мы в основном осуществили общее знакомство с эпосом «Манас», останавливаясь на сложностях реконструкции мира и вопросах методологии такой реконструкции. Теперь же попытаемся, опираясь на эту методологию, воссоздать миропонимание древних кыргызов, исходя из текста самого эпоса «Манаса». Но прежде несколько общетеоретических положений. В широких границах мифопоэтического сознания реальный мир, реальный опыт и миф не сталкивались между собой, не исключали друг друга.

В поисках ответа на вопрос о месте человека в мире древнее общество исходило из того, что, хотя мироздание по своей внутренней структуре и состоит из противоположных сфер – реальной и мифической, оно синкретично: едино и целостно. И эта идея единства, целостности мироздания обычно выступала в форме утверждения, что в жизни царит некий изначальный порядок, который охватывает как жизнь людей, так и жизнь всего мироздания, связывая нити их судеб в единый тугой узел.

Отношения богов и людей регулировались сложным ритуалом и многообразными табу, нарушение которых навлекало на людей жестокую кару. Напротив, поддержание социального порядка, соблюдение норм взаимоотношений с мифическим миром гарантировало благосклонность богов. В сущности, идея порядка была отражением тяги древнего общества к неизменности всего существующего и к сохранению собственной социальной однородности. Следует отметить, что в космогонических мифах развитых мифологических систем упорядочивающая деятельность богов более ясно и полно осознается как преобразование хаоса,

т.е. состояния неупорядоченности, организованный космос, что составляет в принципе главнейший внутренний смысл всякой мифологии, в том числе и архаической. В мифах о хаосе этот смысл и пафос проявляются наглядно, эксплицитно, посредством адекватной мифологической темы.

Как известно, энтропия преодолевается информацией, а мифологической информацией *par excellence* является космогония как повествование о структурировании, формировании упорядоченного мира из его хаотического первоначального состояния. Образ хаоса как такового находим в полинезийской, японской, китайской, древнеамериканской (до колумбийской), египетской, вавилонской, греческой, скандинавской, иудейской и других мифологиях. Хаос большей частью конкретизируется как мрак или ночь, как пустота или зияющая бездна, как вода или неорганизованное взаимодействие воды и огня, как аморфное состояние вещества в яйце, а также в виде отдельных демонических (хтонических) веществ, таких, как змеи-драконы, древние великаны и боги старшего поколения. Превращение хаоса в космос оказывается переходом от тьмы к свету, от воды к суше, от пустоты к веществу, от бесформенного к оформленному, от разрушения к созиданию. Обратимся к следующим текстам:

«Не было не-сущего, и не было сущего тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой? Что за вода была – глубокая бездна? Мрак был покрыт мраком вначале. Неразличимая пучина – все это»

*(См.: Ригведа).*

«Единая Тьма наполняла Беспредельное Все»

*(См.: Семь Станц из Книги Дзиан).*

«Трепет распространяется, касаясь своим стремительным Крылом всей Вселенной и Зародыша, пребывающего во Тьме, Тьме, которая дышит над дремлющими Водами Жизни»

*(См.: Семь Станц из Книги Дзиан).*

«Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою...»

*(См.: Библия).*

«И свет во тьме светит, и тьма не объяла его»

*(См.: Библия).*

Во всех приведенных фрагментах, рисующих акт первотворения, фигурирует безбрежная водная стихия. Вода олицетворяет Хаос, неопределенное и бесструктурное начало. Древнекыргызская мифология также знает сюжет о сотворении мира. Его сообщают зачины «Манаса»:

*Жер жер болгондо,*            Когда земля стала землей,  
*Суу суу болгондо...*        Вода водой...  
*Манас Манас болгондо.*      Когда Манас стал Манасом.

Вышеуказанное иллюстрирует традиционное моделирование мира, содержащееся в мифах всех народов: бывший в самом начале Хаос разделяется, упорядочивается и становится Порядком, Космосом. В «Манасе» же Земля отделяется от Воды, появляется первочеловек Манас.

Космическая структура мироздания, содержащаяся в мифах народов, утверждается введением объектов, соотносимых с центром мира или мировоосью. Таким центром в традиционном миропонимании оказывается мировое дерево, эквивалентом которого в эпосе является сам первочеловек Манас – персонификация средней плоскости Космоса:

*Асман менен жериңдин*        Как опора неба и земли -  
*Тирөөсүнөн бүткөндөй,*        Таким создан он (Манас),  
*Айың менен күнүңдүн*        Из (самих) солнца и луны  
*бир өзүнөн бүткөндөй...*      будто создан он...  
*Алды калың кара жер,*        Толща черной земли  
*Жерлигинен түткөндөй!*        Держит (его) только потому, что  
это – земля!

Манас как мировое дерево символизирует в эпосе пространственную структуру мира. И это представление, данное в эпосе «Манас», полностью совпадает с первобытными представлениями древних людей вообще. Тройное членение по вертикали (верх – середина – низ, соответственно голова – туловище – ноги) идеально отвечает представлению о динамичной целостности и в силу этого может рассматриваться как модель-схема любого процесса, предполагающего триаду: возникновение – развитие – упадок характеризует «мировое дерево» как универсальный знаковый комплекс, синтетическое средство, описывающее в мфопоэтической традиции мир. И это описание полностью совпадает с миропониманием «Манаса».

Схема Манаса как мирового дерева в ее горизонтальной трактовке также обнаруживает четвертичное членение (четыре божества: *жер, суу, көкө теңир, от* земля, вода, небо, огонь; четыре вида скота *төрт түлүк*), «плюс выделение центра (как места пересечения и тем самым связи вертикали с горизонтальной плоскостью и как места пересечения четырех координат горизонтальной плоскости). Горизонталь же символизирует ситуацию ритуала: жертва, объект почитания, жертвователь – в центре, участники ритуала – справа и слева». Четырехчленная структура Манаса как мирового дерева по горизонтали соответствует образу статической целостности, идеально устойчивой структуре.

Числовая характеристика Манаса как мирового дерева константна – семь (три + четыре), ср.: *Жети кабат кара жер* семь слоев земли, *жетти асман* семь небес и т.д., чему соответствуют и другие многочисленные в мифопоэтической традиции примеры использования семи как совершенного числа (ср.: семь / плюс – минус два / как константу, определяющую глубину человеческой памяти), например: *беш түлүк* пять видов скота, игра *беш таи* пять камушек или *тогуз* девять голов скота, предметов, народная игра *тогуз коргол* и пр.). разумеется, сакрально отмечены три (сферы Вселенной, члена социальной структуры, божественных персонажа и т.д.) и четыре, о которых мы только что писали выше.

В архаичной традиции «вплоть до настоящего времени три и четыре используются как способ обозначения малой приближенности. Если сумма трех и четырех дает семь, то их произведение дает другое сакрально отмеченное число – двенадцать, широко используемое в мифологической традиции», в частности, как «благополучное» число, об этом, например, говорит кыргызская поговорка: *он экиден бири жок, уй байларга жиби жок* у него абсолютно ничего нет, у него хоть шаром покати (букв.: Из двенадцати нет ни одного, нет даже веревки, чтобы привязать корову). В этом смысле можно сказать, что число не только определяет внешние размеры Манаса как мирового дерева, количественные соотношения его частей, но и качественные признаки. Число оказывается не только введенным в мир (и его образ), но и определяющим высшую суть его и даже прогнозирующим будущую его интерпретацию.

Продолжим рассмотрение космогонических представлений древних кыргызов. Обратимся к эпосу. Манаса постоянно сопровождают животные:

*Ажыдаар – жылань  
Артынан сойлоп калгандай...  
Асман жаккы айбаты  
Алп кара куш арбайып*

*Асмандан бутун салгандай.  
Кара башыл ак буура...*

*Калжаң уруп качырып*

*Кабактан чыга калгандай.*

Дракон, его змей,  
Ползет вслед за ним...  
С неба грозная опора его -  
(Птица) Алпкаракуш, –  
растопырившись,  
Когти простерла с небес.  
Черноголовый белый  
верблюд...  
Вышел из укрытия  
с правой стороны  
Мотая головой

Уже здесь мы обнаруживаем прямую переключку присущего модели мира древних кыргызов преобладания тернарных (трехчастных) структур, соотносимых с тремя уровнями космической модели, с имевшим фактически глобальное распространение способом описания этой модели средствами зоологического кода. Речь идет о четкой, трехчленной вертикально проецируемой системе: птицы – копытные – змеи (шире – класс хтонических животных), в индийской традиции эта пентада сопоставляется с другими пятичленными классификациями, отражающими различные стороны мироздания. В приложении приведен причем птицы связываются с верхним миром, копытные – со средним миром, змеи – с нижним миром. Вертикальную (трехчастную) структуру мира символизируют *моло* балбалы, изваяния, *обоо* кучи, жертвенные холмы из камней, *калтак* мужской головной убор кыргызов и др.

Приведем еще примеры. В эпизоде «Поминки по Кёкётею» во время похорон хана Кёкётея режут скот: лошадей, овец, быков. Учитывая, что тризна есть жертвенный ритуал, тесно связанный с идеей жизни, существующий вопреки смерти и благодаря смерти, мы получаем доказательства того, что лошади, быки, овцы составляли для предков кыргызов традиционный набор животных, приносимых в жертву во имя жизни. В этой связи нельзя не остановиться на гипотезе российского исследователя В.Н. Топорова, согласно которой ритуалу тризны у индусов и европейцев была присуща троичная структура, т. е., что он включал жертвоприношение «трех животных одного или разных видов». В эпизоде «Поминки по Кёкётею» отражены оба варианта такой троичности: с одной стороны, в жертву приносятся три вида животных:

<i>Түндүгүнө бээ союп ...</i>	К ужину забили кобылиц...
<i>Жагынага кой союп ...</i>	На дневное угощение зарезали овец...
<i>Жүз миң өгүз мал союп</i>	Забили сто тысяч быков,

с другой – принесение в жертву лошадей представлено троекратно:

<i>Түндүгүнө бээ союп,</i>	К ужину забили кобылиц,
<i>Түштүгүнө тай союп.</i>	К обеду забили стригунков.

В свете такого осмысления особенно интересно отражение в «Манасе» троекратного принесения в жертву именно лошадей, поскольку оно в таком случае может рассматриваться как прямое подтверждение существования в мире предков кыргызов представления о соотносительности этого животного с каждой из трех зон мироздания. Как было отмечено выше, наряду с вертикальной структурой – тернарной (трехчастной) – в модели мира древних кыргызов, как и у других тюрков, обнаруживается горизонтальное членение мира (по сторонам света, с использованием оппозиций типа «правый – левый», «передний – задний»). В «Манасе» пространство названо четырехугольным. Так, в эпизоде «Поминки по Кёкётею»:

<i>Бокмурундай төрөдөн</i>	Гонец от Бокмуруна
<i>Чыккан элчи кетти дейт,</i>	(повелителя)
<i>Төгөрөктүн төрт бурчун</i>	Объехал четыре стороны
<i>Барын бирдей өттү дейт,</i>	(угла) света,

здесь мы хотели бы внести следующее уточнение: в представлении предков кыргызов земля – круг, окружность. Но на этой окружности, как мы видим, выделены четыре основных направления. Тем самым окружность функционально становится тождественной квадрату. В нашем примере круг можно рассматривать как один из двух вариантов единой модели организованного пространства, отличающийся от ее другого варианта – квадрата (четырёхугольника) лишь расстановкой акцентов.

Сам мотив четырехугольного пространства проясняется в свете функциональной характеристики, присущей Манасу как владыке телесного мира и как персонажу, рождение которого знаменует формирование упорядоченной, организованной Вселенной. Четырёхугольник есть простейшая модель организованного мира. Эта модель находит выражение в общераспространенных представлениях о четырех сторонах света, хорошо известных, например, в

древнеиндийской традиции. С тем же мотивом связаны и локапалы индийской мифологии – хранители мира, которых первоначально было именно четыре и которые соотносились с главными сторонами света; лишь позднее число их возросло до восьми за счет включения промежуточных направлений горизонта.

О том, что концепция четырех сторон света, присущая пониманию мира предками кыргызов, распространялась на более широкую сферу жизни, говорят их представления о беш түлүк пять видов скота, төрт түлүк четырех видах скота. Как было отмечено выше, в беш түлүк пять видов скота предки кыргызов включали лошадей, крупный рогатый скот, верблюдов, овец и коз, а в төрт түлүк четыре вида скота – тех же лошадей, крупный рогатый скот, верблюдов и объединенных в одну группу овец – коз. Согласно же древнеиндийским представлениям, человек, лошадь, корова, овца и коза – это пять «частей скота», т.е. пять элементов, составляющих в совокупности понятие «скот». Следует обратить внимание на то, что в индийской традиции эта петанда сопоставляется с другими пятичленными классификациями, отражающими различные стороны мироздания. В приложении приведен сокращенный вариант таблицы<sup>1</sup>, составленной по материалам «Чхандогья упанишадь» и отражающей взаимную соотнесенность целой группы таких пятичленных рядов, в том числе и представленного в несколько измененном виде в «Манасе». Другие источники позволяют дополнить эту таблицу некоторыми пентадами иного содержания. Так при закладке алтаря огня в центр пространства под ним помещали человеческий череп, а по сторонам света – черепа коня, быка, барана, и козла, т.е. тот же пятичленный ряд кодирует и пространственную структуру. По «Архашастре» (III, 60, 6), те же животные соотносятся с различными варнами: лошади – с кшатриями, коровы – с вайшьями, овцы – с шудрами, а козы – с брахманами. Тот же ряд из пяти существ трактовался в Индии как традиционная иерархия жертвенных животных.

В раннеиндийских источниках представление о названном пятичленном иерархическом ряде отражено наиболее четко и в максимально полном виде, но следы его обнаруживаются в значительно более широком ареале. Они улавливаются у древних иранцев: в Авесте (Яшт У) повествуется о принесении в жертву Ардвисуре Анахите «ста коней, тысячи быков, десяти тысяч

---

<sup>1</sup> См.: Приложение. Таблица 1.



овец». Французский исследователь К. Дюмезиль проследил элементы тех же представлений в культуре древней Греции и Рима.

Они отмечены в балтийской и славянской традициях. Все это указывает на глубокую древность и широкое распространение данной концепции в европейском мире и, тем более, позволяет считать исторически вероятным её бытование в среде предков кыргызов. А это еще косвенное доказательство общности корней древних кыргызов (тюркского кочевого сообщества) и европейского мира. Как её отражение, хотя и несколько измененное, в таком случае следует рассматривать *беш түлүк* пять видов скота, *төрт түлүк* четыре вида скота у древних кыргызов. Уже упоминавшийся пассаж «Чхандогья упанишады» (II, 18) приписывает особую магическую силу представлению о приведенных пятичленных классификациях, в том числе о «пяти частях скота»: знающий их «достигает полного срока жизни, живет в блеске, богат потомством и скотом, велик славой».

В свете сказанного выражения *беш түлүк* пять видов скота, *төрт түлүк* четыре вида скота древних кыргызов можно трактовать как своего рода эквивалент магической формулы, обеспечивающей благополучие, достаток и умножение скота, процветание. Вернемся к модели мира предков кыргызов. Итак, структурообразующее начало в картине мира предков кыргызов есть Манас как мировое дерево. Посредством этого образа и его алломорфов организуется весь пространственно-временной континуум. Связывая все сферы космоса по вертикали, Манас как мировое дерево служит и осью мира, и его центром. Этот центр может мультиплицироваться.

<i>Коломтодон бир терек</i>	Из очага одно дерево,
<i>Колтойо терек чыгыптыр...</i>	Громадное дерево выросло!...
<i>Бир бутагы кайрылып</i>	Одна из (его) ветвей повернувшись
<i>Асмандын көзүн алыптыр...</i>	Глаз неба (себе) взяла...
<i>Бир бутагы кайрылып</i>	Одна из (его) ветвей повернувшись,
<i>Жердин жүзүн алыптыр.</i>	Лик земли (себе) взяла.

Так в эпическом тексте «Манаса» воспроизводится ситуация появления центра – очага, порождающего Манаса как мировое дерево. Возможность подобной ситуации определяется характеристиками центра, среди которых одна из важнейших – рождение, возникновение новой жизни. Этой характеристикой центр обладает в силу своей сопричастности Первому рождению – акту

первотворения». О том, что древние кыргызы, как и древние турки вообще, понимали свой реальный мир мифологическо-поэтически как акт мифологического Первого мира, однозначно говорят ритуалы, направленные на моделирование Космоса, воссоздание акта первотворения.

Рассмотрим эпизод «Поминки по Кёкётею». В самом общем виде символика коллективных обрядовых действий, описываемых здесь, сводится к следующему. Жертвенный ритуал осуществляется в месте, соотносимом с центром. По тексту эпоса главой на поминках по хану Кёкётею является сам Манас. В ритуале акцентируется восток. В направлении с востока на запад, по ходу Солнца, держит свой путь гонец Бокмуруна, оповещая народы о кончине хана Кёкётея. Кроме того, восток соотносится с началом пространства и времени, местом и временем восхода Солнца. Восток становится в ритуале точкой отсчета при «создании мира». На поминки по хану Кёкётею съезжается великое множество людей со всего света.

Пространство в эпосе «наполняется» объектами по направлению от центра к периферии. Воссоздание Космоса осуществляется по цикличной схеме – прибывшие с четырех сторон света люди замыкают земной круг. Замыкается и круг времен, поскольку движение происходит по ходу Солнца. Таким образом, в ритуале происходит создание и освоение пространства, подкрепляемое вещественно. Подобные ритуалы и символику описывают и Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова, исследовавшие в 80-ые годы прошлого столетия традиционную культуру тюркских народов: алтайцев, хакасов, тувинцев и др. Та же символика семантического центра, круга (замкнутого четырехугольного пространства) определила формы как многих ритуальных сооружений кыргызов: мазаров, кумбезов, так и жилища – боз үй юрту, чатыр шатра с четырехкупольным верхом и т.д. Ту же символическую нагрузку, на наш взгляд, несут головные уборы кыргызов *тебетей*, *элекек*, народные игры *көк бөрү*, *ордо* и др.

В мифологической традиции мир надежен, если одни и те же координаты подтверждаются для всех его сфер. Начало года понималось как начало творения. Весьма показательно, что текст, отсылающий нас в мифопоэтической традиции к началу творения, рисует картину начала всякого движения, роста, распространения (зашумела, заравела, повернулась, оттаяла, разнесся, открылись и т.д.). Начало нового года понимается как поворот на новый ви-

ток... При этом само время, вероятно, понималось как некое особое пространство или уподоблялось качеству этого пространства (вершина месяца повернулась, вершина года скользнула – сдвинулась). Нерасчлененность (или изоморфность) пространственно-временных понятий хорошо прослеживается в языке. Сравним кыргызское *ушунда*: 1) здесь (место) и 2) теперь (время) *ошондо*: 1) там (место) и 2) тогда (время).

В этой связи очень любопытный факт отмечают многие исследователи: языковые данные архаичной традиции доставляют свидетельства исходного тождества и в обозначении всего объема времени (круг земли – круг времени как выражение идеи Вселенной и Года). Для подтверждения вышеизложенного обратимся к тексту «Манаса», где читаем:

<i>Бокмурундун ботосу</i>	Дитя – посланник Бокмуруна,
<i>Кандын сөзүн уккан соң</i>	Как услышал слова хана,
<i>Атка минип чыкты дейт,</i>	Сел на коня и объехал
<i>Төгөрөктүн төрт бурчун</i>	(букв. весь круг земли)
<i>Баарын бирдей өттү дейт...</i>	Весь свет...
<i>Жыл айланyp ол кетсең...</i>	Если (букв.: прокружится) пройдет год...
<i>Көйнөгү кирдеп кетет деп...</i>	Рубашки (ваши) загрязнятся...
<i>Кыл куржундун көсүндөн...</i>	Поэтому в одной из (двух) половин курджуна (переметная сума)...
<i>Бачай көйнөк алтоо бар.</i>	Есть шесть шелковых рубашек.

В мифологических текстах тюркских народов сотворенный мир – это мир порядка, света, звука, тепла, наконец – жизни. Это мир для человека. Иные сферы Вселенной в традиционном мировоззрении моделируются по принципу либо гиперболизации этих позитивных характеристик, либо утверждения качеств, им полярным. Единство мировоззрения сочетается с его дискретностью: Вселенная представлена отдельными мирами, сторонами света, слоями неба, земли, что делало мир принципиально познаваемым.

В целом картина мира соответствует сюжетной схеме, в которой движение осуществляется в следующих направлениях: от прошлого к настоящему, от божественного к человеческому, от космического и природного к культурному и социальному, от стихий к артефактам (вещам и соответствующим институциям), т.е. от внешнего и далекого к внутреннему и близкому, от тьмы и хаоса к свету и порядку. Если мы говорим, что согласно мифам

древних из тьмы явился свет, из хаоса – порядок, и если порядок дал пространственно-временную ориентацию в мире, то свет обеспечил саму возможность жизни. Поэтому в древнетюркских мифах, составной частью которых являются и древнекыргызские мифы, появление света отождествляется с возникновением самой жизни: *жарык дунүйө* – это не просто светоносный мир, но прежде всего мир жизни, земной шар в отличие от небесного (верхнего) и подземного (нижнего) миров.

В мифологической форме мышления человек стремится охватить всю Вселенную, определить свое место в мироздании. По представлениям древних тюрков, Небо (*Тенгри*) сотворило мир и распоряжается судьбами всего сотворенного им. Тенгри одновременно находится в ярусах, каждый из которых состоит из противоположных начал: света и тьмы, дня и ночи, добра и зла и т.д. Поднебесный мир представляется в виде вертикальных миров, вершина которого есть небо (*Тенгри*), середина – земля (*Жер-Суу*), нижним миром управляет бог смерти (*Ерлик*). Но основным источником существования является свет. Он придавал порядку гармонию и красоту, он расцвечивал мир, обеспечивая ему все его богатое многообразие. Из этого же понимания роли и места света вытекают нравственно-этические представления древних кыргызов, которые мы рассмотрим в следующем разделе.

## ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК ФОРМА УПОРЯДОЧИВАНИЯ МИРА

Анализ представлений древних людей, предков кыргызов о мире предполагает рассмотрение и способов их ориентации в пространстве. Эмпирическая трактовка пространства с четырьмя отмеченными точками – странами света – известна нам по данному языку, материалам «Манаса». Представления древних кыргызов о странах света были абсолютно определенными. Для них основной и определяющей была ориентация на восток – сторону восходящего солнца. По представлениям кыргызов, как и их предков *кун чыгыш* восход солнца – восток, передняя сторона, *кун батыш* заход солнца – запад, «задняя» сторона, *кун журуш жак* сторона, куда движется солнце – юг, «правая» сторона.

Для понимания смыслового значения «востока» следует, видимо, иметь в виду, что «восток» для традиционного мировоз-

зрения – это, прежде всего сторона, в которой восходит солнце, вернее, целый спектр, расположенный между востоком и юго-востоком, где в разное время года появляется светило. Так же дело обстоит с «западом», где солнце заходит в секторе, противоположном востоку – юго-востоку.

О почитании предками кыргызов восточной стороны неба известно хорошо, также известно, что западная сторона небосклона устойчиво связывалась с мотивом ухода из жизни, с нижним миром. Не случайно по «Манасу» останки хана Кёкётея хоронят следующим образом: *кыбыла кылып бетин* в сторону запада повернув лицом. Вместе с тем нет оснований абсолютизировать противопоставление востока и запада.

Категории жизни и смерти в привычном для нас понимании неприемлемы для характеристики мифологического мировоззрения. То, что, согласно представлениям древних кыргызов, происходит с людьми, закончившими земную жизнь, можно квалифицировать как угодно, например, как «инобытие», но это не есть прекращение или абсолютное исчезновение. Есть лишь бытие – жизнь разной интенсивности, и вся система мировоззрения предполагает постоянный круговорот этого бытия. В этом смысле восток и запад равно причастны процессу движения жизни, потому что они не поляризуются, но и не сливаются. Вероятно, можно говорить об их инверсии и семантической взаимосвязи, наподобие той, которой связаны *чыгыш* от *чык* восход (приход) и *кун чыгыш* утро (восход солнца) и *батыш* от *бат* закат (уход), *кун батыш* (закат солнца) вечер. Путь солнца, регулярно исчезающего на *кун батыш* западе и появляющегося на *кун чыгыш* востоке, не мог интерпретироваться иначе как умирание, влекущее за собой рождение.

Как и в традиционной тюркской культуре, мы не найдем в культуре древних кыргызов строгой и однозначной схемы круговорота жизни или идеи реинкарнации. Однако следует признать и то, что, полагая все природные и космические процессы повторяющимися, общественное сознание не могло сделать исключения для жизни. Следует подчеркнуть, что восток и запад сближает общая для них черта – открытость, которую можно трактовать как возможность смерти или рождения. Их можно уподобить утру и вечеру, весне и осени.

Другая пара понятий – *түштүк* или *оң түштүк* – юг, *сол түштүк* или *түндүк*, *түндүк жак* – север – противопоставлена

более очевидно. При ориентации лицом на восходящее солнце север оказывается левым, юг – правым, отсюда название *сол түштүк* север, *оң түштүк* юг. В тех случаях, когда положение на местности определяется по вертикали, юг трактуется как «верх», а север – как «низ». Все эти характеристики образуют несколько оппозиций: юг – север, верх – низ, правый – левый, день – ночь, свет – мрак.

Кыргызское *оң* правый и его производные дают вполне закономерный спектр положительных значений: I. 1) правый; 2) подходящий, соответствующий, удачный, благоприятный, благотворный; II. 1) быть удачным, удачливым; наладиться; 2) начать жить зажиточно, с достатком, добиться достатка, состоятельности, хорошей зажиточной жизни; процветать. *Оңдо* 1) делать что-либо с правой стороны, правой рукой и т.д.; 2) исправлять, налаживать; делать так, как нужно; 3) перен. проучить. *Оңот* хорошее состояние. Кыргызское *сол* 1) левый; 2) левое крыло (армии), левый фланг; 3) уст. (часто *сол түштүк жак*) север, северный; 4) перен. неправильно, нехорошо. *Солку* 1) слабый; 2) перен. неустойчивый (например, во взглядах). *Солу* 1) вянуть, увядать; 2) перен. ослабевать, утомляться, изнуряться. Название для юга и севера *түштүк*, *күн жак* и *түндүк*, *түндүк жак* (букв.: полдневный, полуденный и ночной, полночная сторона) можно сопоставить с *күн* в значении день, свет и *түн* в значении ночь, мрак.

Таким образом, север характеризуется такими значениями, как «ночной», «полночная сторона», в том числе и отрицательными «неправильно», «нехорошо», а юг – значениями, как «полдневный», «полуденный», в том числе и положительными «правый», «благоприятный», «удачный» и т.п.

Для подтверждения вышеизложенного обратимся к тексту эпоса. Во время похода на Бейджин Манас делится своими тревогами с Алмамбетом:

*Кечээги күнү кечинде,  
Элим түшүп эсиме  
Эшикке чыгып карасам  
Жетиген кетти желкеге*

*Үркөрдү көрдүм кутпудан,*

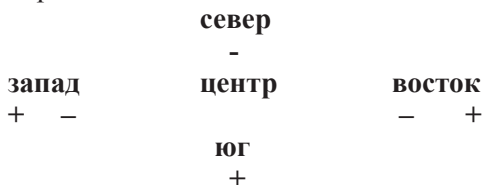
*Үмүтүм үздүм журтуман.*

Вчера вечером  
Вспомнил от своем народе,  
Когда вышел наружу и осмотрелся:  
Жетиген (созвездие) оказался  
у меня за спиной,  
Плеяды (созвездие) увидел на  
северной стороне.  
потерял (я) надежду увидеть  
свой родной народ.

Или другой пример. В эпизоде «Поминки по Кёкётею» во время состязаний богатырь Кошой не может натянуть на себя кандагай боевые штаны. Рассерженный, он грозитя:

<i>Муну кылган катынды</i>	Женщине, что сшила их (кандагай), -
<i>Мууну кеткен капырды</i>	Нечестевике, неумехе,
<i>Оң бетинен тилбейби,</i>	Правую щеку разрезал бы,
<i>Тирсегинен илбейби</i>	За пятку повесил бы ее,
<i>Оң чачынан кыркпайбы.</i>	Правую косу отрезал бы ей.

Число примеров без особого труда можно умножить, но и приведенных здесь примеров достаточно для того, чтобы убедиться в неслучайности закрепления за севером и югом, как и за востоком и западом, противоположных значений. Спектр положительных значений при этой совершенно очевидно соотнесен с югом. Это два семантических полюса, разделенных «переходными» востоком и западом: восток тяготеет к югу, а запад – к северу, как утро и день, вечер и ночь. О том, что север – «ночная сторона» соотнесен с нижним миром, со страной предков, можно судить по материалам «Манаса», где потусторонний мир характеризуется как мрак, тьма. Об этом же свидетельствует погребальный обряд кыргызов и их предков: как известно, умерших погребали головой на запад или северо-восток. Соответственно представления о локализации мира предков связываются с этим сектором. В наиболее общем виде семантика стран может быть представлена следующим образом:



Данная схема отражает два существенных момента: запад и восток не противопоставлены; их амбивалентность основана, очевидно, на понимании природных процессов, и прежде всего ситуации возникновения-исчезновения дневного светила – солнца; север и юг можно толковать как максимальную реализацию потенциалов запада и востока и в этом отношении говорить об их целостности, стабильности. Каждая полноценная категория может существовать, только имея свою противоположность.

Упорядоченность пространства и времени – одна из важнейших характеристик среднего мира – мира людей. Поэтому мера как элемент организации пространства – времени присуща только реальному миру. Однако с помощью обозначенных выше оппозиций (верх – низ, правый – левый) можно описать и в традиционной культуре весь мир. Как показывают исследования этнографов традиционной культуры абсолютизация «верха» и «правого» рисует картину верхнего мира, а «совокупность» абсолютизированных характеристик «низа» и «левого» дает картину нижнего мира. Для этого целесообразно рассмотреть представления древних кыргызов о времени как еще об одном упорядочивающем начале мира.

Проявления времени в природе, последовательная смена времен года и перемещение небесных тел воспринимались как признаки жизненного процесса, аналогичного человеческому и связанного с ним. Каждое утро солнце побеждает мрак и хаос, как это было в первый день творения и как это происходит ежегодно в первый день нового года. Три эти момента воспринимаются как нечто по существу единое. Семантическая тождественность каждого из трех «начал» – утра первотворения, утра года и утра каждого дня – подтверждается как на материалах этнографических исследований, так и на материалах «Манаса».

Каждое из этих начал уравнивается временным отрезком, наделенным противоположными на первый взгляд свойствами. Прежде всего это – утро – вечер и весна – осень. Главная характеристика утра – весны и осени – это изменение качества. Весна и утро, осень и вечер – переходные временные отрезки, в мифологической традиции они связываются с качественными изменениями мира: мир просыпается (- рождается) и засыпает (– умирает).

Время, сопровождающееся изменениями в состоянии живого, можно назвать открытым временем, временем вероятным. Неустойчивость погоды, температурные колебания и другие проявления нестабильности определили особое отношение к весенним и осенним месяцам, что получило, в частности, отражение и в их названиях. Так, в народном календаре *жалган куран* – март, *чын куран* – апрель.

Большая часть общественных ритуалов, жертвоприношений проходила весной или осенью, и эти ритуалы закономерно были связаны с актуализацией мира о первотворении. Для подтверждения вышесказанного обратимся к «Манасу». Эпос сообщает о том, что Джакып в честь рождения долгожданного сына решает:



*Жакшы бир той кылайын  
Жаздын алды баарда.*

*Өлчөөсүн аштын карады.*

*Жай чилдеси оогондо,*

*Мал семирп толгондо,  
Күз эсенке болгондо.*

Устрою- ка я на славу той  
Ранней весной! Или о том, что  
после кончины хана Кёкётея:  
Время для (его) поминок было  
определено.

Когда минует самая жаркая пора  
лета,

Когда потучнеет и будет  
откромлен скот, когда подойдет  
осень.

Примеров из текста «Манаса» можно привести еще, однако все они свидетельствуют о том, что ритуальные действия людей в основном проводились весной и осенью. Это связано, по-видимому, с тем, что весна и осень мыслились как наиболее подходящее время для ритуальных действий, обращенных к просыпающемуся (весна) или засыпающему (осень) миру. Тем же свойством обладают утро и вечер: время между светом и тьмой, соединение начала и конца, создающее возможность перехода. Это тоже «открытое» время. Утро понималось как время, связанное с творением мифическим и любым реальным вообще. Не случайно кыргызы и их предки из всех созвездий особенно выделяли предраассветную Желтую звезду (Венеру), потому что она возвещала наступление нового дня.

В «Манасе», именно, в пору восхода Желтой звезды (Венеры) начинаются наиболее значительные события. Например, когда Джакып и Чыйырды толкуют свои сны, предвещающие рождение Манаса, появляется утренняя Желтая звезда, наступает утро. Утро и вечер не противопоставлены абсолютно, так же как весна не противопоставляется осени. Разумеется, они разнонаправлены, как процессы возрастания и уменьшения, восхода солнца и его захода, но все же это отмеченные точки одного процесса. Их семантическое противопоставление – не более чем противопоставление начала и конца «входа» и «выхода».

Мифологическое сознание не предполагает абсолютно строгой антиномичности символов, и каждый раз, когда функционирует один полюс контраста, затрагивается и другой полюс. Упорядочивание мира предполагает не только пространственно-временное деление, но и повторяемость – ритм. Если говорить о восприятии человеком природных временных ритмов, можно

отметить, что оппозиция «весна-осень» и «утро-вечер» противопоставляются другой паре: «лето-зима», «день-ночь».

Весна и осень – время тотальных перемен, переходные периоды между статичными, устойчивыми летом и зимой, в течение которых не происходит видимых качественных изменений. Однако стабильность лета и зимы имеет разную ценность для людей. Лето понималось как покой, наступление тепла, как время, когда все сыты и всё в изобилии, т.е. лето воспринималось как положительное время. Интересно отметить, что и в «Манасе», где редко специально фиксируются времена года, на родной земле эпического героя постоянно лето.

Зима же воспринималась как тяжелое и опасное время, которое грозит всему живому холодом, голодом и даже смертью. Не случайно в эпосе подчеркивается, что *сууктун куну* – *кыш* дни холода – зима. Другой пример. В эпизоде «Поминок по Кёкётею» во время поминальных скачек Алмамбет волшебством меняет погоду. И делает это преднамеренно. Алмамбет вызывает зимнюю стужу, чтобы проверить лошадей на силу и выносливость. Вот как это описывается в эпосе:

<i>Сурданыт Алма калганы,</i>	Грозным вдруг стал Алмамбет,
<i>Сууга жай таш салганы.</i>	Опустив в воду джай-таш.
<i>Ачып көздү жумганча,</i>	Пока закрыли, открыли глаза,
<i>Аны-муну кылганча,</i>	Пока то да се сделали,
<i>Атын жаап тынганча</i>	Пока коней укрывали
<i>Жаканын баары жамгырлап,</i>	В предгорье пошел дождь,
<i>Мөндүр түштү дабырлап...</i>	Посыпался град с шумом...
<i>Борошосу бургулап...</i>	Замела поземка...

Следует заметить, что в «Манасе» и эмоциональное состояние эпического героя, а, именно, его гнев, ярость, недовольство, передается через сравнение с непогодой (зимой):

*Кышкы кирген буурандай.* Он словно верблюд в зимнюю пору.

Здесь имеется в виду то, как лютует зимой верблюд-самец, когда идет в гон. Лютует зима, лютует и животное. Или вот как отзывается о Манасе его ближайшее окружение:

<i>Кабылан Манас төрөбүз,</i>	Наш, подобный тигру,
<i>кабагыңды бүркөсөң,</i>	повелитель Манас,
<i>Кар түшкөндөй көрөбүз.</i>	Если брови ты насупишь
	Нам кажется будто снег идет.

Кыргызы и их предки считали, что самый «опасный», а потому «самый длинный месяц зимы» – *бирдин айы* февраль. Отсюда и выражение, получившее свое распространение, в разговорной речи *бирдин айындай чоюл* (букв.: растягиваться как *бирдин айы*) оттягивать да откладывать без конца; заставлять без конца ждать.

Подчеркнем, что «опасное» время приходилось на стык старого и нового года, когда мир «распадался» и «рождался» вновь. Из вышеизложенного очевидно, что в целом зима воспринималась как отрицательное время и в этом смысле было противопоставлено лету. Зима понималась как наступление хаоса, как время умирания года, поэтому ее нужно переждать, «проскочить». Зима, таким образом, опасное (реально и мифически) время. Мы видим, что время как длительность бытия и последовательность смены состояний не отделяется от времени, переживаемого эмоционально.

Статичность, целостность временных отрезков лета и зимы отразилась в языке. Сорок самых жарких дней лета и сорок самых холодных дней зимы называется одним словом *чилде* сорок дней. Читаем в тексте «Манаса»:

<i>Жайкы чилде кырк күндүр</i>	Самое жаркое время лета – сорок дней,
<i>Кыш чилдеси кырк күндүр</i>	Самое холодное время зимы – сорок дней.
<i>Эки кыркын сексендир.</i>	Два раза сорок – восемьдесят (дней).
<i>Көрбөгөн бенде жексендир.</i>	Кто (из смертных) не переживает их, тот умрет.

Идея статичности пространственно-временного континуума находит отражение и в словах, которые имеют, как представляется, общую основу и обозначают как локальный, так и темпоральный аспекты мира: *жай* лето, место, *жат* лежать, находиться, пребывать, *жааш* год (при определении возраста). Все эти слова в перечисленных значениях встречаются в тексте «Манаса». Это же можно отметить и на примере древнегерманских языков: идея лежания, покоя, отраженная в разнообразных обозначениях пространства и времени нуждается в некоторой конкретизации. По-видимому, в качестве мотивировок соответствующих понятий был избран аспект стабильности, предполагающий не только

неподвижность, но и устойчивость, прочность. Применение семантической мотивировки покой, лежание для обозначения темпоральных понятий, вероятно, свидетельствует о том, что данная единица времени фиксировала отрезок, в течение которого не происходило сколько-нибудь заметных изменений.

Цельность и, как следствие, стабильность летних и зимних периодов, не предполагает в мифопоэтической традиции решения вопросов начала и конца. Эти вопросы решаются в переходные, изменчивые периоды весны и осени. В этом плане зима-лето как бы находятся в оппозиции по отношению к паре весна-осень, в которой превалирует функция разрыва и соединения, начала и конца. Таким образом, утро и вечер, весну и осень, восток и запад можно рассматривать как промежуточные звенья между противоположностями: день и ночь, лето и зима, юг и север. Это отмечается и другими исследователями. Так, прекрасные знатоки древностей В.В. Иванов и В.Н. Топоров указывают, что ритуал выступает как способ достижения либо инверсии противоположных символов, либо их слияния, либо, наконец, поисков промежуточных звеньев между противоположностями.

Насыщенность переходных временных периодов (утра, вечера, весны и осени) ритуальными действиями объясняется, вероятно, стремлением человека действовать в унисон с природными ритмами, преднамеренно согласуя космические и социальные события. Поскольку время понималось конкретно и в глубокой взаимосвязи с пространством, расположение во времени закономерно соотносилось с положением в пространстве. Это хорошо видно из соотнесения востока как места солнечного восхода с началом дня – утром, началом года – весной; запада как места захода солнца – с концом дня – вечером, концом года – осенью.

Природные ритмы программировали жизнедеятельность общества. Человек не только реально синхронизировал свою жизнедеятельность с ними, но и стремился подкреплять это согласование ритуально. «Культура времени» древних кыргызов – тема многоплановая и малоизученная. Мы коснемся лишь некоторых аспектов этой темы, связанных с восприятием природных временных ритмов.

Планеты и звезды были незаменимыми пространственными ориентирами, вместе с тем в земном мире они – мерила времени. Так, например, кыргызское *кун* солнце дает еще значения: день, время. Световой день различается с указанием на положе-

ние солнца на небосводе: *күн чыга* (букв.: с восходом солнца) или *күн жаңыдан чалганда* (букв.: как только взошло солнце) раннее утро; *күн абага толгондо, түш абыдан болгондо* (букв.: когда солнце в небе стало полным, когда (точно) наступил полдень); *күн эңкейген кезинде* (букв.: когда близится закат) к вечеру. Существовали определенные выражения, характеризующие конкретные периоды дневного и ночного времени: *суна (суну) садак* предрассветное время, *шашке* время позднего утра, позднее время, *бешим* время, близкое к вечеру, *дигер* время перед заходом солнца, *шам* вечерние сумерки, время после захода солнца, *куптан* время, близкое к полуночи.

Вот характерные примеры из «Манаса»:

<i>Эртеңки таң атканда</i>	Утром, когда рассвело,
<i>Суна садак чалганда.</i>	Когда забрезжил рассвет.
<i>Шашкеде келип урушуп</i>	Начали сражение в час шашке,
<i>Түш эңкейген чагы бар.</i>	За полдень перевалило теперь.
<i>Кечээ айдаган кечинде,</i>	Вчера вечером погнажи (коней),
<i>Бүгүнкү бешим кезинде</i>	А сегодня в пору бешим
<i>Кокондун жогор жагынан</i>	В той стороне, что повыше Коканда,
<i>Коюу чаңы бөлүндү.</i>	Поднялась густая пыль.
<i>Дигердин мурун кечинде,</i>	К вечеру, раньше часа дигер,
<i>Кечки бешим кезинде.</i>	В пору позднего бешима.
<i>Мааникер минип алганы,</i>	Сев на (коня) Мааникер,
<i>Манасты көздөй бет алып</i>	К Манасу направился он.
<i>Кечинде жолго салганы...</i>	Вечером отправился в путь...
<i>Шамда кирип барганы.</i>	Прискакал он туда в пору шам.
<i>Куптан маалы болгондо</i>	Когда час куптана настал,
<i>Кужулдашып чуркурап.</i>	Поднялся гвалт и крик.

Высыпание звезд на ночном небе означало наступление полночи:

<i>Түн ортосу болуптур</i>	Полночь подошла,
<i>Жадырап жылдыз толуптур.</i>	На небе полно звезд.

Время определялось не только по солнцу, но и по луне и положению других небесных светил и тел. Так, изменение фаз луны также использовалось для членения времени. Существующий в лунном месяце естественный качественный рубеж: полнолуние, которое приходится на пятнадцатый день – была качественной временной ориентацией. Дальше луна может быть только на ущербе. Поговорка: *айдын жарымы карангы, жарымы жарык*

бывают горести, бывают радости (букв.: означает деление месяца на «темную» и « светлую» половины). В отличие от второй «темной» половины месяца (когда месяц может быть только на ущербе) первая «светлая» половина месяца, как и полнолуние, считалась наиболее благополучной для каких-либо действий. Не случайно в эпосе предсказатель по бараньей лопатке Таргыл Таз предостерегает хана Джолоя от выступления в поход против Манаса, мотивируя это следующими обстоятельствами:

*Сатка каршы ай эле*Этот месяц (во времени) противопоказан (для походов).

*Ага деген болбосоң,* Если не хочешь с этим мириться,  
*Ай жаңырттып аттангын!* Отправляйся в путь в первой половине месяца.

Дальнейшие события, описываемые в эпосе, показывают, что хан Джолой вопреки предсказаниям Таргыл Таза отправляется в поход в «запретное» время и гибнет в схватке с Манасом. Следует отметить, что не только по положению луны, но и по положению других планет и созвездий на небосводе определялось время, благоприятное для походов, сражений, перекочевок и т.п.

Для подтверждения вышесказанного обратимся к тексту «Манаса»:

<i>Атка минип оң күнү,</i>	Сев на коней в день предвещающий удачу,
<i>Аттаныпсыз чоң күнү,</i>	Вы выступили в поход в великий день,
<i>Сапар кылып чоң күнү,</i>	Вы выступили в поход в великий день,
<i>Тараза мийзам оң күнү,</i>	Отправились в дальний путь в великий день,
	В праведный, удачливый для всех начинаний день,

такими словами напутствует Каныкей богатырей, отправляющихся в «Большой поход на Бейджин». Из вышеизложенного очевидно, что утро и вечер, день и ночь, начало и конец месяца понимались как время, когда счастье (удача) может прийти и уйти в силу «открытости» этих временных отрезков.

В народном календаре проявляется соотнесенность природного и культурного времени. Так фенологические наблюдения

зафиксированы в названиях типа *жай чилдеси* самое жаркое время лета, *кыш чилдеси* самое холодное время зимы, *жалган куран* (букв.: ложный самец косули) март месяц, *чын куран* (букв.: настоящий самец косули) апрель месяц, *бугу* (букв.: самец оленя или марала) май месяц, *кулжа* (букв.: взрослый горный баран – самец) июнь месяц, *теке* (букв.: козерог, горный козел) июль месяц.

Летосчисление осуществлялось по двенадцатилетнему животному циклу. Название годов этого цикла приводим в последовательном порядке: 1) *чычкан* мышь, 2) *уй* корова, 3) *барс* барс, 4) *коён* заяц, 5) *улуу* дракон, 6) *жылан* змея, 7) *жылкы* лошадь, 8) *кой* овца, 9) *мечин* обезьяна, 10) *тоок* курица, 11) *ит* собака, 12) *доңуз* свинья.

Год в свою очередь был также представлен двенадцатимесячным циклом. Ниже даются названия месяцев старого народного календаря (наши соответствия даются приблизительно): *бирдин айы* февраль (по другой версии – январь; тогда соответственно передвигаются и остальные), *жалган куран* март, *чын куран* апрель, *бугу* май, *кулжа* июнь, *теке* июль, *баш оона* август, *аяк оона* сентябрь, *тогуздун айы* октябрь, *жетинин айы* или *майбилек ай* ноябрь, *бештин айы* декабрь, *үчтүн айы* январь.

Некоторые сведения о летосчислении можно обнаружить и в «Манасе». Так, в варианте В. Радлова в одном из обращений Каныкей к Манасу говорится:

<i>Жыйырма беште жашың,</i>	Двадцать пять тебе лет,
<i>Жылың, барс төрөм!</i>	Год твоего рождения – год Барса, мой повелитель!

Здесь, как видно из приведенных строк, год рождения Манаса считается годом барса. Название этого животного включено в 12-летний цикл народного календаря. Или другой пример. В этом же варианте «Манаса» предсказатель Таргыл Таз предлагает хану Джолою:

<i>Жылан жылы жылсаңчы!</i>	(Лучше) выступил бы (в поход) в год Змеи!
<i>Жылкы жылы о жерде</i>	(Лучше бы) – в год Лошади
<i>Барып уруш салсаңчы!</i>	(Разве тогда) бог не послал
<i>Кудай сага бербейби?</i>	бы тебе удачи?

По предсказаниям Таргыл Таза год Змеи и год Лошади, вероятно, были наиболее благоприятными для хана Джолоя. Пространство и время связываются с человеком. Ощущение глубокой связи человека с пространством и временем проявилось в отождествлении отрезков дня, времен года, топографических элементов с частями человеческого тела. Обратимся к тексту «Манаса»:

<i>Ал муруту сеңирдей...</i>	Усы его – как гребни гор...
<i>Муруну тоонун кырдачтай,</i>	Нос его – как горный хребет,
<i>Муруту чөлдүн камыштай,</i>	Усы его – как степной камыш,
<i>Көзү көлдүн буткулдай...</i>	Глаза его – как впадины озер...
<i>таш билек.</i>	рука – камень.

Так живописуется в эпосе портрет Манаса. Если же обратимся к языку: слово *баш* голова, верхушка, вершина, изголовье, начало, глава, предводитель, старший, главный, первый, высший; *жыл башы* начало года, *суунун башы* начало, исток реки, *тоонун башы* вершина горы и т.д. Смысловое объединяющее начало для таких отождествлений – в сближении, а иногда и отождествлении понятий «верх» и «начало».

Приведенный выше анализ понимания пространства и времени древними кыргызами по эпосу «Манас» показывает, что временные отрезки (год, месяц, день) воспринимаются как нечто цельное, как процесс, который имеет начало, середину и конец. И еще: мы видим, что время в понимании древних кыргызов неоднородно. Различные временные отрезки обладают разной ценностью для человека. Вместе с тем время конкретно: понятия об объективном, физическом времени еще не существует и время воспринимается как последовательность реальных событий, конкретных деяний, приуроченных к определенному месту.

Время первотворения мифологическая традиция помещает в неопределенную древность, которая связана с настоящим не столько временным вектором, направленным из прошлого в будущее, сколько отношениями причины и следствия. Хронологической шкалы, возводящей сегодняшнее, т.е. настоящее время к мифическому, нет. Однажды возникший мир с заданными в эпоху первотворения координатами пространства и времени – это идеальная модель, с которой соотносится состояние мира в любой момент времени. Движение времени описывается как *айлануу* вращение. Вернемся к уже цитированному тексту:



<i>Ай ашырып ол кетсең, уул,</i>	Если больше месяца пробудете
<i>ала жургөн зайып жок...</i>	(в дороге), молодец,
<i>Жыл айланып ол кетсең...</i>	Рядом не будет (заботливой)
<i>Көйнөгү кирдеп кетет деп...</i>	жены...
<i>Кыл куржундун көзүнөн...</i>	Если (букв.: прокружится)
<i>Бычай көйнөк алтоо бар.</i>	пройдет год...
	Рубашки (ваши) станут грязными,
	Поэтому в одной из половин
	курджуна...
	Есть шесть шелковых рубашек.

Как мы писали выше, пространственно-временные определенности характеризовались ритмичностью. Каждый поворот, виток «колеса времени» сопровождается ритмичным повторением: рождаются и умирают год, месяц, день; рождается и умирает все живое: люди, животные, растения, насекомые. Особые точки временных циклов «опирались» на ритуальные действия, т.к. неизменность, повторяемость ритма была залогом благополучия общества и мира. Как в природном существовании ощущение вечности бесполезно – гораздо важнее чувствовать пульс времени.

О значении ритма, ритмичности для человека говорит тот факт, что для древнего человека любое нарушение или угроза нарушения ритма требовало вмешательства человека для восстановления порядка. Это еще одно свидетельство включенности человека в мироотношение мир – порядок. В любой точке существования человек оказывается включенным в многоступенчатую систему регламентации каждого своего действия; его действия ориентированы как на реальное время и пространство, так и на мифологическое время и пространство, а через это – на высшие уровни модели мира.

Циклу подчиняется не только мир, но и человек с его рождением и смертью. Поэтому бездетность рассматривалась как признак ущербности, поскольку периодическое рождение детей, пополнение коллектива и – через это – участие в продлении времени считалось основной функцией женщины.

Нарушение ритма рождений несет потенциальную опасность обществу, поэтому в таких ситуациях взывали к богам, совершали жертвоприношения. Возможно, в отношении человека ко времени сверхзадачей было стремление продлить настоящее как единственную реальность.

Обращение ко времени первотворения в конечном итоге нацелено на то, чтобы гарантировать, обеспечить новое воспроизведение мира в ближайшем будущем. Как показывает анализ текста «Манаса», вся ритуальная практика направлена на обеспечение благоприятного ближайшего будущего – ведь человек был уверен в то, что он способен воздействовать на качество будущего времени. Различные магические ритуалы совершались не столько в связи с прошлым временем, сколько в связи с ожидаемым будущим. И в то же время для человека наиболее значимо настоящее – реально существующее время. Оно имеет максимальную ценность и для общества, так как время настоящее понималось как воспроизведение, повторение прошлого.

Идея круговращения времени, основанная на восприятии природных и космических циклов, является центральной в тюркской «культуре времени» древних кыргызов. Однако из этой идеи круговращения времени вовсе не следует, что древним тюркам (или в нашем случае: древним кыргызам) неизвестно линейное время, предполагающее восприятие времени как линейной протяженности. Своеобразное чувство истории у древних тюрков – предков кыргызов существовало. Оно реализовывалось в родословной. Линия родства в кочевом обществе – наиболее надежный ориентир в прошлом, важный фактор эмоциональной стабильности архаичного социума. Об этом свидетельствуют данные «Манаса». Эпос в своей генеалогической легенде о родословной Манаса называет имена многих предков богатыря. Как видно из таблицы II, во всех приведенных вариантах непременно называется имя Кара-хана (Мрака, Хаоса) как предка Манаса.

Эпос показывает, что цепочка поколений, уходящих в глубь времен, своим последним звеном имеет живущего ныне человека. Время преломляется через самого человека. Осознаваемое в счете поколений, как мы видим, оно проявляется в устойчивой генеалогической традиции. Как показывает этот же анализ текстов «Манаса», представления о линейном времени сосуществовали с его циклическим восприятием. В разные исторические периоды их сочетание было неодинаковым, что и определило в целом своеобразие «культуры времени» древних кыргызов.

## ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК ФОРМА ОСВОЕНИЯ МИРА

Пространство и время выступают не только как форма упорядочивания мира, но и как форма освоения мира людьми. Как можно судить по «Манасу», в представлениях кыргызов и их предков о мире отразилось и качественное разнообразие различных сфер Вселенной, и отношения человека к ней.

Для древнего кыргыза реальный средний мир был наиболее доступным для освоения и познания. Это и понятно, ведь в этом среднем мире прежде всего находилась «своя», родная земля. В языке «Манаса» *журт*, *туулган жер* – метафоры родины. Находясь вдали от этой родной, «своей» земли, от родины, эпический герой часто скучает по ней. «Своя» земля – понятие не только географическое, но прежде всего понятие освоения и присвоения пространства. Обратимся к «Манасу»:

<i>Жылгындуу Кең-Көл,</i>	Берегами, заросшими,
<i>кең Талас,</i>	тамариском,
<i>Жаткан экен жайкайып,</i>	Раскинулся, распростерся Талас
<i>Жердеген адам тунбайбы,</i>	Человеку на удивленье
<i>Жер соорусу турбайбы.</i>	Благодатная земля, оказывается.
<i>Өлкө-тузун караса</i>	Окинешь взором вокруг -
<i>Токою бар, талы бар.</i>	Увидишь леса (необъятные),
<i>Ал токойдун четинде</i>	А в этих лесах водится
<i>Жан буткөндүн баары бар...</i>	Всякая живность...

В этом и многих других подобных ему примерах идеальность места жительства Манаса, разумеется, гиперболизируется. Кстати, так же, как и отличие иного мира, иного пространства. В реальной жизни люди хорошо знали пределы хозяйственно освоенной ими территории. Именно эта земля называлась «своей», за ее границами – «другой» мир. И в эпосе, и в реальной жизни «своя» земля имела более или менее обозначенные пределы и границы.

Во-первых, это сакральный семантический центр территории, по варианту Ч. Валиханова: *Жер ортосу Боз-дөбө* середина земли – светлый (серый) холм; по варианту В. Радлова: *Жер ортосу, көк дөбө* середина земли – светлый (голубой) холм; по варианту С. Орозбакова: *Жер ортосу Боз-дөбө* середина земли – светлый (серый) холм. Другой символ, сакральный центр «своей» земли – Манас как мировое дерево. Как и Манас в образе мирового дерева, *Боз-дөбө* воплощает идею вертикали, связывающую воедино три мира.

Кыргызское *терек* дерево – переносное – опора и *дөбө* холм – переносное – опора заменяют и дополняют друг друга. Манас в образе мирового дерева, как и середина земли – *Боз-дөбө* тесно связан с жизнью членов рода. Убить Манаса – значит обречь на смерть людей, связанных с ним узами родства. Не случайно в эпосе говорится:

*Тагында Манас турганда*      Пока Манас занимает трон,  
*Таалайыңдан көрсөңчү!*      Будь доволен своей судьбой.

Манас как мировое дерево является символом жизни и залогом благополучия членов рода. Еще одним маркером «своей» земли служил *түндүктү тирер түркүк* столб, подпирающий *түндүк* обод остова юрты. Этот столб, на наш взгляд, стоит в том же семантическом ряду, что и Манас в образе мирового дерева, середина земли – *Боз-дөбө*, трон (Манаса) – (*Манастын*) *тагы*, выполняя функцию соединения.

«Своя» земля – это всегда пространство ограниченное, обозначенное ориентирами – маркерами, имеющее максимально четкие координаты, количественные характеристики. Картина своей земли немыслима без жилища. Жилище – один из ключевых элементов, определяющих традиционные схемы пространства в мировоззрении кыргызов и их предков.

Образ жилища накладывал отпечаток и на их жилище. В основном древние кыргызы использовали переносные жилища разных конструкций, такие как *боз үй* войлочная юрта, *чатыр* шатер и т.п. *Боз үй* юрта имела множество вариантов переходных типов: *ордо* ханская ставка, ханский дворец, ханская юрта; *жолум үй* юрта для пастухов; *отоо* 1) маленькая походная юрта, которую берут с собой на летовку; 2) юрта для новобрачных; *кош* временная юрта, которую ставили во время дальних перекочевков, походов, на охоте; *алачык* маленькая юрта и т.д.

Вот как описывается ордо ставка Манаса в эпосе:

*Керегесин керттирген,*      С резными кереге (деревянные  
решетки цилиндрической части  
(юрты)  
*Он эки канат ордо үйү,*      Юрта огромная – ставка (Манаса)  
*Түндүгүн түрүп тептирген,*      Ровно насажен тундук,  
*Уктарын учтаган,*      Унины ее заострены,  
*Учуна манат тыштаган,*      Верх ее накрыт дорогой материей  
манат,

<i>Бастыргычы дейилде,</i>	Опушка сделана из дорогой материи дейильде,
<i>Ак манат менен тыштаган,</i>	Белого цвета материей манат накрыта она,
<i>Чийин жибек чырмаган</i>	Обмотан шелком (ее) чий,
<i>Уук менен кереге</i>	Унины и кереге
<i>Отуз турлүү сырдаган.</i>	Выкрашены в тридцать цветов.

Жилище как освоенная сфера пространства, связанная с жизнедеятельностью кыргызов и их предков, занимало особое место. О жизненно важной роли жилища и его многозначности, полифункциональности пишут и другие исследователи тюркской культуры. Как отмечают исследователи тюрков Южной Сибири, будучи средоточием культуры, этот предметонаполненный объем пространства выступал носителем организующего начала. Отделяя своего создателя от Вселенной, жилище служило для него естественной точкой отсчета – одновременно – центром притяжения. Отсюда человек отправлялся в открытый путь, сюда он возвращался как в убежище. Не случайно характеристика ставки Манаса была обязательным элементом описания родины богатыря в эпическом сказании.

Как мы уже указывали выше, мифологическая традиция наделяла жилище свойствами срединного объекта, неотделимого от Манаса как мирового дерева, *Боз-дөбө* – середины земли, золотого трона Манаса. Подобно этим образам, жилище, соотнесенное с масштабами космоса, выступало аналогом центральной оси, соединяющей зоны мироздания. О том же самом говорится в одном из эпизодов эпоса:

<i>Үзүгүң болуп токулга,</i>	В сбрую превратится твой узок (кошмы, Покрывающие верхнюю часть юрты)
<i>Үшкүрүп карап олтурба.</i>	Как-бы не пришлось тебе горевать!
<i>Түндүгүн менен чай кайнап,</i>	Как-бы твоим тюндюком чай не вскипятили!
<i>Жүрбөгүн ошондо көз жайнап.</i>	Как-бы не пришлось тогда ходить тебе с глазами (полными) ожидания!
<i>Темирден кылган очогу,</i>	Сделанный из железа твой очаг
<i>Ат така болуп ошонуң.</i>	Как-бы не стал конской подковой.

Враг грозитя разрушить жилище, очаг эпического героя, т.е. уничтожить все те объекты, которые определяют стабильность пространственной организации, освоенность пространства как части мира человека. Но освоенное пространство не ограничивается земными предметами.

Картина «своей» земли также немислима без небесных светил и природных стихий. В эпосе постоянно подчеркивается, что мир людей – это мир, освещаемый солнцем и луной. Небесные светила играли важную роль в повседневной жизни: по звездам определялись направления маршрутов кочевков или переходов.

Обратимся к эпизоду «Манаса», «Поминки по Кёкётею», где эпический герой размышляет:

<i>Жетиген жагын карасам</i>	Если взгляну на север:
<i>Чарындын куйган оюнда,</i>	В долине (реки) Чар
<i>Атакемдин тоюнда</i>	(Собрались) на поминальный той по моему отцу.
<i>Күн чыгышын карасам</i>	Если взгляну на восток:
<i>Кетмендин бели кол болду.</i>	Заполнили они (люди) хребет Кетмен.

*Жетиген* созвездие Большой Медведицы (другое название этого созвездия: *Жети Архар* и *Жети Каракчы*), а *Жетиген жак* северная сторона, север. В эпосе при характеристике Манаса приводят в сравнение и небесные тела:

<i>Айың менен күнүңдүн</i>	Из луны и из солнца -
<i>Бир өзүнөн бүткөндөй.</i>	Будто из них создан он.

Эпическое сознание безразлично и к психическому состоянию героя. Для описания, «окрашивания» состояния героев эпос часто обращается к явлениям природы. Так, важную роль в эмоциональной окрашенности «своего» пространства имели атмосферные явления: дождь, снег, буря, ветер и т.п. Более того, отношение к стихиям помогало полнее представить структуру «своего» пространства, выявить его сущностные характеристики. Причем эти атмосферные явления для характеристики героя применяются в той мере, в какой освоены мировоззрением древних.

Место и значение природных явлений в мифопоэтической традиции изучено явно недостаточно. Важным показателем умения общаться с иным миром была способность «влиять» на погоду. Такой способностью в «Манасе» обладал Алмамбет, спод-

вижник Манаса. Приведем пример. В эпизоде «Большой поход Манаса на Бейджин», Алмамбет для того, чтобы вражеская рать не смогла одолеть войска Манаса, спускает в воды реки Оркон *жай таи* камень, вызывающий дождь, пургу, снегопад.

Рассмотренный сюжет, а примеры можно продолжить, подводит нас к проблеме закрытости и открытости «своего» освоенного пространства для проникновения в него влияний «иноного» мира. И здесь мы снова можем обратиться к исследованиям тюркской культуры. Исходя из развития оппозиции, характерной для кочевого сознания «свой – другой» и меняющихся во времени характеристик мира, можно предположить следующее. Отрицательно «окрашенное» пространство, отделенное от жилища, поселений, постоянно меняет свои границы, то приближаясь к человеку, то отдаляясь от него.

Фактором, усиливающим отрицательные характеристики пространства (помимо ночи, зимы и т.п.), является ветер (жел, чил и т.д.). Ветер, как одна из стихий природы, создает ситуацию изменчивости. Он приносит не только облака, бурю (в фольклоре – черный туман), он приносит и болезни (ср.: поветрие). Разумеется, нарушение стабильности само по себе еще не является бедой, но оно может стать ею. Поэтому владение ветром, управление погодой было одной из характеристик сильных шаманов, ядачи и других категорий сакральных лиц. От них требовалось вмешательство в той ситуации, когда изменение в поведении стихии могло обернуться бедой для человека.

Освоенное человеком пространство как «своя» земля, родина в эпосе уподобляется миру. В результате нападения врага этот мир может разрушаться: в этом случае Космос превращается в Хаос, но затем вновь торжествует Космос. Надо заметить, что пространственно-временная статика повествовательного фольклора проявляется прежде всего в замкнутости, закрытости изображаемого мира. Непосредственно он не соотносится с реальным историческим временем и географическим пространством, не составляет с ними непрерывного ряда, занимая с этой точки зрения «островное положение».

Островки упорядоченного пространства в «Манасе» являются, вероятно, эпическим соответствием той реально существующей ситуации, когда жизнь родового коллектива протекала на ограниченной территории. При этом следует отметить, что в представлении предков кыргызов аксиологически неравноцен-

ное пространство «своей» территории, земли, родины в целом сакральнее и поэтому «лучше» пространства любой другой, иной земли.

Для архаичного социума «своя» земля есть середина мира и средоточие сакральности. Для подтверждения вышесказанного обратимся к «Манасу» и рассмотрим «карту мира» предков кыргызов. Как уже отмечалось, в представлении древних кыргызов земля – круг (окружность). Середина земли (круга) – *Боз-дөбө*, сакральный семантический центр «своей» территории, страшный неизведанный край земли (круга) – *Джельпиниш (Кейкан)*, где как утверждает эпос:

*Канаты бардан жин жүрөт...*

Живут злые духи, потому  
что у них есть крылья...

*Андан бөлөк ким жүрөт?*

Кто же другой еще может  
там жить?

Таким образом, мы видим, что «карта мира» древних кыргызов в «чистом виде» демонстрирует аксиологическое восприятие пространства, с постепенным переходом от сакральности по мере удаления от середины земли *Боз-дөбө*.

В человеческом мире пространство и время максимально конкретны. В повседневной жизни длительность времени определялась через такие культурные явления, как *аш (эт) бышым* своеобразное исчисление времени, в течение которого может свариться пища (мясо) и т.п. Приведем пример из эпоса:

*Төрө Манас баатыры* Манас –  
*Төрт миң келген капырды*

богатырь, повелитель  
четырёх тысяч нечестивцев,  
что пришли,

*Төгүп канын акыркы*

Кровь пролил, расправился  
(с ними)

*Эт бышым койбой жапырды.*

быстрее, чем (время,  
за которое) сварится мясо.

*Бакай баштап баарысы...*

Все с Бакаем во главе...

*Алтымыш миң көп аскер*

войском в шестьдесят  
человек

*Ат коюшуп калышты*

Бросились в атаку  
(на врага),

*Аш кайнамга калбады.*

Скорее, чем (время,  
за которое) сварится еда.



Следует отметить, что эпическое время слабо соотносено со временем реального мира: в «Манасе» такие единицы, как год или день, не более чем метафоры длительности, не соотносимые с реальным значением величин. Кочевое скотоводство научило кыргызов и их предков безошибочно определять возраст любого животного. Об этом красноречиво свидетельствуют следующие строки «Манаса»:

*Жашы үч асыйга толуптур.*      Коню Камбарбозу (букв.: возраст –  
полных три асыя)  
полных семь лет.  
*Камбар боздун үйрүнөн*              Из косяка Камбарбоза  
*Каалап, туруп тогузду ал.*      Отбери и возьми девять лошадей.

Кыргызское *асый* – специальный термин для исчисления возраста взрослых лошадей, крупного рогатого скота, верблюдов, оленей. До четырех лет эти животные в зависимости от возраста имели специальные названия. После четырех лет возраст считали по асыям: *жаны асый* или *бир асый* по пятому году, *эки асый* по шестому году, *үч асый* по седьмому году и т.д. В нашем примере *үч асый* по седьмому году.

«Манас» содержит некоторые сведения и о мерах веса и длины. Так, например, в нем есть упоминание о *батмане* как о неопределенном, большом по весу количестве чего-либо. Своеобразной мерой длины служили *арыш* расстояние в шаг, *төш жары* расстояние от конца пальцев вытянутой руки до половины груди. *Карыш* пядь, расстояние между концами раздвинутых большого и среднего пальцев, четверть аршина, *кулач* маховая сажень, расстояние между концами вытянутых в стороны и находящихся в горизонтальном положении рук, *сөөм* (ср. *карыш*) пядь, расстояние между концами вытянутых большого и указательного пальцев, *таман* подошва (ноги, обуви), ступня. В эпосе есть сведения и о других мерах длины, таких, как *таш*, *аркан* и т.д.

Приведем характерные примеры из «Манаса»:

*Калмактын балбан Жолою*      Силач калмаков Джолой,  
*Карыны ачып калыптыр.*      Почувствовав голод,  
*Алты батман данды жеп...*      Шесть батманов хлеба разом съел...  
*Сегиз арыш буту бар*              В восемь арышей ноги у него  
(птицы)  
*Куйругунда куту бар...*          На хвосте у него оберрег...  
*Эки ийиндин арасы*              Расстояние между плечами у него  
(Джолоя)

<i>Кере кулач төш жары..</i>	В целый кулач и теш джары...
<i>Чойгонуңда кандагай</i>	Расширился кандагай на целый
<i>Карыш сөөм жазылды...</i>	карыш и сёём...
<i>Токсон таман чоң ордо</i>	Большой круг в девяносто
	ступней,
<i>Ойлоп чийип алыптыр...</i>	Оказывается как следует
	начертили...
<i>Жети таи жерге тигилген</i>	Посаженные на земле в семь
	ташей
<i>Жетимиш уруу тал калды...</i>	Останутся семидесяти видов
	деревья...
<i>Алты аркандын боюндай,</i>	(Чудовище) в шесть арканов длиной
<i>Асманды көздөй чуралды.</i>	Подскочило до самых небес.

Освоение древними кыргызами коневодства резко расширило границы познанного – и неопознанного – миров. Герои «Манаса» почти всю жизнь проводят в дороге: они путешествуют в иные миры, ищут невесту, противника, едут на битву и возвращаются домой. Кочевое общество находится в постоянном движении: перекочевки, военные походы и т.д.

Как было отмечено выше, в силу разнокачественности пространства, убывания его сакральности и «положительности» и возрастания его несакральности и «отрицательности» по мере удаления от центра любой выход человека за пределы «своей», родной земли, т.е. центробежное движение, был связан с серьезным и трудным преодолением себя. Это подтверждается той значимостью, которую приобретает в модели мира древних кыргызов мотив «пути», понимаемого как движение от «своего» сакрального центра к «другой» несакральной периферии или наоборот, а также как движение круговое: «свой» сакральный центр, «другая» несакральная периферия, «свой» сакральный центр. Поэтому «путь» идет по линии все возрастающих трудностей и опасностей, а преодоление его есть подвиг, достижение путника.

Таков «путь» Манаса из Таласа – «своего» пространства, который следует через «другие» пространства, совершая подвиги, и возвращается в «свой» *бейиштен артык сыягы Таласка* лучше всякого рая Талас; таков путь Тёштюка, побывавшего на краю света, где он

<i>алптар менен алышып,</i>	с великанами вступив в схватку,
<i>Дөөгө кыргын салышып,</i>	Дивам побоище учинив,

*Пери менен беттешип,*

*Капыр пери журтуна  
Канча жылы кектешип.*

*Жетпес жерге жетипсиз,*

*Жетимиш жылдык жол  
басып,  
Жети жыл кетип эл азып.*

Сражаясь с пери (мифологические существа).

С нечестивым родом пери  
Враждуя много лет,  
вернулся «изнуренный из дальнего пути». Когда он возвращается, его встречают следующие слова старца Кошоя:

Ты дошел до земель, куда никому не дойти,

Ты прошел путь, который  
проходят за семьдесят лет

В разлуке с народом скитался семь лет.

В этих словах звучит воплощенная в «пути» взаимосвязь пространства и времени.

Органичное единство пространства – времени в представлении кыргызов и их предков показывает и лексика, связанная с путем – дорогой. В кыргызском языке, как уже было отмечено, есть слова *ушунда* и *ошондо*, означающие соответственно «здесь» и «теперь», «там» и «тогда».

По этому же принципу – выражение одного через другое – строились и другие определения хронотипа, т.е. пространства – времени в их неразрывном единстве. Так, *шашкелик* означает расстояние, которое можно проехать на коне с восхода солнца до *шашке* позднего утра. Путь человека измерялся количеством прогонов коня, например, проехал путь в *тай чабым* дистанция скачек, на которую пускают жеребят-годовичков: в *ат чабым* дистанция скачек, на которую пускают взрослых лошадей.

Для подтверждения вышеизложенного обратимся к тексту «Манаса»:

*Бай Жакып көзүн салыптыр  
Кол артынан караан  
Шашкелик жерден көрүнгөн,*

*Жакып күйүп эринген...  
Кармашкан бойдон эки дөө  
Жанашалап жарышып,*

Стал бай Джакып всматриваться  
За войском что – то неясное  
Виднелось на расстоянии  
шашкелик,  
Джакып в нетерпении ждал...  
Два великана сошлись  
бок о бок поскакали они,

<i>Тай чабым жерге барышып...</i>	Промчались на расстояние в тай чабым...
<i>Бай Жакып көзүн салыптыр,</i>	Бай Джакып всматривался (вдаль),
<i>Баладан караан көрө албай</i>	Но не увидев свое дитя,
<i>Кайгыланып калыптыр,</i>	Пригорюнился он.
<i>Айылдан узап бай Жакып</i>	Удалившись от своего аила, бай Джакып
<i>Ат чабым жолго барыптыр.</i>	Проехал путь в ат чабым.

О том, что наименования пространства и времени связывались с освоенностью мира, свидетельствуют сами слова. Своеобразной мерой пути служил *чакырым* расстояние, на которое может долететь звук человеческого голоса. Кыргызы и их предки в основном передвигались верхом. Конь был верным спутником человека, предупреждавшим его об опасности, защищавшим от беды. Не случайно живописание коня, его выносливость в эпосе воспеваются наравне с достоинствами богатыря. Вот на состязаниях мчится конь Манаса, несравненный Аккула:

<i>Каса тулпар Аккула.</i>	Чистокровный тулпар Аккула
<i>Кара тер басып камыгып</i>	Обильный пот выступил у него,
<i>Кара бою нымыгып,</i>	Весь (он) покрылся испариной,
<i>Сөөгүнөн суу чыгып,</i>	Взмок до самых костей,
<i>Тар колтуктан суу чыгып,</i>	Пар валит из его ноздрей,
<i>Өпкөдөгү канаты,</i>	Из под мышек выступила вода,
<i>Өсүп жаңы жазылып</i>	Крылья, что на боках у него,
<i>Туяк тийген жерлери,</i>	Раскрылись, расправились,
<i>Жер очоктой казылып,</i>	Там, где копытами коснулся он,
<i>Кара болот суулугу</i>	Ямы в земле величиною в очаг
<i>Жерди көздөй басылып,</i>	Четыре стальные удила
<i>Желмаяндай чоң Кула</i>	Оттянуты до самой земли,
<i>Желдей учуп бурулуп.</i>	Подобный Джелмаяну (миф. верблюд – скакун) громадный Кула, будто ветер, летит.

Манас и его конь Аккула в эпосе составляют нерасторжимый образ. Не случайно эпический герой говорит:

<i>Ат үстүндө турганда</i>	Когда я на коне,
<i>Ажалга тууган ок элем.</i>	Я – пуля, что несет смерть.

В кыргызском языке *аттан* происходит от *ат* в значении конь, лошадь, означает «садиться верхом на лошадь, выступать в

поход, отправляться в путь». В перечисленных значениях *аттан* встречается и в эпосе. Путь живого человека – в жизни и в эпохе – обязательно предполагает возвращение. Само это свидетельствует об освоенности пути. Сам же путь симметричен относительно цели путешествия. В пожеланиях счастливого пути всегда предсказывается и пожелание возвращения. И само возвращение осуществляется с помощью высших сил.

*Алда таала жар берсин...* Да поможет (вам) бог,  
*Арбак урган капырга* Не поддавшись проклятому  
нечестивцу,  
*Алдырбай аман кайтыңыз!* Вернитесь невредимыми! -

так напутствует Каныкей богатырей пред походом на Бейджин. Напротив, путь покойника – это путь в одну сторону, т.е. уход. Бокмурун, оплакивающий умершего отца, скорбит:

*О, дүйнө, атам кеткенде* Когда мой отец ушел на тот свет,  
*Бир замат өтпөй мен келдим.* Я вернулся тотчас  
*Келсем атам өлүптүр,* Вернулся, а отец умер уже,  
*Келбес жайга көчүптүр...* Перекочевал в теместа, откуда нет  
возврата...  
*Кайтпаган жолго салыптыр.* Отправился в путь, откуда  
не возвращаются назад.

Кыргызы и их предки считали, что тень покойного в течение 40 дней (сразу после смерти человека) должна обойти все места, где он бывал при жизни, т.е. жизнь в ином качестве может быть повторена, нужно только вновь «обойти» освоенное при жизни пространство, «собирая себя». Так пространство и время оказываются «присущими» человеку, как и любая его социальная и культурная характеристика. Именно такое понимание жизненного пути и порождает особое отношение к «своей» земле, к родине.

Первые столкновения юноши Манаса с врагами свидетельствуют о том, что, если «свое» пространство осваивалось человеком с момента рождения, в детстве и юности, то «другое» познавалось им в более зрелом возрасте. Детство и юность эпического героя завершаются в момент получения коня, воинских атрибутов и отправления в путь. Но этот же пример говорит и о том, что познание, освоение мира происходило постепенно и последовательно.

<i>Кайсы элденсиз?</i>	Из какого народа вы?
<i>Кай жерде болот жериңиз,</i>	Где находится ваша земля?
<i>Кабарын айтып бериңиз?</i>	Расскажите нам о себе?
<i>Качан мында келдиңиз?</i>	Когда вы прибыли сюда?
<i>Кайда болот элиңиз?</i>	Где находится ваш народ?

эти вопросы задает Манас странствующему Алмамбету. Таким образом, как освоенное пространство и время путь является существенной характеристикой эпического героя. В эпосе герой попадает в иной мир обязательно верхом на коне. Так, например, верхом на своем волшебном коне Чалкуйруке, имевшем семь жизней, отправляется в подземный мир и возвращается обратно Тёштюк.

<i>Төштүктүн аты Чалкуйрук</i>	Конь Тёштюка Чалкуйрук,
<i>Көрүп Койкап жерини,</i>	Что землю Кейкапа повидал.
<i>Мээнетин бекем көп тартып</i>	И вынес много мучений
<i>Көп перинин элини,</i>	От многочисленного рода пери,
<i>Арман кылып кайгырып</i>	Сник, желаемого не достиг,
<i>Андан келген, жаныбар,</i>	Эта животинка, с того света
	возвратясь,
<i>Алты эсе күчтөн айрылып,</i>	Потеряла свою шестикратную
	силу, -

так повествуется в эпосе о Чалкуйруке, уступившем на скачках, организованных на поминках по хану Кёкётею, первое место Аккуле, коню богатыря Манаса.

Конь в мифологии кыргызов связан со всеми тремя «мирами», что отражено в троекратном принесении его в жертву. И в этом аспекте конь выступает как один из эквивалентов Манаса, мирового дерева – образа космической структуры. Отмеченные особенности символизма образа коня в архаичной традиции, естественно, особенно отчетливо проявляются в представлениях, связанных с погребальной практикой, как наиболее очевидно отражающей идею коммуникации между мирами, перемещения из мира живых в мир мертвых.

Приведем пример. В эпизоде «Поминки по Кёкётею» есть одна интересная деталь. В своем завещании хан Кёкётей просит, чтобы, когда его хоронили, приготовили *бурак ат* жертвенного коня со всем снаряжением. Из контекста «Манаса» можно понять, что *бурак ат* предназначался для того, чтобы перенести

умершего в потусторонний мир: он осуществляет «прорыв уровня», переход из мира живых в иные миры.

Прямую параллель этому являет ведический Погребальный гимн коню (RVX, 56), где вполне отчетливо выражено представление о связи коня со всеми тремя зонами мироздания и толкование коня как существа, доставляющего умершего в страну мертвых. Но об этом же свидетельствуют и погребальные обряды древних кочевников, открытые археологами и подтверждаемые этнографами. Интересно, что во время перемещения эпические герои, как правило, «звучат». Вот как это описывается в «Манасе»:

<i>Тоо көчкөндөй дүңгүрөп,</i>	С грохотом подобно горному обвалу
<i>Сел жүргөндөй күркүрөп.</i>	С гулом подобно несущейся сели.
<i>Өрт күйгөндөй дүркүрөп</i>	Гудя, словно разгоревшийся пожар
<i>Эки жүз миң кол менен</i>	С двухсоттысячным войском
<i>Эр Манас жолго салыптыр.</i>	вышел в путь богатырь Манас.

Эта деталь может оказаться неслучайной. Ведь одним из важных признаков принадлежности считалась видимость. Если «нечто» не видят, но слышат, это «нечто» принадлежит иному, не земному миру.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что местоположение человека в мире определяется прежде всего пространственно-временными параметрами. Определенными, повторяемыми и надежными ориентирами обладает в мифологической концепции мира только центр. А весь окружающий мир находится в состоянии непрерывного движения, меняя свои качества в пространстве и времени. Поэтому даже «своя» земля не спасет человека от встречи с персонажами иного статуса. Жизненная среда человека, в том числе и природная, «заполнена» всевозможными духами-покровителями людей, животных, «хозяевами» источников, гор и т.д. Этот вывод согласуется и совпадает с выводами других исследователей – историков, этнографов и др.

Обратимся к эпосу. В «Манасе» наиболее часто упоминаются *кайып эрен, кырк чилтен* сорок незримых и могущественных покровителей эпического богатыря. В трудные минуты жизни Манаса они предстают перед ним в разном обличье и оказывают помощь. Об этом свидетельствует следующий эпизод эпоса:

<i>Кайып эрен-кырк чилтен</i>	Сорок чилтенов – покровители,
<i>Канкор эрдин жолдошу</i>	Спутники храброго богатыря,

<p><i>Кырк чилтендин бирөөбү Ажыдаар болуп сойлошуп, Кабылан бири, бири шер...</i></p> <p><i>Чилтендин бири куш болуп... Асмандан бутун салыптыр, Чагарак куйрук, чаар тон, Чамынганы соо болбос, Шаңын көрсө сур жолборс</i></p> <p><i>Кырк чилтен болгон боо жолдош, Кыраан Манас баатырга Кылапат айткан жан оңбос.</i></p>	<p>Это из сорока чилтенов один, Став драконом, пополз, Один из них обернулся леопардом, другой – львом</p> <p>Один из чилтенов, птицей став... Когти простер с небес, Другой – подобен мрачному тигру С пестрой шкурой, хвост – кольцом, Если бросится на кого, тому не уцелеть.</p> <p>Сорок чилтенов – спутники его, (Кто) о храбром Манасе – богатыре Скажет плохое, тому несдобровать.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

В различных жизненных ситуациях оказывают помощь эпическим героям и *арбактар* духи умерших предков. Так, например, при истолковании снов бездетных Джакыпа и Чыйырды им сообщают, что у них родится сын и ему поможет *арбак*.

В эпосе неоднократно упоминаются и покровители животных: лошадей – *Камбар ата*, верблюдов – *Ойсул ата* и др. Приведем следующий пример из «Манаса»: при рождении долгожданного сына Джакып устраивает благодарственное жертвоприношение, прирезав 60 светло-серых кобылиц из табуна Камбарбоза. По эпосу, Камбарбоз – лучший из коней Джакыпа, вожак табуна. Не случайно кличка коню дана Джакыпом по имени духа-покровителя лошадей – *Камбар ата*. Таким образом, оказывается, что обитаемый мир – одновременно и место жительства всевозможных духов, «близкие» отношения с которыми позволяли человеку рассчитывать на благополучие семьи, племени, рода.

Общепринятое деление Вселенной мифопоэтического мировоззрения на три сферы в принципе верно, но необходимо иметь в виду, что связь между этими сферами бытия весьма сложная и неоднозначная. Граница между мирами, которая устанавливается исходя из практики освоения мира людьми, не является постоянной.

Выше, ниже и дальше от жилища пространство постепенно теряет качественные характеристики «своего» мира, центра и становится неопределенным, неизвестным, т.е. «другим». Можно сказать, что средний мир – это лишь зона диффузии между



«верхом» и «низом», а верхний и нижний миры – лишь копии среднего, помещенные фантазией человека в неопределенные дали. Суждения эти непротиворечивы, но и недостаточны. В мифологическом сознании пространство во всех направлениях, как и время, лишено сплошной протяженности, оно разнородно и дискретно. Человек же в своей деятельности стремился не только познать проявления этой разнородности, но и повлиять на нее, сделать пространство и время благоприятными для себя.

Потому-то вопрос «локализации» тех или иных пространственно-временных сфер, недоступных непосредственному наблюдению, решался не столько топографически, сколько эмоционально. Как сведения, почерпнутые из эпоса, так и исследования археологические и этнографические, убеждают нас в том, что архаичное общество доступными средствами стремилось к наглядному воплощению идеи созвучия макро- и микрокосма.

Небо и земля обожествлялись с глубокой древности. Им поклонялись, их гнева, кары, наказания боялись, к ним обращались за помощью. Об особом почитании неба и земли говорит следующая стереотипная форма клятвы:

<i>Төбөсү ачык көк урсун!</i>	Пусть покарает бездонное небо,
<i>Төшү түктүү жер урсун.</i>	Пусть покарает с мохнатой грудью земля.

В позднейшей картине устройства небесного и земного миров у древних кыргызов можно обнаружить деление неба на *жети асман* семь небес и выделение *жети кабат кара жер* семи слоев земли. В то же время сохраняются пережитки отношения к небу как божественному началу и, соответственно, к земле как к божественному порождающему началу.

Расслоение и разделение пространства в мифах и эпосах многих народов довольно просты и естественны: небо и земля расслаиваются и делаются умпостигаемыми, то, что нельзя охватить целиком, предстает в частных проявлениях. Для подтверждения вышесказанного обратимся к «Манасу»:

<i>Астындагы жер...</i>	(То, что находится) внизу земля...
<i>Жер көтөргөн жел...</i>	Земля держит воздух...
<i>Үстүндөгү көк...</i>	(То, что находится) сверху небо
<i>Көк бирөө деп ойлобо,</i>	Не думай, что небо одно,
<i>Катар-катар көп...</i>	Есть множество небес...
<i>Төртүнчү кабат асманда</i>	На четвертом слое неба

*Күнү менен айлар бар,  
Ар бир жылдыз ай күндүн  
чоңдугу да кем эмес.  
Алдындагы кара жер,*

*Дария канча таш канча,  
Ушунчаны көтөрүп  
Акы албаган кандай эр.*

(четвертом небе) расположены  
солнце, луна и звезды.  
Каждая звезда не уступает  
по величине солнцу и луне.  
Под ним (небом) расположена  
черная земля,  
Которая держит на себе  
столько (рек, морей),  
и при этом не требует  
вознаграждения.

Следует отметить множество наименований неба: *алла, кудай, асман, көк, көкө теңир, теңир, обо* и др. Полностью соглашаясь с предположением исследователей традиционного мировоззрения тюрков о том, что множественность наименований неба связана с его многоаспектной концептуализацией: небо как персонифицированное божество с выраженными созидательными функциями и небо как важнейшая часть Вселенной, причем следует учитывать и космологический аспект (место в статической модели мира и внешние признаки: нахождение сверху, синева, близость и дальность), и космический (отношение – пассивное и активное) к процессу творения. И в то же время хотелось бы высказать предположение, что, возможно, разное наименование неба связано с названиями этих семи слоев, точность наименования которых нами утеряна. Если это так, то необходимы совместные поиски философов и филологов, особенно специалистов по палеонтологии, мифологии и религиоведению.

Здесь уместно рассмотреть соотношение *обоо* и *обо*. Обо в значении неба довольно часто употребляется в «Манасе». *Обоо* куча, жертвенный холм из камней. Прав И.Б.Молдобаев, который считает, что *обоо* возникло из *обо*. Однако мы хотели бы высказать свои соображения в пользу данной точки зрения. Вершина горы, небо, верхний мир – это «верх» мифологический. Представление о его сакральности обусловило появление соответствующих жертвенных ритуалов у древних кыргызов. Во время переходов, особенно на высоких горных перевалах, древние кыргызы, достигнув вершины перевала, бросали там камни. Из них со временем вырастал холм – жертва верховному божеству – небу. Отсюда, на наш взгляд, и происхождение *обоо*.

В мифопоэтической модели мира особое внимание уделено низу. В нижнем мире обитают люди, срок жизни которых в среднем мире кончился. Но и там они имеют все, что необходимо для жизни. Они имеют скот, все необходимые вещи, которыми их снабжают при похоронах в среднем мире.

*Эки дүйнө жүзүндө*

В обоих мирах

*Эр жигитке мал керек.*

Храброму джигиту богатство  
нужно.

*Өлгөнгө да мал керек*

И умершему нужен скот,

*Өтүрүк чачып не керек.*

Зачем же зря его переводить?

Вместе с тем в нижнем мире обитают и существа, злые духи, враждебные человеку. Это с ними воюет Тёштюк, спустившись под землю. Если средний мир, мир людей – *жарык дүйнө* светлый мир, то нижний мир, напротив, темен, это *караңгы жай* темный край. Отсюда и основная цветовая характеристика нижнего мира: черный. Черный цвет устойчиво связан сночью, нижним миром, отрицательным началом. И соответственно, белый (светлый) цвет связан с днем, верхом, положительным началом. *Жарык дүйнө* не только светел, но и полон жизни, полон красок, полон радостей, напротив, нижний мир ущербен и холоден.

Не случайно у кыргызов и их предков животные светлой, как и белой, масти считались священными, и поэтому были особо ценны для жертвоприношения (ср. также: цвет холма – середины земли; цвет в описании снаряжения, доспехов Манаса, масти животных и птиц, принадлежащих ему, и т.п.). Для нижнего мира, как и для верхнего, характерна неопределенность времени, можно даже сказать, что течения времени там нет. Это вне временной, статичный локус. О неопределенности говорят и названия нижнего мира:

*жеттес жер,*

земля, куда никому не дойти,

*кайтпас жол,*

дорога, откуда нет возврата,

*кайта келбес акырет,*

потусторонний мир, откуда  
не возвращаются,

*о дүйнө,*

тот (загробный) мир,

*келбес жай.*

места, откуда не возвращаются.

Приведенные выше характеристики среднего и нижнего миров, разумеется, не дают полной картины миропонимания

древних людей. Уяснить роль каждого из мифических миров можно, лишь рассматривая их характеристики совокупно. «Хороший – плохой», «светлый – темный», «полный – ущербный» и т.д. – это противопоставления, описывающие лишь частный аспект восприятия верхнего и нижнего миров, и далеко не самый существенный. Мифопоэтическое мировоззрение не знает абсолютных воплощений добра и зла. Конечно, эмоционально верх, верхний мир воспринимался более позитивно. Но лишь потому, что низ, земля принимала в себя умерших.

Отношение двух полярных миров – это отношения взаимодополнения. Оба мира равно участвуют в глобальном – и самом значимом для человека – процессе круговорота жизни. Небо (верх) санкционирует жизнь, оно оплодотворяет. Но рождает земля (низ). Из земли вырастает Манас как мировое дерево, связавшее миры.

Итак, опираясь на тексты «Манаса», перейдем от описания расчлененного на «свой» и «другой», «центр» и «периферию» мира, к миру, понимаемому как целостность. Это довольно нелегкая задача. Здесь прежде всего следует помнить о том, что модель мира как целостности слабо осознавалась носителями архаичного мировоззрения, поскольку модель мира не относится к числу понятий эмпирического уровня. Другая трудность заключается в том, что, реконструируя модель мира предков кыргызов, можно «перестараться», стремясь излишне упорядочить эту модель, сделать ее логичной и непротиворечивой во всех проявлениях.

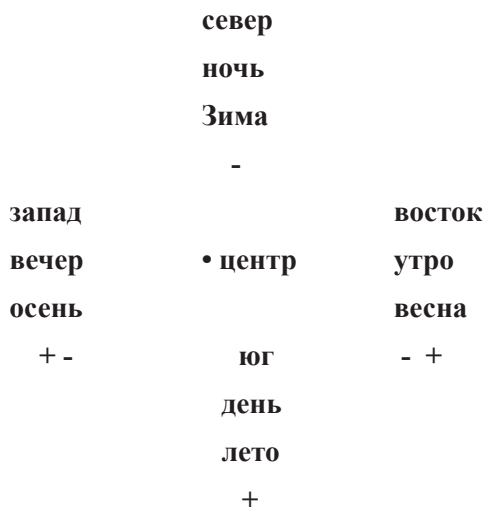
О том, что для мифопоэтического мировоззрения мир един, говорит то обстоятельство, что пространственно-временная модель строилась предками кыргызов с использованием ограниченного набора бинарных (двоичных) оппозиций, которые описывали все многообразие Вселенной. Мир закономерно един, но единым можно сознать то, что в процессе познания было расчленено. В древнекыргызском мифе о первотворении расчленяется хаос, но само представление о хаосе должно быть результатом предшествующих сложных операций. Результатами операции деления становятся пространство и время: мир обретает меру и ритм. Он становится доступным счету, измерению, соотношению, в конечном итоге – познанию. Для модели мира, свойственной древним кыргызам, выявляется следующий набор бинарных оппозиций:

верх – низ  
 правый – левый  
 юг – север  
 день – ночь  
 свет – мрак  
 солнце – луна  
 небо – земля  
 черное – белое  
 лето – зима  
 свой – другой и др.

С помощью этих оппозиций описываются явления, локализуемые во времени и пространстве. Для «переходных» состояний пространства и времени выявляется следующий набор характеристик:

передний – задний  
 восток – запад  
 утро – вечер  
 рождение – умирание  
 весна – осень и др.

Левые и правые части оппозиций семантически тяготеют друг к другу. Объединяя рассмотренные выше характеристики пространства и времени среднего мира, можно суммировать их графически:



Абсолютизация значений, ассоциируемых с востоком и югом, дает нам семантический спектр верхнего мира, верха, а характеристики запада и севера больше соответствуют нижнему миру, низу. Мифопоэтическая традиция, как мы могли убедиться, рисует мир людей как средний. Действительно, характеристики среднего мира, мира людей – это характеристики соединения центра, середины. Сопоставление основных характеристик всех трех миров убеждает в этом:

Верх верхний мир	Середина средний мир	Низ нижний мир
небо	соединение неба и земли	земля (порождающее начало)
мужское начало	соединение мужского и женского	женское начало
крона (дерева)	ствол (дерева)	корни (дерева)
голова (человека)	туловище (человека)	ноги (человека)
вершина (горы)	подножие (горы)	ущелье, пещера и др.

Все перечисленные триады, обозначая средствами разных кодов одну и ту же структурную конфигурацию, в основе которой лежит предста явление о трехчленном по вертикали строении мироздания, отражают различные аспекты модели мира древних кыргызов.

Средний мир является нижним по отношению к верхнему миру, но является верхним по отношению к нижнему. Со всей очевидностью «промежуточность» среднего мира явствует из текста эпоса:

*Жер жер болгондо,*                      Когда земля стала землей,  
*Суу, суу болгондо...*                А вода водой...  
*Манас, Манас болгондо.*            Когда Манас стал Манасом.

Для традиционного мировоззрения тюрков (но мы можем заметить: и не только тюрков, а всех древних людей) Вселенная сумжена до обозримых и достижимых пределов. О пределах мира

нигде не говорится прямо, но они подразумеваются, когда, например речь идет о Джельпиниш, Кап (*Кейкан, Кейкоф, Каф*) крае света как конечной точке пространства. В «Манасе» зафиксировано и ощущение бесконечности мира: *төбөсү ачык көк* небо без дна; *куу дүйнөнүн түбүнө куусаң кантип жетесиң?* Разве до конца этого бренного мира дойдешь, как бы не скакал?

Однако в древнекыргызской модели мира мы не найдем упоминаний о неких даях, простирающихся «выше» последнего, седьмого слоя неба или «ниже» самого глубокого слоя земли. Да и само деление на определенное количество слоев неба, земли и т.п. говорит в пользу истинности утверждения об ограниченности, оконечности мироздания. Мир, в котором можно было бы сосчитать слои неба и земли, а с помощью посредников: прорицателей, шаманов и т.п. лиц установить контакт с самыми различными сферами, весьма удобен. Создавая модель мира, перекодируя первичные (чувственно воспринимаемые) данные с помощью знаковых систем, древний человек одновременно получал и средство для воздействия на этот мир. Как справедливо отмечает французский этнограф и социолог К.Леви-Строс, ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир. То, что ритуал в конце концов пытается превозмочь, не есть сопротивление, которое оказывает человеку мир, но есть сопротивление, которое оказывает человеку его собственная мысль.

Важнейшее место в мифопоэтической модели мира играет его центр. Центр мира, как мы отмечали выше, – не физическое понятие, а прежде всего семантическая позиция. Ситуативно центром может быть – и в мифе становится – все то, что соединяет миры. Центр, как отмечают все исследователи традиционного мировоззрения древних людей, – это место, где осуществляется соединение пространства и времени, где происходит рождение.

В мировоззрении древних людей мир воспринимался не столько в образах и символах, сколько через функцию, которую эти символы выполняют. Мы уже говорили о том, что поэтому любой объект, причастный в ритуально-мифологическом контексте к идее связи – рождения, является аналогом мирового дерева, центра мира. Мир существует как действие, но не как набор символов. Познается мир также через действие. Он сам рождается, растет и умирает, тут же рождаясь снова. Основная функция

мира – непрерывность жизни. Человек как часть мира кровно заинтересован в том же, а именно, в постоянном возобновлении жизни. На продление существования направлены все ритуалы. В конкретных проявлениях основная функция мира может быть облечена в различные вещественные, действенные, именные формы. Освоенный человеком мир находит реализацию не только в ритуалах, но и символах. И хотя символы фиксируют лишь частные проявления, при этом остаются полноправными «представителями» самой идеи.

Первочеловек Манас, эквивалент мирового дерева – лишь наиболее ёмкий символ, но не менее адекватно идея связующего центра воплощена в других образах: *Жер ортосу Боз-дөбө* середина земли – *Боз-дөбө*; *түндүктү тирер түркүк* столб, подпирающий тундук, *моло, балбалы* изваяния, *обоо* жертвенные холмы из камней; *боз үй* юрта; *коломто* очаг (в юрте), *так* трон и др. Поэтому в символе полноту жизни трудно найти, скорее, она находима в совокупности символов – в связях жизни.

Неоднократно отмечалось, что единство мира проявляется в повторяемости его структуры для каждого уровня организации пространства – времени. Мы выше, ссылаясь на тексты «Манаса» и исследования традиционного мировоззрения, говорили о том, что *Боз-дөбө* середина земли является для древних кыргызов семантическим центром мира, и этот центр – не только источник космической гармонии, но и эмбрион Вселенной, зародыш мира.

Для мифопоэтического сознания «своя» земля окружена миром иным, который в восприятии древнего человека становится все более неупорядоченным и неопределенным по мере удаления от центра – от «своей» земли. Только здесь, в центре течет нормальное время и существуют надежные пространственные координаты. Центр позволяет посредством ритуала воссоздать ситуацию мифического первотворения, из *ошондо* «там и тогда» сделать *ушунда* «здесь и теперь».

Пространство и время как формы освоения мира и способствующие созданию модели мира в самой модели мира древних кыргызов, негомогенно и не нейтрально. Восприятие мира ценностно окрашено, а эта ценностная окрашенность позволяет и предполагает членение, введение границ. Однако эти границы относительны, они лишь намечают разделение мира на качественно различные сферы и выстраивают эти сферы в определенную иерархическую последовательность, что свидетельствует о неодно-



родности миропонимания древних людей. Абсолютными эти границы не могут быть и потому, что мир находится в состоянии постоянного движения, круговращения. Именно поэтому верхний и нижний миры взаимосвязаны, равно участвуют в процессе возобновления жизни. «Верх» только санкционирует жизнь, появление же ее связано с рождающей и дающей жизнь «серединой».

Постоянное перетекание жизни четко проявляется в понимании мира как цикла, что убедительно изложено и в трудах известного российского культуролога М.М. Бахтина. В мифопоэтическом сознании мир не столько вычисляется, сколько переживается эмоционально, и значимость этого процесса отражается в идеализации «своей» земли, окруженной землей «другой», но необходимой. Качественно мир (Вселенная) разделяется на три сферы (уровня), но действуют они как одно целое. Потому-то та «иерархия», о которой мы говорили выше, не иерархия более позднего периода – она еще не жестко закреплена и не четко ориентирована. Она дает лишь направление и указывает на разделенность мира.

Итак, как мы видим, древнекыргызская модель мира, вырастающая из освоенной формы пространства-времени, содержит в себе ответ на вопрос о месте человека в мире. В традиционном мировоззрении кыргызов земля, мир людей – лучший из миров. Все «иные» миры существуют лишь для того, чтобы длилось бытие в этом центре Вселенной, имя которой жизнь.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ

1. Что такое «модель мира»?
2. Мифологический сюжет о сотворении мира по «Манасу»
3. Что есть хаос в мифологии народов мира, в том числе и в древнекыргызской?
4. Что есть порядок в мифологии народов мира, в том числе и в древнекыргызской?
5. Вертикальная структура мира по «Манасу».
6. Горизонтальное членение мира по «Манасу».
7. «Культура времени» древних кыргызов.
8. Мировое дерево в древнекыргызской картине мира.
9. Пространство-временные представления древних кыргызов.
10. «Карта мира» кочевника.

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

- Библия. Книги Священного Писания. Ветхий и Новый Завет. Канонические. В русск. пер. – Христ. изд., 1991.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1979. – 1 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1980. – 2 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1981. – 3 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1982. – 4 китеп.
- Манас. Көкөтөйдүн ашы. Тыныбек. Семетей баатырдан бир бөлүм: Эпос /Түзгөн Сарыпбеков Р. – Бишкек: Ала-Тоо, 1994.
- Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №556.
- Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Бишкек: Кыргызстан, 1984. – 1 китеп.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен /Собраны В.В. Радловым. – СПб., 1885. – Ч.5. Наречие дикокаменных киргизов.
- Ригведа. Избранные гимны. – М.: Наука, 1972.
- Чхандогья упанишада: Пер.с санскр. – М.:Наука, 1965.

### Литература

- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Худож. лит., 1965.
- Блаватская Е.П.* Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т.1. Космогенезис. Ч. 1. Космическая эволюция. – Л.: Экополис и культура, 1991.
- Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М.:Наука, 1986.
- Грантовский Э.Л.* О некоторых материалах по общественному строю скифов. «Родственники» и «друзья» //Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (История и культура). – М.:Наука, 1981.

- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М.: Наука, 1974.
- Иорданский В.Б.* Хаос и гармония. – М.: Наука, 1982.
- Карасаев Х.К.* Өздөштүрүлгөн сөздөр. Сөздүк. 5100 сөз. – Фрунзе, 1986.
- Леви-Строс К.* Миф, ритуал и генетика // Природа. – 1978. – №1.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976.
- Молдобаев И.Б.* Эпос «Манас» как источник по истории государственности кыргызов. – Бишкек, 2004. –
- Нурланова К.Ш.* Человек и мир. Казахская национальная идея. – Алматы, 1994.
- Неклюдов С.Ю.* Статистические и динамические начала пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. – М.: Наука, 1975.
- Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник, 1977. – М.: Наука, 1981.
- Петрухин В.Я.* Погребальный культ языческой Скандинавии: Автореф. дисс... к-та ист. Наук. – М., 1975.
- Рабинович Е.Г.* Середина мира // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я.
- Сегал Д.М.* Антиномичность и архаическая культура // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1973.
- Топоров В.Н.* К семантике троичности (слав. trizna и др.) // Этимология 1977. – М., 1979.
- Топоров В.Н.* Дерево мировое // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энцикл., 1994.- Т.1. А-К.
- Топоров В.Н.* Локапалы // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я.
- Топоров В.Н.* Модель мира // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я.
- Топоров В.Н.* Пространство // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я.
- Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире. Общий взгляд // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. – М.: Наука, 1982.

- Топорова Т.В.* К вопросу о семантических мотивировках обозначений пространства и времени в древних германских языках //Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. – 1985. – Т. 44. – № 5.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир /Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Уманова М.С. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ие, 1988.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж.* и др. В преддверии философии: духовные искания древнего человека. Пер. с англ. – М.:Наука, 1984.
- Цивьян Т.В.* К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре //Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1973.
- Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы: Пер. с франц. и англ. – М.: Прогресс, 1987.
- Dumezil G.* La religion romaine archaique. – P., 1966.
- Kirfel W.* Die kosmograhie dir Inder Leipzig. – 1920.
- Levi S.* La doktrina du sacrifice dans la Brahmans. – P.,

## **Тема 4. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА**

---

### **КОСМОГЕНЕЗ И ЧЕЛОВЕК**

В предыдущей части работы, опираясь на тексты «Манаса» и на работы исследователей древней и традиционной культуры, мы рассматривали, в основном, понимание древними кыргызами строения мироздания и их пространственно-временную ориентацию, т.е. строение как бы внешнего мира. Задачей последующих глав является попытка реконструировать внутренний мир человека, далеко отстоящей от нас эпохи. Но прежде чем перейти к внутреннему миру древнего кыргыза, к миру его духовных ценностей, идей и идеалов, необходимо коснуться вопроса о космогенезе и социогенезе, тесно связанного с пониманием самого человека, его происхождения и места в мире и обществе. Разумеется, человек присутствовал и в предыдущих наших описаниях мира как существеннейший компонент его модели. Но человек в системе мироздания выступал в несколько иной ипостаси, и было не совсем понятным его происхождение и неясна его функция в этом мире. Для того чтобы пролить свет на эти стороны мира человека, мы и коснемся вопроса о космогенезе, т.е. мы будем рассматривать не сам космогенез (космогонические представления древних людей в общем виде рассмотрены нами раньше), а коснемся космогенеза лишь со стороны происхождения человека и связи его внутреннего мира с космическим и социальным его бытием.

С этой позиции, пожалуй, космогенез наиболее полно исследован Е.П.Блаватской в её основополагающем труде «Тайная доктрина», подзаголовок которой и носит наименование «Кос-

могенезис». Анализ этот осуществлен с позиций теософии, понимаемой ею как Божественная мудрость. Эта Божественная мудрость, как считает Е.П. Блаватская, есть сущность и основа всех мировых религий и философий. В практическом применении теософия есть чисто божественная этика.<sup>1</sup>

Мы обращаемся к этим трудам Е.П. Блаватской не только потому, что в них содержится как одно из основных понятий теософского миропонимания понятие «Манаса», но и потому, что Манас этот имеет много общих переключек и с нашим мифическим Манасом. И это наводит на мысль, что, может быть, мы и не так далеки от истины, когда искали общие корни «Манаса» в древневосточных мировоззрениях. Но доктрина Е.П. Блаватской, как и суждения иных, уже современных исследователей не есть для нас высший авторитет. К этим трудам мы обращаемся лишь в той степени, в какой поднимаемые ими проблемы и предлагаемые решения помогают высветить, так или иначе интерпретировать текст эпоса «Манас», вобравшего в себя в генезисе и содержащего в нынешних вариантах множество слоев и напластований.

Известно, что в мифах практически всех народов Мир (Космос) произошел из Хаоса (Эфира) – этой первоосновы или первопотенции мира. Согласно древнеиндийскому миропониманию Эфир происходит от Махата (на санскрите: Великого или Разума) в соединении с Ишварой (на санскрите: Владыки или божественного Духа в человеке), при помощи его устремленной силы, в которой преобладает качество неподвижности (тамас, бесчувствие). От Эфира – воздух; от воздуха – теплота; от теплоты – вода и от воды – земля, со всем, что на ней.

Если обратиться к «Законам Ману», то космогенез там представлен следующим образом: «Этот (мир) неведомый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в сон, был тьмой... Тогда божественный Самосуший невидимый, (но) делающий (все) это – великие элементы и прочее – видимым, проявляющий энергию, появился, рассеивая тьму... Тот, кто постижим (только) умом, неосязаемый, невидимый, вечный, заключающий в себе все живые существа, удивительный (acintya), появился сам (по собственной воле)... Вознамерившись произвести из своего тела различные существа,

---

<sup>1</sup> См.: *Блаватская Е.П.* Теософский словарь. Пер. с англ. – М.: Изд. «Сфера» Рос. теософ. общ-ва, 1994. – С.431.

он вначале сотворил воды и в них испустил свое семя... Оно стало золотым яйцом... Он, божественный, прожив в том яйце целый год, сам же силой своей мысли разделил это яйцо надвое... И из этих двух половинок он создал небо и землю, между ними атмосферу (вуотан), восемь стран света и вечное местопребывание вод».<sup>1</sup>

В передаче Е.П. Блаватской космогенез по «Законам Ману» представлен аналогично: «Рассеяв тьму, Самосущий Господь... стал проявленным; и желая произвести существа из своей сущности, создал вначале одну Воду. В нее он бросил семя. Это семя стало Золотым Яйцом... После пребывания в этом яйце в течение целого года Тот, Кто именуется в мире Брама, рассекает то Яйцо на две половины и из верхней части он образует небо, из нижней Землю, а из середины твердь и постоянное место для вод».<sup>2</sup>

В «Теософском словаре» (Е.П. Блаватской) Брахма (Брама) отождествляется со Вселенной и поясняется, что она разделяя свое тело как две половины, «создает в них материальную природу, Вираджд и духовную Природу, Вак – которая есть Логос Божество или проявленное выражение вечной божественной Мыслеосновы».<sup>3</sup>

И вот здесь для нас представляет наибольший интерес интерпретация связи происхождения Манаса с этой Космической Мыслеосновой и понимание его как ментальной способности, превращающей человека в разумное и нравственное существо.<sup>4</sup> «Космическая Мыслеоснова, – пишет Е.П. Блаватская, – сосредоточенная в Принципе или Упадхи (основе), в результате дает сознание индивидуального Его? Проявление его меняется сообразно степени Упадхи. Например, через посредство того, что известно нам, как Манас, оно проявляется как Сознание-Разум; через более утонченную дифференцированную ткань (шестое состояние материи) Буддхи – имеющей своей основой опыт Манаса – оно изливается потоком Духовной Интуиции».<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Законы Ману. – М.: Изд. вост. лит., 1960. – С. 21-22.

<sup>2</sup> Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т.1. Космогенезис. Ч.2-3. – С.40.

<sup>3</sup> Блаватская Е.П. Теософский словарь. – С.93.

<sup>4</sup> Там же. – С.269.

<sup>5</sup> Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т.1. Космогенезис. Ч.2-3. – С.36.

Понятый таким образом Манас оказывается Высшим Эго, и он тесно связан с Космогенезом, т.е. с происхождением и эволюцией Вселенной. Для человека же он – чувствующий перевоплощающийся принцип в человеке. Манас в теософском учении, таким образом, выступает и как Высшее Эго – Манас тайджаси (буквально: «лучистый» манас, и как манас кама (буквально: ум желаний или чувствующий манас), т.е. и как Бог, Божество, Разум, Ум и как чувствующая плоть, тело – человек. Манас, таким образом, двойственен: как Высшее Эго он возникает от Ахамкара или (Всемирного) Самосознания... как Манас в микрокосме происходит от Махага или Маха-Буддхи (Буддхи в человеке).<sup>1</sup>

Манас, возникший от Ахамкары как (Всемирного) Самосознания, есть Ум. «Ум, служа одновременно для ощущения и для действия, по сродству есть орган, будучи тождественным остальному».<sup>2</sup> «Остальное здесь, – поясняет далее вышеприведенный отрывок Е.П. Блаватская, – означает Манас», т.е. Манас есть и Ум, и все остальное одновременно. Иначе говоря, Манас есть и порождающее начало и само порождение – человек. Возникший от Ахамкары Манас имеет, как и само Всемирное Самосознание, троичный аспект: это в качестве Эго «чистый покой», как раджас – «деятельность», будучи тамасом остается «погруженным во тьму». Или иначе говоря, он принадлежит Небу и Земле и принимает свойства Эфира.<sup>3</sup>

Нам представляется, что древнеиндийский Манас и героический Манас древних кыргызов имеют множество общих черт и свойств. И при дальнейшей характеристике миропонимания древних кыргызов эта особенность Манаса, эта его связанность с космогенезом будет проявлена в его поступках и мыслях.

После таких предваряющих рассуждений о космогенезе и возникновении Манаса как человека мы можем перейти к мифам других стран и народов о происхождении человека вообще и, в частности, к вопросу о том, какое место занимает человек в модели мира предков кыргызов. Выполнение этой задачи затрудняется тем, что, как считают многие исследователи, в древневосточных

---

<sup>1</sup> Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т.1. Космогенезис. Ч.2-3. – С.41.

<sup>2</sup> Цит. По Блаватской Е.П. Там же.

<sup>3</sup> Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т.1. Космогенезис. Ч.2-3. – С.42.



мифах сотворение человека отодвинуто на крайнюю периферию процесса творения мира и человек занимает в нем незначительное место. И здесь уместно указать на мнение английского исследователя Р.Дж. Коллингвуда, который, основываясь на аккадской поэме «Энума элиш...», утверждал, что миф вообще не касается действий людей. Он полностью очищен от человеческого элемента, и персонажами рассказа в нем выступают только боги.

Подобную оценку места человека в мифе можно подтвердить хеттскими, ханаанейскими и особенно древнеегипетскими мифами, в других древневосточных, в том числе и в шумерских мифах достаточно много места уделяется созданию человека из глины. То же самое мы наблюдаем и в древнетюркских мифах, и в самом тексте «Манаса». Во-вторых, происходивший в древневосточной культуре процесс демифологизации выражался так же в перенесении внимания с коллективных судеб на индивидуальные и с космических – на социальные.

Это же самое характерно и для космологического мифа древних кыргызов, согласно которому, сотворение первого человека Манаса (об этом свидетельствует, опираясь на древнеиндийские источники, и Е.П. Блаватская) завершает и венчает собой все сотворение мироздания. Если к этому добавить и то, что прежде всего человек и его деяния со всеми перипетиями его жизни занимают центральное место в «Манасе», то следует говорить уже о нарастающем антропоцентризме традиционной культуры. А с дальнейшим развитием культуры человеку отводится еще больше места в архаичной модели мира.

И как показывает анализ текста «Манаса», из употребления исчезают или становятся мало употребительными слова с «разбросанной» полисемией, такие, например, как *жандуу*, *жандар*, *жан-жаныбар*, *жан буткөн*, включающие уже в себя значения: живое существо, живые существа, все живущее.

Как и в эпосах других народов, эти и им подобные слова перестают удовлетворять человека из-за их смысловой размытости и неоднозначности, из-за недостаточно четко выраженного в них обособления человека от природы. Наоборот, из слов, обозначающих человека как такового, в «Манасе» сохраняются и даже начинают в нем увеличивать свою повторяемость слова, которые характеризуются «собранный» полисемией или стремлением к ней, которым свойственна смысловая однозначность и определенность и которые в той или иной степени выражают принципиальное от-

личие человека от прочего мира. Одним из таких слов является «адам». Этимология этого слова от *адам* («быть красным») или *адам* («кожа»), равно как очевидная его близость к слову *адама* («почва», «пахотная земля», «земельная собственность», «царство мертвых» и т.д.), указывает, что оно восходит к восприятию мира нерасчлененным и не расчленяемым, что находит выражение и в обозначении этим словом Первочеловека – Адама.

Однако в «Манасе» основные значения *адам* человек и его производного *адамсат* (*адамзат*) человечество, люди выражают обособление человека от природы, от животного мира. В «Манасе» наиболее распространенным и характерным обозначением «человека как такового» является *киши*, возросшая частота употребления которого может служить еще одним показателем значимости человека в свойственной предкам кыргызов модели мира. *Киши* человек выражает в эпосе связь индивида с родоплеменной общностью.

В представлении древнего человека, *дене болбой, жан болбойт* если нет тела, то нет и души. Это подтверждается употреблением для обозначения человека, как такового, слова «*жан*». Этим словом в кыргызском эпосе чаще всего обозначают живое, активное начало в человеке и человека как носителя этого активного начала – *жан* – души. Причем слово «*жан*» как понятие, обозначающее человека, как единство телесно-физического и психического (душевно-духовного) связывается с человеческим сообществом или обществом людей. Человек не просто живет в обществе, но и всегда ощущает свою связь с людьми. Справедливость сказанного подтверждается многочисленными примерами из «Манаса».

Обратимся к эпизоду «История Алмамбета – сподвижника Манаса». Так, в словах:

<i>Эр кылт этип суу ичпей</i>	Ни глотка воды не выпил богатырь,
<i>Аманат жан кун кечпей...</i>	Чуть жива его душа...
<i>Жатып калсам алсырап</i>	Если свалюсь обессиленный,
<i>Кандай жаткан жансың деп,</i>	Некому спросить: Что это за человек лежит?
<i>Жайы-күйүм суурап жок</i>	Некому справиться о положении (моем)

и др. *жан* предстает в эпосе обозначением человека как такового, как единства физического и психического, иначе говоря, *жан* собственно и есть обозначение человека:

<i>Барарыма жерим жок</i>	Нет у меня земли, куда бы мог я пойти,
<i>Маңып жүргөн бир жанмын</i>	Я – некий растерянно бродящий человек,
<i>Батарыма элим жок,</i>	Нет народа у меня,
<i>Кангып жүргөн бир жанмын.</i>	Среди которого мог бы осесть.

В этом и подобных ему множестве других мест *жан* выражает представление о неременной связи человека с родоплеменной общностью, т.е. с человеческим, людским сообществом.

Исследователи древнего человеческого общества и древнего человека давно установили, что мифопоэтическое мышление признает идентичность акта созидания и акта номинации наименования. Об этом красноречиво свидетельствуют и строки из «Манаса»:

<i>Жер жер болгондо</i>	Когда земля стала землей
<i>Суу суу болгондо...</i>	Вода водой...
<i>Манас Манас болгондо</i>	Когда Манас стал Манасом,
<i>Манас атка конгондо.</i>	Когда Манас прославился.

Потому-то «имя» как название человека и есть сам человек, а слово *ат* в значении «имя», одно из распространенных в «Манасе» слов, обозначает не только человека вообще, человека как такового, но служит прежде всего средством его индивидуализации, различения данного человека – имени от других людей – имен. Поэтому через имя, в имени содержится и индивидуальная характеристика человека. Приведем пример. Вот как характеризуют богатыря Кошойа в эпосе:

<i>Эл агасы эр Кошой,</i>	Старший в народе богатырь Кошой,
<i>Тон жакасы эр Кошой,</i>	Подобный воротнику халата богатырь Кошой,
<i>Ат такасы эр Кошой.</i>	Подкове подобный богатырь Кошой.

Таким образом, мы можем сказать, что древним представлениям о человеке знакомо различение понятия «человек как таковой», что можно считать доказательством растущей антропоцентричности древнекыргызской модели мира и конкретизации его в сравнительных с окружающим миром характеристиках. Потому-то не следует переоценивать степень абстрагирования человека в словах, обозначающих человека как такового.

«Человек» в древнекыргызском понимании по «Манасу» вовсе не свободен от индивидуальной конкретности, он всегда предстает связанным с различными людскими общностями и представляет собой двуединство физического и психического, тела и души, конкретных свойств и характеристик, сопоставимых со свойствами и характеристиками окружающего мира. Человеческое тело – не просто организм, но и аналог, эквивалент окружающего мира. Поэтому в зависимости от господствующих ценностей культуры различные части этого организма привлекают их особое внимание.

И здесь следует обратить внимание на то, что древние кыргызы придавали большое значение такой части человеческого тела, как грудь – вместилище сердца. Справедливость высказанного суждения подтверждается данными из «Манаса», свидетельствующими о том, что человеческой груди, где находится сердце, придается особое значение как средоточию всей психической сущности и деятельности человека. Так, например, Алмамбет при встрече с богатырем Кёкчё говорит ему следующие слова:

<i>Көкүрөккө жан кошом...</i>	В грудь вложу душу...
<i>Өзүң менен дос болом.</i>	Буду другом тебе.

Это можно было бы объяснить и особым местом в суфистском миропонимании сердца как средоточия душевного мира человека. Однако наряду с этим признанием груди (сердца) средоточием человеческой сущности в «Манасе» встречаются представления и о том, что именно лицо выражает сущность человека, поскольку глаза – зеркало души, уста – выразители души и т.д. Вот характерный пример из эпоса:

<i>Көрөөрүнө көз келди,</i>	Прибыл, чтобы ему (Манасу) зрячими глазами стать,
<i>Көкүрөккө эс келди,</i>	Прибыл, чтобы стать разумом в его груди,
<i>Айтууга накыл сөз келди.</i>	Прибыл, чтобы в речи его мудрым словом стать.

В «Манасе», богатом выделением значения различных частей тела, особо высокой частотностью выделяются все же термины, обозначающие *баш* голову и ее части: *жуз* лицо, *көз* глаза, *мурун* нос, *ооз* рот и др., причем со временем обнаруживается тенденция к возрастанию удельного веса именно этих терминов

как обозначения частей головы. Вот как описывается внешность Манаса в варианте Ч.Валиханова: *Кабагы бийик өңү саз* (у Манаса), глаза посажены глубоко, вид суровый.

В варианте С.Орозбакова дается следующая характеристика Манаса:

<i>Маңдайы жазы, башы кууш,</i>	Лоб широк, голова клином,
<i>Бар боюнда турап тууш.</i>	Во всем его теле (чувствуется) мощь.
<i>Кочкор тумшук, кош киртик,</i>	Горбоносый, ресницы длинные, грозен (его) вид,
<i>Көркү калча, көзү тик,</i>	пронзителен взгляд,
<i>Жалаяк ооз, жар кабак,</i>	Большой рот, под бровями – обрыв,
<i>Жаагы жазы, ээги узун,</i>	Челюсти крепкие, подбородок удлинен
<i>Эрди калың, көзү үнкүр –</i>	Губы толстые, глаза посажены глубоко -
<i>Эр мүнөзү көрүнөт.</i>	Вид у него богатыря.

Признание груди, где находится сердце, средоточием человека, а тем более отведение

подобной же роли голове, лицу отчетливо показывает характерную для предков кыргызов модель мира и место в ней человека, где человек представлен и как телесное, и как духовное начало в единстве, как двуединство физического и психического. Тело и сердце, голова и лицо, глаза и рот, уши и нос и пр. признаются не только и не столько телесными, сколько вместителями души, т.е. человеческой психики, к рассмотрению понимания которой мы теперь обратимся.

Архаичному обществу свойственна синкретичность мировосприятия и полная интегрированность индивида в родоплеменную общину. Индивид еще не выделен, не отделен от общества, т.е. индивида собственно нет. В этой невычлененности (или в недостаточной вычлененности) человека в качестве индивида коренится апсихологизм мифа, мифологического мышления, который, однако, по мере эмансипации индивида в древнем обществе смягчается, уступая место нарастающей тенденции к психологизму. Так, например, в «Манасе» большое внимание уделяется телесным качествам героя – его храбрости, силе и ловкости в юные годы, т.е. физико-телесным характеристикам, а в зрелые годы главное

место занимают его нрав, его желания, его милость и т.п., т.е. его душевные характеристики.

Возрастание внимания к индивидуальным особенностям человеческой психики влечет за собой в условиях мифологического мышления первоначальное акцентирование и доминирование эмоционального начала, которое постепенно с течением времени сменяется большей обращенностью внимания к человеческому интеллекту. При этом важно обратить внимание на то, что в отличие от коллективного или коллективистского проявления эмоций: радости и печали, любви и ненависти, которые чаще всего демонстрируются как проявления чувств, присущих всем людям или коллективу людей, интеллектуальное начало замкнуто в индивидуе, ему и только ему свойственно. Именно мудростью выделяются *калк агасы баба* старейшина рода Бакай, *калк кетөргөн кан*, *касиеттуу жан* избранный народом хан, благородная душа – Кошой над людьми.

Здесь мы вплотную подошли к постановке двух взаимосвязанных вопросов: первый – знаком ли древнему человеку феномен «человеческий характер» и второй – воспринимал ли он себя как личность и индивидуальность или нет? Эти два взаимосвязанных и для понимания человека очень важных вопроса рассматриваются в научной литературе по-разному.

Российский ученый С.С. Аверинцев, поставивший эти оба вопроса, дает определение характера как устойчивой определенности человека. Он понимает характер как некий резко очерченный и неподвижно застывший пластичный облик, который легко без ошибки распознать среди всех других. И считает, что подобное понимание характера есть открытие эллинов, а древневосточной словесности знакомы лишь «живые образы», но не характеры. К нему присоединяется и знаток древнерусской словесности Д.С. Лихачев. К древневосточной словесности, видимо, можно приложить его ценные наблюдения о древнерусской литературе XIV–XV вв., в которой психологические состояния как бы «освобождены» от характера. Чувства как бы живут вне людей, но зато пронизывают все их действия, смешиваются с чувствами автора.

Все это можно было бы признать верным, если бы этому не противился образ Манаса. Разве не являет собою пример характера тот же Манас? Высокомерный, «буйный муж», не знающий, что такое слабость, «один из самых отчаянных богатырей», испытывает глубокие душевные переживания, горюет о сыне, на-

следнике, но находит утешение в том, что укрепляет и защищает свои земли. Разве не характер выказывает мудрый хан Кекетей, который «собрал шатающихся и обратил их в общество. Степного луня употребил на охоту и бродяг обратил в народ?». И разве не характер проявляется в словесном портрете Кошойа: признанного всеми главы рода, рассудительного, обладающего большим умом и огромной физической силой, пользующегося всеобщим уважением и почетом? По-видимому, все-таки правы те исследователи, которые признают, что феномен «человеческий характер» не был чужд древнему кочевнику, и это понимание нашло отражение в его словесном искусстве.

Обратимся к «Манасу». Веским аргументом в пользу тезиса об отсутствии в модели мира предков кыргызов индивидуальности является принципиальная анонимность «Манаса», как и любой, имеющей своей основой мифологическое мышление, культуры. Эта анонимность проявляется не только и не столько в том, что не известны создатели «Манаса», его авторы, но главным образом в том, что сами создатели этого произведения не сознавали себя его творцами, не признавали себя авторами и их таковыми не признавали, даже если их авторство было известно.

Исследователи восточной культуры дают объяснение: «Этому факту существует множество доказательств. В древневосточной словесности отсутствует представление о плагиате, распространено свободное заимствование из разных текстов, соединение и слияние изначально самостоятельных текстов и пр.»<sup>1</sup>. Доказательство верности такого объяснения можно найти в тексте кыргызского эпоса. На примере цикла «Манас», куда входят ряд эпосов: «Эр Тёштюк», «Кожожаш», «Хан Джолой» и др., все это хорошо видно. У «Манаса» нет формально вычленяющего его вступления и первая фраза в нем начинается предложением:

*Муруңкулардан калган сөз.                      От тех, кто прежде жил.*

Это свидетельствует о том, что рассказывающий не считает себя автором. Такой зачин показывает, что подлинное начало находится за пределами данного текста, который, таким образом, есть лишь продолжение давно начатой беседы, а в разговоре неважно кто сказал слово. Важно другое – это слово вообще было

---

<sup>1</sup> Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.97.

сказано, вошло в состав разговора и зажило в нем, бесперерывно меняясь в зависимости от его перипетий.

Данная аргументация звучит как будто убедительно, однако мы склоняемся к суждению тех, которые считают, что все это так и не совсем так, ибо в древнем традиционном обществе наряду с подлинной анонимностью зарождалось и постепенно крепло осознание человеком своей значимости, своей незаурядности, проявляющееся в чисто «авторском» зачине некоторых речений, как например, обращение – назидание хана Кёкётея к народу: «Народ! Сослужите мне службу и будьте распорядительны. Нет больше слов и нет больше заветов. Будьте здоровы и счастливы, народ! Будьте счастливы и здоровы, народ! Батыр Баймурза, сын богача! Приложи ухо и обратись ко мне: мышшеловку выучил я ловить птиц и сделал птицей. Собрал шатающихся и обратил их в общество. Степного луна употребил на охоту и бродяг обратил в народ. Когда меня не будет, мышшеловку не презирай и прежде шатавшихся бедняков не распусти опять, и бродяги пусть не разбредутся опять: паси и держи их».

Тот факт, что человек осознает свою «особость» и эту его «особость» признают другие, подтверждается и таким примером из «Манаса»:

*Айтканынан кайтпаган,  
Азыр өлүм турса да  
Ажалдан башын тартпаган,  
Өкүмү экөө болбогон,  
Өчтөшкөнү оңбогон...*

От сказанного не отступает он,  
Если тут же суждено умереть,  
От смерти не уклонится он,  
Дважды приказ не отдает,  
Кто озлобится на него,  
тому не сдобровать...

*Өткүр шердин бири ушу...  
Жоругун адам билбеген*

Он – один из самых смелых львов  
Человеку его поступков  
не постичь,

*Жоомарт эрдин бири ушу.  
Жөө көрбөсө бууруккан*

Он – один из самых щедрых мужей,  
Если не видит врага, сучает  
по нему,

*Дөөбант эрдин бири ушу.*

Он один из самых отчаянных  
храбрецов.

*Нуска сүйлөп, сөз байлап,  
Чечендик жагы дагы бар...  
Бекемдик жайы дагы бар,  
Айткан сөзгө ар качан  
Жеткендик жайы дагы бар,*

Мудро говорит, речи ведет -  
Отличается и красноречием он...  
Еще и твердость есть в нем,  
Всего того, о чем говорит,  
Всегда добивается он, -



так характеризуют Манаса его витязи.

Подводя итоги поставленным вопросам, мы можем сказать, что человек оказывается связанным с космогенезом как порождающим его началом. А сам человек, сохраняя эту связь с космическим началом, выступает как своеобразное двуединство души и тела, физического и психического. Причем в характеристике психического происходит постепенно перенос акцента с внешнего на внутреннее – со временем внимание привлекает интеллект. И именно с этого момента начинается осознание себя как индивидуальности и с этого момента берет начало характер.

Осознавший свою индивидуальность, исключительность человек заставляет и других признать это. Вследствие этого древний человек воспринимается личностью, индивидуальностью и другими людьми. Однако вышесказанным отнюдь не исчерпывается особенность восприятия древним человеком самого себя, ибо в свойственной предкам кыргызов модели мира человек, даже будучи личностью-индивидуальностью, нераздельно связан со всей данной человеческой общностью, воспринимается и осмысливается в сочлененности «я – мы». И это понимание ведет к вычленению человека из сообщества себе подобных.

### МИР ЛЮДЕЙ. «Я», «МЫ» И «ОНИ»

Современному человеку собственное «я» представляется самоочевидной, первичной реальностью, в исторической действительности же эта очевидность результат довольно сложного и длительного процесса вычленения «я» из людской общности и еще более длительного и сложного осознания индивидом этой вычлененности. Индивидуальное «я» не имеет на ранних стадиях социального развития самодовлеющего значения и ценности потому, что индивид интегрирован в общине не как её автономный член, а как частица органического целого, немислимая отдельно от него. Для подтверждения вышеизложенного обратимся к «Манасу».

*Аркамдан издээр ага жок,*

*Тек жайып айтып телмирип*

*Артымда калаган бала жок,*

Старшего брата нет у меня,  
кто отправился бы на мои поиски,  
Кто бы меня ожидал, кому бы  
мог рассказать, откуда я родом,  
Нет сына, которого оставил бы

<i>Издеп келер иним жок,</i>	после себя Младшего брата нет у меня, кто отправился бы на мои поиски.
<i>Ит ордуна мен өлсөм</i>	Если, как собака, я умру, Нет ни одного раба божьего,
<i>Ичи ачыр менде бири жок</i>	Кто бы меня пожалел.
<i>Таянарга тага жок,</i>	Дяди нет, на кого мог бы я опереться.
<i>Жараткан Жапар кудурет</i>	Всемогущий, всевышний создатель,
<i>Тагдырыңа дабаа жок,</i>	От судьбы нет спасения,
<i>Өлсөм калдым талаада,</i>	Если умру – останусь я в степи,
<i>Өзүңдөн бөлөк баана жок...</i>	Кроме тебя, нет у меня покровителя...
<i>Кураган башым бир жалгыз.</i>	Бедняга, я совсем одинок.

Глубокое, безысходное отчаяние, охватившее героя, порождено главным образом разрывом уз, связывающих индивида с различными людскими общностями: с семьей, соплеменниками и т.д. Разрыв, нарушение связи «я» и «мы» воспринимались древним человеком как величайшее несчастье. Не случайно в эпосе говорится:

<i>Эли жок элкин кул.</i>	Без рода, без племени – раб.
<i>Бөлүнсөң бөрү жеп кетет.</i>	Отделившегося волк загрызет.

Здесь как будто человек еще не выделен из своей среды, хороший человек находит свое место в жизни как член хорошего общества, благополучие и счастье отдельного лица взаимосвязаны со статусом его группы. Связанность его «я» с «мы», принадлежность к этим «мы» есть неперемненное условие существования древнего человека. Поэтому так искренне в «Манасе» звучит признание Алмамбета:

<i>Батаарыма жер таппай,</i>	Куда бы прибиться, места (такого) не нашел,
<i>Баркымды билер эр таппай,</i>	Кто бы меня оценил, богатыря (такого) не нашел,
<i>Өлгөн болсом кокустан</i>	Кто бы склонился надо мной и похоронил,
<i>Өмөлүп көмөр эл таппай.</i>	Людей (таких) не нашел.

<i>Тирилик болсо көрөрдү,</i>	Тех, кто проявит заботу, коли буду жив,
<i>Өлсөм кейип көмөрдү,</i>	Тех кто, оплавав, похоронит меня,
<i>Баркын билип өнөрдүн</i>	Если умру.
<i>Кызматка салып көрөрдү,</i>	Тех, кто оценит искусство мое,
<i>Талаада калбай жасатым</i>	Испытает (меня) в деле,
<i>Таптым бекен – деп, турап</i>	Не оставит в степи останки мои, Кажется мне, я нашел.

В человеке древнего общества, как мы показали выше, нет еще «индивидуализма», скорее наоборот, он выражает принципиальную установку на тесную связь своей жизни с людской общностью. Однако не следует абсолютизировать этот правильный для архаичного, традиционного общества вывод, считать данную установку единственным на протяжении всей истории древнего традиционного общества решением дихотомии «я – мы» и распространять его на весь анализ текста «Манас», поскольку, как указывалось ранее, «Манас» – многослоен.

Как было показано выше, в древнем традиционном обществе человек начинает выделяться из своего сообщества, из «мы». И это выделение человека обусловлено не его физическими данными, не его эмоциями, страстями и пороками, а прежде всего связано с его особым осознанием себя, с его помыслами, словами, действиями, т.е. интеллектом.

Восприятие и осмысление древним человеком своей общности – которую в соответствии с современной социологической терминологией целесообразнее именовать «социальными группами», – предполагает в качестве существенных выделение следующих признаков: природности, проявляющейся в том, что социальная группа воспринимается не как явление общеприродное; оценочного отношения, состоящего в том, что любая социальная группа признается обладающей особыми качествами, определяющими ее место и значение в иерархии социальных групп; ограниченности и определенности набора социальных групп; инертности, выражающейся в стремлении считать перечисленные признаки стабильными, неизменными.

Социальную общность людей, которую мы назвали социальными группами, можно классифицировать по их внутренней структуре, включающей систему связей, количественный состав, степень отграниченности от внешней среды и контактности вну-

три себя и т.д., по их функциональному назначению. Если попытаться приложить эту формализованную схему к материалу «Манаса», то этот акт позволит выделить в нем следующие типы социальных групп: родоплеменной, возрастной, сословный и не оформившийся.

Попытка в текстах «Манаса» выделить его «социальный» словарь показывает, что по всем параметрам: количеству упомянутых явлений и обозначающих их слов, в «социальном» лексиконе, в частности, по частотности и пр., родоплеменной тип социальной группы воспринимался человеком того времени как «наилучшая» и наиболее «важная» социальная группа, к которой «я» принадлежит и непременно должен принадлежать. Такое отношение к родоплеменной группе стабильно во времени – оно не меняется в древней истории «Манаса».

В представлении человека архаичного, традиционного общества принадлежность его к родоплеменной группе это не только необходимость, норма, но и непреложное условие его истинно человеческого существования. Вхождение в родоплеменную группу есть один из существенных водоразделов, отличающих человека от кула раба, свободного от несвободного. Поэтому полное обозначение свободного человека включает имя его отца и родоплеменной группы, поэтому столь велика роль родословия в жизни древнего человека. Обратимся к «Манасу», где повторяются названия следующих племен: *аргын, кыпчак, кангай, тейит, угуз, нойгут, катаган, мангул, бурут, калмак, эштек* и др.

В отличие от родоплеменной группы, обладавшей в глазах древнего человека значимостью и ценностью, весьма архаичная возрастная социальная группа с течением времени теряла свое значение. Оценка различных возрастных ступеней так же менялась. Для подтверждения вышесказанного обратимся к тексту «Манаса». Эпос повествует о детских и юношеских годах Манаса. Однако гораздо большее внимание в эпосе уделяется его зрелым годам. Совместно с другими данными это доказывает, что с течением времени древнего человека, равно как и античного, все больше интересует муж, воин и гражданин, находящийся в пору «акмэ» (расцвета), в возрасте, когда совершают «деяния». Такой индивид мыслится древним человеком как непрменный член той или иной сословной социальной группы: или военной аристократии, или гадальщиков, предсказателей судьбы, заклинателей, т.е. в конечном счете шаманов, в обязанность которых

входило «делать добро людям, предсказывать, усмирять злые силы» или скотоводов-земледельцев. Сословная принадлежность – определяющий элемент статуса индивида в древнем традиционном обществе.

В иерархии социальных групп различные не оформившиеся группы людей типа: «гости», «друзья» и пр. – отмечены лишь малой степенью значимости и ценности. Особенно отчетливо это проявляется на примере дружбы, определяемой как отношение сугубо личностное, глубокое и интимное, свободное от заданности и предопределенности, не преследующее никаких утилитарных целей и являющееся благом само по себе и т.д. Феномен «дружба» не чужд древнему кыргызу. Другом своим и товарищем называет Манас Алмамбета, и в его словах об Алмамбете:

*Көргөн адам баккандай,  
Көптөн аны токтоткон*

Это человек, которого надо ценить,  
Кто сумеет его удержать  
(при себе),

*Көл-дарыя ырыска  
Көз көрүнөө баткандай!*

Воистину в море счастья  
погрузится, -

звучат мотивы эмоциональной близости. Однако они были побратимы и принадлежали к очень важной и распространенной на древнем Востоке категории свойственного родства. Следует отметить, что «друзья» и подобные не оформившиеся людские группы не слишком привлекают древнего человека не только из-за их аморфности, но также из-за той степени индивидуализации, которую они предполагают и стимулируют, но которая представляется ему чрезмерной и неприемлемой. Древний человек входил одновременно в несколько различных по своей сущности социальных групп.

Осознание им своей одновременной принадлежности к этим группам интенсифицирует деятельность самосознания, которое должно как-то совместить и интегрировать эти множественные и противоречивые определения. И то обстоятельство, что один и тот же человек, осознавая это или еще не вполне осознавая особость своей роли, по-разному ведет себя то в качестве заботливого отца и ворчливого старика, то как добросердечный родич и в то же время как высокомерный богач, то в качестве рачительного хозяина и хитреца, проныры и т.д., и что этот различно проявляющий себя человек по-разному и воспринимается различными людьми в различных общностях, несомненно, стимулирует про-

цесс индивидуализации древнего человека, осознание им себя личностью, индивидуальностью.

И в то же время именно факт непрерывной связанности человека с разными социальными группами ограничивает возможность, пределы его индивидуализации. Еще одной преградой для индивидуализации древнего человека служила основополагающая в жизни и модели мира кыргызов оппозиция «мы – они». Как пишет большой знаток изменения социальной психологии в историческом развитии российский исследователь Б.Ф. Поршневу, в восприятии человеком людских общностей понятие «они» еще первичнее, чем «мы». Только ощущение, что есть «они», рождает желание самоопределиться по отношению к «ним», обособиться от «них» в качестве «мы». Это означает, что оппозиция «мы – они» служит основой оформления и функционирования родоплеменных отношений и т.д., что подтверждают частые изображения в «Манасе» военных столкновений, мирных сношений и пр., т.е. проявлении оппозиции «мы – они».

Как уже было отмечено выше, восприятие пространства – времени древним человеком характеризуется предметной наполненностью и аксиологичностью, обусловленной качеством этих предметов. Сочетание представления о расчлененности пространства на «свой мир» и «другой (окружающий нас) мир» с оппозицией «мы – они» приводит древнего человека к основополагающему представлению об организованном, упорядоченном, «хорошем» пространстве как о «нашем» пространстве, за пределами и вокруг которого располагается «их» неорганизованное, хаотичное пространство. Но данное представление не является характеристикой всей традиционной культуры и на все времена – оно пронизывает традиционную культуру, особенно на первом этапе ее развития. Так, в «Манасе» такое различие проявляется, например, в военных походах Манаса против «них», племен кытаев и калмаков. В «Манасе» во время сражения «они» описаны следующим образом:

*Көп аскер... кайрат кыларбайт*

*Калааны көздөй бет алып,*

*Жапырылып калганы*

*Туу жыгылды, кан өлдү,*

Многочисленные войска...

Не сумев проявить  
храбрость,

В сторону крепости  
хлынули,

Оставшимся сбили спесь.

Знамя их упало,

предводитель погиб,

*Тутушкандын баарысы  
Туш-тушка качып жөнөлдү.  
Жамандар жинди – нез болду.*

Все те, кто с ними был,  
Разбежались по сторонам.  
Никудышные обезумили  
совсем.

Стройные упорядоченные ряды «нас» отличаются от рядов калмаков, китайцев:

*Аскерине карасаң*

Если на войско (Манаса)

поглядишь

*Аяк-башы ат чабым,*

От его начала до конца – расстояние  
в ат чабым,

*Турна канат сап тартып,*

Выстроились ряды журавлиным  
клином,

*Төш таянып лыкылдап,*

Кишат на склоне горы

*Төрөнүн колу былкылдап.*

Колышутся войска повелителя.

Хаотичность, царящая в войске противника, и порядок, господствующий в войске Манаса, или «другое» пространство – другие «они» = другие «они» – «другое» пространство – представление, являвшееся характерным для древнего кочевого общества, с течением времени теряет свою остроту, различия постепенно смягчаются, и некоторая организованность, упорядоченность признается также за «их» пространством.

Обратимся за примером к эпосу. В очередном сражении, когда вражеское войско было окружено воинами Манаса, а его предводитель покончил с собой, Манас обращается к побежденным со следующими словами:

*Ээ, калайык...*

Эй, народ...

*Текес өлдү дуу-дууңар,*

Погиб Текес, ваш предводитель,

*Текши баарың турдуңар.*

Все вместе стояли вы (там).

*Баашабыз өлдү дедиңер*

Говорили вы: «Умер наш паша».

*Башы жок калса денеңер*

Лишившись головы,

*Тирилигин болобу,*

Разве в живых останетесь вы?

*Тим койсо Манас оңобу.*

Пристойно ли, чтобы Манас  
оставил вас?

*Тууганың бар, уругу,*

Есть родичи, соплеменники у вас,

*Өзү өлдү Текес улугуң,*

Ваш предводитель Текес сам  
нашел смерть.

*Каныңарды каала деп,*

«Изберите хана себе», -

*Калкыңа айтып турумун.*

Вашему народу я говорю.

Но здесь важен тот момент, «они» организуются не сами по себе, а по мере соприкосновения с упорядочивающим началом «мы». Признание возможной упорядоченности и организованности «другой» земли, «иногo» народа сопряжено с присутствием среди «них» «нас» – людей мира порядка – Манаса и его войска, вносивших туда этот порядок.

В мифологической модели мира «они» на первых порах куда конкретнее, реальнее, чем «мы» это подтверждается описанием «их» сказителями, с особой тщательностью и конкретностью воспроизводившими в словах «их» признаки, внешний вид, особенности быта и т.д. Характерный пример из «Манаса»:

*Лоп дарыя, Шор дайра,  
Ар түрдүү журт бар ол жайда:*

*Көчүгү балык, башы адам,*

*Миң жылга бири жашаган,*

*Кутурук деген жандар бар,*

*Отуз кулач жаянды  
Оп тартып бир-бир ашаган.*

*Аягы адамдай бөлүнгөн,  
Башы балык көрүнгөн  
Баяндас деген бири бар,*

*Дагы суунун адамы*

*Жетелек деген жини бар.  
Дарыянын ичинде  
Кырк канаттуу кушу бар,  
Кыйла сонун ушу бар,*

*Биринин сексен башы бар*

*Зумурат таштан ашы бар,  
Ар бирөөнүн жана да  
Алты миң, беш миң жашы бар.*

Есть море Лоп, озеро Шор,  
разный народ обитает  
в тех местах:

С рыбьим хвостом  
и человеческой головой.

Есть существа, называемые  
кутурук

Каждый из них живет  
по тысяче лет,

Чудовищ тридцать кулачей  
Съедают разом, втянув  
в себя.

С ногами, как у людей,  
С головами, как у рыб, -  
Есть такие, кого баяндасами  
зовут,

И еще есть существа,  
обитающие в воде,

Называемые злыми духами,  
В море птица есть

С сорока крыльями,  
Такие удивительные  
(существа) есть

У каждого по восемьдесят  
голов,

Еда их – камень изумруд,  
К тому же каждому из них  
По пять – шесть тысяч лет.



Особенности восприятия древним кочевником оппозиции «мы – они» и выделение в ней иных, других свойств и признаков обуславливались его убежденностью в том, что «они» просто отличаются от «нас». В реальной жизни контакты между «нами» и «ими» могли быть и бывали разными – мирными, торговыми или военными. И отношения могли быть построены именно на этих различиях контактов. В тексте же «Манаса» в основном доминирует один аспект – военный. И взаимоотношение «мы – они» основано на нем.

В «Манасе» «они» предстают главным образом в роли неприятеля, с которым сражаются, которого побеждают, берут в плен, который «нам» приносит дань. Важнейшая тема «Манаса» – войны с «ними», победы над «ними», пленение, ограбление, порабощение «их». Возможно, что именно этим следует объяснить тот факт, что в глазах предков кыргызов защита своей земли, своего народа есть важнейшая функция правителя, хана. Таким образом, эпос «Манас», фиксируя эту сторону деятельности правителей, является, по существу, перечнем походов Манаса против «них». Цель этих походов отчетливо сформулирована в речи Манаса перед своим народом:

*Жолдо болсун изибиз,  
Жоодон болсун ишибиз!*

*Көктө болсун жаныбыз,  
Көөкөрдө болсун каныбыз!*

*...Кытайга кыргын салалы,  
Кыйратып, жерди алалы!*

*Кызыктуу жерди алдырып,  
Кыяматта жүргөнчө,  
Кыргыз уулу болгону  
Кырылып жатып калалы!*

Пусть останется память о нас.  
Да будет нашим делом битва  
с недругом!

Пусть наша душа будет в небесах,  
Пусть в бурдюках будет наша  
кровь!

...Кытаям разгром учиним,  
Разгромив их, земли (свои)  
вернем!

Чем хорошие земли отдать,  
Чем в гнете жить,  
Пусть кыргызов сыновья  
Лучше погибнуть все!

В этом отрывке много показательного для интересующей нас темы: и то, что «они» – недруги, поскольку захватили «наши» земли, «наш» народ, и то, что «нам», «чем хорошие земли отдать, чем в угнетении жить, лучше погибнуть». Отсюда и определенная жесткость в отношении «их». Однако выглядят довольно логично декларируемые эпическими героями проявления заботы о

«беззубых стариках и детях, не умеющих ходить». И все дело в том, что заботу и гуманность следовало проявлять не только по отношению к «нам», но и по отношению к «другим», «иным», которые со временем становились частью «нас». Эта особенность древнего кочевого сознания убедительно проявляется, например, в наставлении мудрого Бакая Манасу:

*Мурункудан калган кеп:* Оставшийся от предков есть завет:  
*Тийсин найза, сынсын деп,* Да будет сломано копье,  
если пронзит оно  
*Душман да болсо жыгылса,* Недруга поверженного уже.  
*Кордобо, көөнү тынсын деп,* Не унижай его, пусть успокоится  
он душой!

или в завещании хана Кёкётея своему сыну:

*Урматтап күтүп калкыны,* Пусть почитает свой народ,  
заботится о нем,  
*Ынтымагын бузбасын,* Пусть согласия не нарушает  
*Ыраакы менен жакыны.* Между близкими и дальними.  
*Мурункулар айткан кеп:* Жившие до нас так говорили:  
*Бир адамдын ырыскы* «Счастье другого  
*Бирөөгө ырысы болбойт деп* Не будет (твоим) счастьем.  
*Баштагылар айткан кеп:* Те, что жили до нас так говорили:  
*Башка адамдын дүйнөсү* «Богатство другого  
*Башкага дүйнө болбойт деп.* Не станет (твоим) богатством».

В приведенном тексте ощущается особенность отношения кочевника в оппозиции «мы – они». Здесь нет места полярности, противопоставлению. Приведенные слова признают различия между «своими» и «другими», между «мы» и «они», но одновременно подчеркивают их относительную равноценность и равнокачественность. Эти слова свидетельствуют о первых попытках универсализма в архаичном мышлении, а именно, о зарождающемся признании равноценности и равенства «своих» = «мы» и «других» = «они».

Таким образом, восприятие древним кочевником мира людей характеризуется растущим антропоцентризмом и углубляющейся индивидуализацией, крепнущим пониманием сложности «я» и многогранности его связи с людскими общностями, растущим универсализмом в отношениях между «нами» и «ими» и другими свойствами, которые также тесно связаны с пониманием древним кочевником вечно мира.

## ВЕЩНЫЙ МИР И ЧЕЛОВЕК

В окружающем человека материальном мире все рукотворные вещи есть различные устройства и орудия для выполнения всевозможных физических операций. Они в своей совокупности составляют материальную культуру. Но те же вещи, будучи произведенными человеком, характеризуют и самого человека. Они говорят много и о его внутреннем мире. Но подобное понимание взаимоотношения вещного мира и мира невещного, которое на философском языке получило наименование опредмечивания-распредмечивания, и служит для раскрытия диалектики человека и мира его вещей. Это различие и стремление проникнуть во внутренний мир человека через анализ его вещного мира может служить методологической основой. Но можно ли считать, что отделение человека от мира его вещей, человека – создателя вещи от вещи, созданной человеком, и понимание их различия преобладало во все периоды истории человечества, во всех культурах?

Для ответа на поставленный вопрос обратимся к «Манасу», где рассказывается о вещем сне героя:

*Анда Манас кеп айтат  
Аңдаңарчы – деп айтат.  
Акылы терең арстандар,  
Кылыгы башка кыйындар,*

*Кыла турган ишиң бар,  
Жоруй турган түшүң бар:  
Бөксөдө улуу жол экен,*

*Жериңде жемии мол экен.*

*Аккула ат экен мингеним,  
Ак күбө экен кийгеним,*

*Жайбаракат бастырып,  
Жалгыз жолго киргеним.  
Жалгыз жолго салганым,  
Кызымталдуу бир кылыч  
Жолдон таап алганым.*

Стал говорить Манас:  
– Вникните, львы (мои),  
чей ум глубок,  
Богатыри, поступками  
выделяющиеся среди других  
Есть дело для вас:  
Сон должны вы истолковать.  
будто в предгорьях большая  
дорога была,  
Будто на земле (было) изобилие  
плодов.  
Будто был я верхом на коне Аккула,  
Одетый в (непробиваемый  
стрелами халат) Аккюбе  
Спокойно ехал (на коне),  
Отправился в дорогу один,  
Один выступил в путь,  
(Будто) какой-то острый меч  
На дороге я нашел в тот момент.

<i>Байнеги алтын, сабы жез,</i>	Конец ножен золотой, медная рукоять.
<i>Табылды жолдон мага кез.</i>	
<i>Сырты калың, өткүр миз,</i>	Лезвие острое, толстый с тыльной стороны,
<i>Учу кайкы, мойну түз.</i>	С изогнутым концом, у рукоятки прямой.
<i>Сынамакка кылычты</i>	Решив меч испытать,
<i>Ташка чаптым ошо кез,</i>	Тут же по камню ударил я,
<i>Ташты кести эттен тез.</i>	Легче, чем мясо, камень рассек.
<i>Курч экен – деп, алганым,</i>	Я подумал: «Оказывается острый он» – и взял (его).
<i>Кубанып кынга салганым,</i>	Обрадовавшись, в ножны вложил,
<i>Байланып алып жаныма</i>	Опоясался мечом,
<i>Бастырып жүрүп калганым.</i>	Коня шагом пустил, поехал я.

Если попытаться понять приведенный отрывок в контексте нашего рассуждения, то становится очевидным, что, во-первых, меч в данном контексте является не метафорой, когда понятие передает не то, что значит, и значит не то, что передает, а мифологическим образом, который «всегда значит то, что передает, и предает только то, что значит». Во-вторых, меч, которому Манас «рад», который «в ножны вложил», которым «опоясался», есть, согласно толкованию мудреца Аджибая, богатырь Алмамбет.

<i>Өткүрлүгү кылычтай</i>	Смелый, словно меч,
<i>Айтканына бек турган</i>	От сказанного не отступается,
<i>Убада сөздөн жылышпай.</i>	От обещанного слова не отказывается он.

Поскольку приведенный пример не единственный в эпосе, а наоборот, лишь один из многих подобных в «Манасе», то возможно предположение о каком-то своеобразном, отличном от современного, отношении древнего человека к миру вещей, им созданных и его окружающих. Российский исследователь И.С.Клочков в одном из редких пока исследований «переживания» вещи древневосточным человеком пишет о том, что в Месопотамии мир вещей не был отделен от мира людей. Неотделенность вещи от человека наглядно проявлялась в прямой зависимости между статусом человека и количеством вещей, его окружающих, количество вещей воспринималось как показатель положительных

качеств человека. Подобная связь между вещью и её владельцем существовала и в древнем традиционном обществе кыргызов.

Обратимся снова к тексту «Манаса». Эпические герои всегда окружены изобилием вещей, например, эпизод о выступлении Манаса против хана Шоорука включает подробное описание снаряжения героя:

*Ак күбө тонду кийинип,*

*Саадагы бала белиндей,*

*Тасма тартып ийилип.  
Алыскы-жуук айныбас...*

*Камыш кыйып каптаган,  
Тарамышка чаптаган,  
Темирин сегиз кырдаган,*

*Он эки түрлөп сырдаган,*

*Бөрү тил мизин чыгарган,  
Учун ууга сугарган...  
Салды найза карыга...*

*Шилтегени мурт кеткен*

*Алды колго кылычын,  
Аңдап көр жоого кылышын!  
Таш көмүргө таптаган,  
Как ыргайга саптаган,*

*Көөкөрчө кылып ийдирген,  
Кыл кыял чаап чийдирген,  
Чагарак алтын сомдогон,  
Чапкан жоосу оңбогон*

*Эшик эндүү айбалта  
Кыстарып алып белине,  
Кыргын салып келүүгө  
Шорук кандын элине,*

Надел (непробиваемый стрелами халат) Аккюбе,  
Свой калчан (со стрелами), что с поясицу ребенка толщиной, Затянул тесьмой и привязал, (Ружье), бьющее без промаха и близко, и далеко...  
(Копье свое) из срезанного камыша, Обтянутое сухожилием, С восьмигранным железным (наконечником),  
Окрашенное в двенадцать разных цветов,  
С острием, (точно) волчий язык, С пропитанным ядом концом...  
Копье свое положил (Манас) на плечо...  
Свой меч, что насмерть разил, если замахивался им,  
В руку взял (Манас),  
Смотри, как готовился он в поход!  
Закаленную на каменном угле, Насаженную на рукоять из сухой ырги (кустарник),  
Изогнутую по краям,  
С вырезанным узором кыл кыял, На рукояти с золотым кольцом,  
Если его ударить, врагу придется плохо.  
Секиру свою шириною с дверь К поясу (Манас) прикрепил,  
Чтобы людям хана Шоорука Учинить разгром.

<i>Коргошун-чоюн куйдурган,</i>	Отлитую из свинца и чугуна (булаву)
<i>Сабын темир бурдурган,</i>	К железной рукояти привинтил,
<i>Башын болот каптаган,</i>	С набалдашником, отделанным сталью,
<i>Сабын темир саптаган,</i>	Насаженную на рукоять из железа
<i>Бери болсо курчусу</i>	Булаву свою, что без малого
<i>Беи жуз батман салмагы,</i>	Весит в пятьсот батманов,
<i>Бербердигер колдо деп,</i>	Сказав: «Всемогущий, поддержи!»,
<i>Беленденип алганы,</i>	Приготовил (Манас)
<i>Ээринин кашына,</i>	К луке седла (прикрепил),
<i>Кыпчып алып чатына...</i>	Ногою ее прижал (сев на коня)...
<i>Чарайна төшкө тартынып,</i>	Панцирем грудь прикрыл (Манас),
<i>Каруу-жарак карк алтын,</i>	Доспехи из чистого золота,
<i>Көпкөк темир артынып,</i>	Весь в железе он,
<i>Карыпчысы, кыягы,</i>	В кольчуге, в нарукавниках,
<i>Каармандай сыягы,</i>	Яростный на вид,
<i>Белдемчеси темир байланып,</i>	В панцирь – передник облачен,
<i>Бел булуттай айланып.</i>	Он подобен облаку, что кружит над хребтом.

А перед началом «Большого похода на Бейджин» Каныкей каждого из сорока витязей Манаса, отправляющихся в дальний, трудный и опасный поход против сильного и коварного врага, буквально засыпает всевозможными вещами: начиная от разной одежды, предназначенной для сражений, будничных дней и праздника, зимы и лета, дождя и снега, до чудодейственных лекарств, нескончаемого запаса провизии, боеприпасов и многого другого, что в данный момент как будто и не нужно витязям, отправляющимся в поход. И здесь невольно на память приходят кажущиеся на первый взгляд парадоксальными слова российского исследователя О.М. Фрейенберг о том, что вещь появилась у человека не в силу его потребностей. Хотя точнее, не только и даже не столько в силу его потребностей, а скорее как показатель того, что человек владеет вещами, господствует над ними. И в то же время вещь нужна человеку как момент, как факт переживания, как показатель степени переживания.

Вернемся к «Манаса». Эпизод «Поминки по Кёкётею» повествует о том, что кончина предводителя кыргызов, мудрого хана Кёкётея,

*Жанадыл дөө баласы,  
Бакатил баатыр бабасы,*

великана Джанадыла сына,  
Чей предок – богатырь Бакагиль,

ввергла в смятение всех: и молодых, и стариков. Горечь утраты соплеменников хана Кёкётея выражена в поминальном плаче по усопшему:

*Жөө болгонго ат эле,  
Залимдерден жат эле,  
Ач болгонго аш эле...  
Үшүгөнгө тон эле.*

Для пеших он был конем,  
Для притеснителей был врагом,  
Для голодных он пищей был,  
Для замерзших он шубой был.

Эпос дает подробное описание состояния, которым владел Кёкётей при жизни:

*Ар тарапта көп малы:*

(Было) у него много скота разных  
краях:

*Алайда жүз миң кою бар...*

На Алае (было) у него ст тысяч  
овец...

*Кара-Кулжа тар экен,  
Анда жүз миң бар экен,  
Төрт түлүгү шай экен...*

Тесная, оказывается Кара-Кульджа  
И там есть сто тысяч (овец)...  
У него (было) вдоволь скота –  
Все четыре вида...

*Кетмен-Төбө боюна...  
Баишатадан Көкөтөй  
дүнүйөнү жыйган тим...  
Кызыл кымкат саны жок,  
Кылымдын мындай малы жок.  
Атылес, тубар, торгунга,  
Анын баарын толтурган  
Алты сарай коргонго.  
Доолон, чүчтө бу да бар,  
Буулум, бута жуда бар.*

В долине Кетмень – Тюбе...  
Издавна Кёкётей  
Добро (свое) копил...  
Красной парчи не перечеть,  
Во всем мире нет таких богатств.  
Атлас, шелка тубар и торгун,  
Всеми (тканями) теми  
Забиты шесть хранилищ – палат.  
Шелк доолон, батист – и это есть,  
Дорогие материи буулум, бута –  
много их.

*Беш тамга толо бейкасам,*

Пять домов заполнил тканью  
бейкасам,

*Боо окшогон дүнүйө  
Бендеге бүтпөйт байкасаң.*

Если прикинуть: столько добра  
У простого смертного  
не может быть.

*Башайы бар, барча бар,  
Багып турган аларды  
токсон алты калча бар,  
Айткан менен атаксыз*

Есть шелк башайы, есть парча,  
За всем этим присматривают  
Девяносто шесть стражников.  
А еще есть столько других вещей,

*Башка дүйнө канча бар.  
Жамбысы дөбө тоо болгон,*

*Аяк башы он кадам  
Алтынына үй толгон.*

Которые и не стоит называть!  
У него джамбы (слитки серебра) –  
целый холм, целая гора,  
Дом в десять шагов  
Золотом наполнен (целиком).

Помимо вышесказанного многообразия, богатство вещей свидетельствует и о другом моменте – об очевидности признания равноценности столь разных ценностей, как «мудрость» и «богатство», выявляющее, что в глазах древнего человека вещи героя служат прямым продолжением его «я».

Еще одна очень важная для миропонимания древних кыргызов особенность в восприятии вещей обнаруживается в этом отрывке и в других местах эпоса – это иерархическая упорядоченность мира вещей, особенно отчетливо проявляющаяся на примере еды (той – пиршество) и скота. Как отмечает О.М. Фрейденберг в своих исследованиях об архаичном восприятии вещи – еды, самая обыкновенная еда представляет собой жертвоприношение, т.е. сакральное действо. И в то же время на Востоке в целом и у предков кыргызов, в частности, уже имело место некоторое различие и разграничение между ежедневной и, как правило, простой пищей и пиром (тоем), носившим публичный характер и отличавшимся изобилием, избытком подаваемой и поглощаемой пищи. На эту же особенность различения пищи древними людьми указывает и И.П. Вейнберг.

Первое – ежедневная пища – в силу своей обыденности и приватности не обладает особой престижностью и поэтому в тексте «Манаса» упоминается довольно редко, преимущественно в контексте «нищета – отсутствие еды», что хорошо видно на примере из эпоса:

*Кандын кызы Каныкей,  
Манас өтүп кеткен соң,  
Ак сөгү күл болгон,  
Азат башы күн болгон,  
Кайын атасы Жакып-хан*

Когда умер Манас,  
дочь хана Каныкей  
была унижена, выполняла  
самую черную работу,  
чтобы (прокормить),  
сохранить (жизнь)  
свекра Джакып хана,  
свекровь Бакделет...  
сестренку Кардыгач,  
у одних просила (брала)  
масло... у других – хлеб.

*Кайненеси Бакдөөлөт...  
Карындашы Кардыгач –  
Бирөдөн май алып...  
Бирөдөн токоч алып  
Үчөөнү сактап жүрдү!*



А в таких строках эпоса как, например:

<i>Эр кылт этип суу ичпей,</i>	Ни глотка воды не выпил богатырь,
<i>Аманат жан күн кечпей...</i>	Чуть жива его душа...
<i>Ачкадан боору эзилип,</i>	От голода под ложечкой сосет,
<i>Айнектей көзү сүзүлүп,</i>	Потускнели блестящие глаза,
<i>Акыр жалган дүйнөдөн</i>	Вконец на этот бранный мир
<i>Абыдан күдөр үзүлүп.</i>	Всякую надежду он потерял,

В этом отрывке заметно проявление еще одной семантической связи: еда есть жизнь, отсутствие еды есть смерть, и поэтому «пиршественное торжество универсально, это торжество жизни над смертью». Это убедительно иллюстрирует эпизод «Поминки по Кёкётею»: великое множество людей, съехавшихся со всего света, принимает участие в поминальной тризне, посвященной хану Кёкётею:

<i>Ар даамды бүт берди,</i>	Подавали явства все, какие есть,
<i>Кишмиш чайкап сүт берди.</i>	Угощали промытым кишмишом и молоком,
<i>Көкөтөйдүн дүйнөсүн</i>	Добра Кёкётея хватило,
<i>Көптүгүнөн түткөрдү.</i>	Потому что было много его.
<i>Бендеде мындай болорбу,</i>	Было ли на свете подобное тому,
<i>Бек Бокмурун кылышын,</i>	Что сделал бек Бокмурун?
<i>Мейиз салып баарысын</i>	Положив в кумыс изюм,
<i>Ачыткан экен кымызын,</i>	Оказывается, заквасил его,
<i>Апторой журт көрүптүр</i>	Увидел весь народ,
<i>Атаңардын кылышын.</i>	Что устроил предок ваш.
<i>Эриккенче эт берди,</i>	мясом вдоволь угощал,
<i>Эсте жоктун баарысын</i>	Все, чего даже и не увидишь,
<i>Эк алдына жеткирди.</i>	Он (гостям) подносил.
<i>Сары казы, кыйма жал,</i>	Желтую колбасу, тонко нарезанный подгривный жир -
<i>Салтанатын карап ал!</i>	На великолепие это посмотри!
<i>Экиден табак тарттырып,</i>	По два блюда велел подавать,
<i>Чабалдардын баарысы</i>	Все слабые немощные
<i>Этин жебей арттырып,</i>	Не смогли мясо доесть, оставляли его.
<i>Түгөтө албай түмөн журт</i>	А множество людей, кто не в силах доесть,
<i>Элине кеткен артынын.</i>	Возвращаясь домой, навьючивали его.

*Ак сакалдуу Кошой дөө,  
Ат минбеген баары жөө,  
Эки этегин кайрыптыр,  
Абакеңиз эр Кошой*

*Элге табак айрыптыр.*

Все пешие, кто не седлал коня,  
Завернул (угощение) в обе полы.  
Великан Кошой с белой бородой,  
Старший (в народе), богатырь  
Кошой,  
Распределял угощение среди людей.

Частота и особо красочное описание темы «той» – «пир», «пиршество», так часто встречающееся в тексте эпоса, начиная с описания пира в честь рождения Манаса, и где во время пира вино льется рекой, и кончая поминками, свидетельствует о важности и культе еды не столько как пищи для удовлетворения потребности желудка, сколько как показатель господства человека над вещами:

*Кырк миң чанач – меш менен  
Кара мейиз салдырган  
Кызыл арак.*

В сорока тысяч бурдюках,  
Положив в них черный кишмиш,  
Приготовил (Джакып) красный  
арак.

Ежедневная частная трапеза как удовлетворение нужды, потребности организма отличается скромностью, в то время как публичный пир характеризуется изобилием, избытком еды и столь же избыточным его поглощением, например, на поминках по хану Кёкётею:

*Калмактын балбан Жолою...  
Алты батман данды жеп,  
Дан жыттанган чоң Жолой...*

*Жети батман буудай жеп*

*Дан жыттанган чоң Жолой*

*Эки казан этти жеп.*

Силач калмаков Джолой...  
Шесть батманов хлеба разом съел,  
Хлебом пропахший громадный  
Джолой...  
Сразу семь батманов пшеницы  
съев,  
Хлебом пропахший громадный  
Джолой...  
два котла мяса съел.

Демонстрируемый здесь незаурядный аппетит есть показатель не обжорства, а характеристика мощи, своей жизнеспособности, своей «положительности», равно как и устроитель пира Манас своим богатством, изобилием яств утверждает свое право на жизнь, свое место в жизни, свою «положительность».

Четкой иерархией вещей объясняется также особое место, которое в сознании древнего кочевника отводилось скоту. В «Манасе» часто упоминаются выражения: *беи тулук* пять видов скота, *төрт тулук* четыре вида скота. *Беи тулук* – это кони, крупный рогатый скот, овцы, козы. *Төрт тулук* – это кони, крупный рогатый скот, овцы и козы объединяются в одну группу. Владение всей разновидностью скота в древнем традиционном обществе считалось признаком большого богатства. В эпосе выражения *беи тулук*, *төрт тулук* приобрели символическое значение не только всяческого изобилия, богатства, но и прочности и процветания. Стада и скот вообще служат показателем «положительности» такого хана как Кёкётей.

Иерархия вещей человека определяется не потребностью их, не необходимостью их в жизни человека в данный момент, а долженствованием. Древний человек, владея вещами, руководствовался не столько соображениями необходимости и целесообразности данных вещей сколько принципом долженствования. Точнее, именно долженствованию принадлежала важная роль при определении необходимости вещи, особенно когда речь шла о публичном появлении человека. Если же говорить о принципиальной разности между определением содержания «нужного» и «ненужного» в мифологическом и научно-логическом мышлении, то она заключается в том, что когда вещь воспринимается отдельно от человека, как это происходит в теоретическом мышлении, то ее «нужность» определяется той функциональной ролью, которую она выполняет по отношению к человеку.

Когда же вещь воспринимается слитной с человеком, как это было в мифологическом мышлении, то критерием ее необходимости выступает принцип «долженствования»: каждый «положительный» человек должен обладать «положительной» вещью. А поскольку «положительность» человека проявляется преимущественно публично, то именно публично древневосточный должен предстать в окружении «положительных» вещей.

Этим объясняется в эпосе, например, то, что скромное одеяние Санирабийги, невесты Манаса, в бытовых сценах сменяется пышностью и роскошью одеяния при изображении ее торжественного публичного выхода, как в сцене встречи с женихом. Вот как это описывается в эпосе:

*Кыларын мурда аңдаган,  
Кызыл-тазыл кийинтип*

В разноцветные (одежды) разодев,  
Заранее подготовила

<i>Кыздарды мурун камдаган.</i>	(Санирабийга) девушек своих.
<i>Алтымьш нөкөр кашында</i>	Шестьдесят служанок при ней,
<i>Алтындан жыга башында,</i>	На голове у нее золотая джига (украшение),
<i>Он алты жарым жашында...</i>	Ей шестнадцать с половиной лет...
<i>Алтындан күрмө жаркытып,</i>	Поблескивая шитым золотым кафтаном,
<i>Айдай жүзүн балкытып,</i>	Излучая свет своим луноподобным лицом,
<i>Мандили бүркөп тон менен,</i>	В халатах с верхом из материи мандили
<i>Басып чыгып жол менен,</i>	По дороге ступали они.
<i>Беренжилүү тондору,</i>	Халаты у них с паранджой,
<i>Пери ургандай теңселип,</i>	Покачивались они словно пери отметили их,
<i>Көкүлдөр көздө сеңселип,</i>	Трепещут челочки у самых глаз,
<i>Жең билекке батпаган,</i>	Руки не продеты в рукава.
<i>Жел жагына ким чыкса</i>	Кто окажется с подветренной стороны,
<i>Көз көрүм жерге буркурап</i>	На расстоянии, что еле глазом охватить,
<i>Жытардын жыты каптаган,</i>	Того аромат их благоухания обдавал,
<i>Күрөөкө тондой жылт этип,</i>	Халаты, словно из золоченой материи, блестят,
<i>Күдөрү тондой былк этип.</i>	Халаты, словно из выделанной кожи, шелестят.

Текст «Манаса» подтверждает важность в жизни древнего человека и такого отношения его к вещам, как феномен «дар, дарение». В основе этого явления лежит синкретизм восприятия древних людей, обусловленный слитным восприятием человека и вещи. При обмене дарами частица сущности дарителя переходит к получающему дары и тем самым между ними устанавливается тесная связь. Поэтому обмен дарами закрепляет любой договор, подобным образом подтверждается дружба.

Обратимся к эпосу. В эпизоде «История Алмамбета – сподвижника Манаса» описывается встреча двух богатырей, Манаса и Алмамбета. Манас оказывает Алмамбету поистине ханский прием и в знак дружбы вручает ему дары:

<p><i>Баатырдын аты чоң Кула, Баш ат кылып жетелеп, Маңдайында багы бар, Кулагында шамы бар, Куюндан бүткөн жаныбар Ак маралдай шаңкайып, Ак куланын сооросу Ак дөбөдөй даңкайып, Алтын ээр, сырдуу каш, Көмкөрө ээр бетинде. Көрчөгөсү көөхар таш. Алыскы-жуук айынбас, Ыраакы, жакын ылгабас, Ортосу болот, оозу албас, Түтүнү туман... Кароолу дажаал, огу ажал...</i></p> <p><i>Аккелте илип кашына,  Алтын ээр башына Сырнайзаны сайылтып... Эшик эндуу ай балта Кол канжыга байлаптыр.</i></p> <p><i>Сапар келген Алмамбет Салтанаттуу бегине, Тартууга чыкты тогуз ат.</i></p>	<p>Коня богатыря (Манаса) – громадного Акулу - Как главного коня (в дар) подвели, Счастьем отмечен он, Уши его, как свечи (стоят), Из вихря сотворенное животное, Красуется, как белый марал, Круп у Аккулы Высится, как белый холм, Золотое седло, крашенная лука, На седле көмкөрө – ээр Украшения из самоцветов, бьющее без промаха близко и далеко, Ствол – сталь, а дуло – булат, Дым словно туман... Его мушка – страшилище, а пуля – смерть... (Такое) Аккельте положили перед ним. К луке золотого седла Прикрепили гладкое копьё... Секиру шириною в дверь К седлу приторочили... Положили на седло калчан, Прибывшему с дороги Алмамбету - Блистательному беку - В дар досталось девять коней.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Но особо ценятся, как в вышеприведенном примере, подарки сильных мира сего, которые приобщают получателя даров к «положительности» дарителя – «подарок человека дает ему простор и до великих (людей) его доведет» (Книга Притчей Соломоновых) и др., конечно, при условии, что сам дар обладает соответствующей «положительностью», принадлежит к классу «добрых» вещей. В нашем примере, как повествует далее эпос, Алмамбет становится молочным братом Манаса и одним из самых близких его соратников. Однако соотношение «хороший человек – хорошая вещь» и «хорошая вещь – хороший человек» проявляется не только по линии «создатель – создание». Мифологическое мышление не

рассматривает вещь в отрыве от ее изготовления, а ремесленник в процессе познания – творения уподобляется создаваемому им предмету, а значит, и предмет как бы уподобляется ремесленнику. При этом в изделиях отпечатывается личность мастера во всей его целостности, со всеми его жизненными качествами. Так что плохой человек просто не может сделать хорошую вещь.

Сказанное о мастере можно отнести и к миру древних кочевников, в котором ремесленник – изготовитель хорошей вещи в глазах соплеменников, как правило, обладает статусом более высоким, чем его реальное социальное положение. Это подтверждается признанием особой связи ремесленников с богами. Поэтому древний человек уважительно относился ко всем ремесленникам, особенно к кузнецам, что отражено и в «Манасе». В эпосе есть сюжет о кузнеце – оружейнике по прозвищу Дёёгер. Изготовленные этим искусным мастером боевое снаряжение и доспехи делают Манаса неуязвимым в бою. Ювелирная работа кузнеца Дёёгера описана в следующих строках эпоса:

<i>Борондуу күндө суук өтпөс,</i>	Не пропускающая холод в вьюгу
<i>Жандуу күндө суу өтпөс,</i>	Не пропускающая влагу в дождь,
<i>Чыйырчык алтын, чымчык көз,</i>	Сплетенная из золотых колечек, что с птичий глаз -
<i>Чың бадана торгой көз,</i>	Крепкая кольчуга (с колечками),
	что с глаз жаворонка,
<i>Торгой өзү жыбырап,</i>	Переливаются (колечки) те,
	что с глаз жаворонка,
<i>Тоок көзү шыбырап,</i>	Сверкают (колечки) те,
	что с куриный глаз.
<i>Машанын мурду батпаган,</i>	Не проникает (сквозь них) хоботок мошкары,
<i>Чиркейдин мурду өтпөгөн,</i>	Не просунет и носа комар.
<i>Ачык түштө караса</i>	Если даже в ясный полдень через них посмотреть,
<i>Алакан жүзү көрүнбөс,</i>	Не разглядишь и ладони своей,
<i>Ак күрөөкө торгой көз,</i>	Белая кольчуга (с колечками),
	что с глаз жаворонка,
<i>Жакалыгы сары алтын,</i>	С воротом из чистого золота,
<i>Түймөсүнүн баары алтын,</i>	все застежки золотые у нее.
<i>Ок, найзага ол артык</i>	Если вдуматься, она – защита от всего -
<i>Ойлогонго баарыдан,</i>	И от пули, и от копья,

*Жеңи чолок карыдан,  
Күрөөкө, соот кийинип,  
Күч кубатты бергин деп,  
Кудайына сыйынып,  
Дөөгөр уста баштаган,  
Төңөлүгү төрт бөлөк,  
Куна согуп аштаган,*

*Купасы кумган түбүндөй,*

*Жаактагы сары алтын,  
Накышы кыял түрүндөй,  
Курбусун болот эгеген,  
Кулак түпкө теңеген  
Туулга кийди башына.*

С рукавами короткими до локтей,  
(Такую) кольчугу и панцирь надев,  
«Силы, мощи (мне) ниспошили», -  
Обратился к богу своему (Манас),  
Изготовленной мастером Деегером  
С четырьмя швами шлем,  
С шишечками – украшениями,  
запаянными по швам,  
(Шлем), у которого шишечка  
с дно кумгана (кувшина),  
Проушины у которого золотые,  
С разными узорами (шлем),  
Края у которого окованы сталью  
И доходят до самых мочек ушей, -  
Вот такой шлем на голову он  
(Манас) надел.

Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что в восприятии древнего человека его нерасчлененность с вещью проявляется не только по линии «вещь – ее владелец», но также по линии «вещь – ее создатель».

Итак, в модели мира древних кыргызов вещь предстает связанной, соединенной с человеком, выстроенной в иерархическую последовательность. Однако с течением времени происходит постепенное отделение человека от вещи, все яснее осознается качественное различие между ними, вещь наделяется ярко выраженной метафоричностью и начинает передавать не то, что значит, и значить не то, что передает. Помимо того, что вещи выполняют свое прямое назначение – служить человеку, удовлетворять его потребность, вещи служат одновременно олицетворением ценностных отношений и переживаний человека.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ

1. Происхождение мира (по материалам «Манаса»).
2. Происхождение человека (по материалам «Манаса»).
3. Что означает «Манас» в переводе с санскрита?
4. «Я» и «Мы» в понимании древних кыргызов.

5. «Мы» и «Они» в понимании древних кыргызов.
6. Вещь и человек в понимании древнего кочевника.
7. Показатель «положительности» человека в понимании древнего кыргыза.
8. Какие ценности служат продолжением «я» в сознании древнего кочевника?
9. Игры древних кочевников (по материалам «Манаса»).
10. Народная дипломатия (по материалам «Манаса»).

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

- Законы Ману. – М.: Изд. вост. лит., 1960. – 364 с.
- Библия. Книги Священного Писания. Ветхий и Новый Завет. Кано-  
нические. В русск. пер. – Христ. изд., 1991. – С.640-665.
- Валиханов Ч.Ч.* Смерть Кукотай-хана и его поминки //Собр. соч.  
В 5-тит. – Алма-Ата, 1985. – Т.2.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –  
Фрунзе:Кыргызстан, 1979. – 1 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –  
Фрунзе:Кыргызстан, 1980. – 2 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –  
Фрунзе:Кыргызстан, 1981. – 3 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –  
Фрунзе:Кыргызстан, 1982. – 4 китеп.
- Манас. Көкөтөйдун ашы. Тыныбек. Семетей баатырдан бир бөлүм:  
Эпос /Түзгөн Сарыпбеков Р. – Бишкек: Ала-Тоо, 1994.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы северных тюркских  
племен /Собраны В.В.Радловым. – СПб., 1885. –Ч.5. На-  
речие дикокаменных киргизов.

### Литература

- Аверинцев С.С.* Греческая «литература» и ближневосточная «сло-  
весность» (Противостояние и встреча двух творческих  
принципов) //Типология и взаимосвязилитератур древ-  
него мира. – М.: Наука, 1971.
- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. –  
М.:Наука, 1977.
- Антес Р.* Мифология в древнем Египте //Мифологии древнего  
мира: Пер. с англ. – М.:Наука, 1977.



- Антонова Е.В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. – М.: Наука, 1984.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Худож. лит., 1965.
- Блаватская Е.П.* Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т.1. Космогенезис. Ч.2-3. Эволюция символизма. Окультизм и современная наука. – Л.: Экополис и культура, 1991.
- Блаватская Е.П.* Теософский словарь. Пер. с англ. – М.: Изд. «Сфера» Рос. теософ. общ-ва, 1994.
- Блаватская Е.П.* Ключ к теософии. Пер. с англ. – М.: Изд. «Сфера» Рос. теософ. общ-ва, 1996.
- Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М.: Наука, 1986.
- Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. – М.: Наука, 1983.
- Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980.
- Кон С.И.* Открытие «я» . – М.: Политиздат, 1978. –
- Кыдырбаева Р.З.* Генезис эпоса «Манас». – Фрунзе: Илим, 1980.
- Лихачев Д.С.* Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.). – М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1962.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976.
- Моисеев Н.Н.* Человек. Среда. Общество. Проблемы формализованного описания. – М., 1982.
- Поршнева Б.Ф.* Социальная психология и и история. – 2-ое изд., перераб. и доп. – М.: Наука, 1979.
- Стеблин-Каменский М.И.* Культура Исландии. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ие, 1967.
- Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978.
- Харитонов Д.Э.* Средневековый мастер и его представления о вещи //Художественный язык средневековья. – М.: Наука, 1982.
- Bar-Efrat S.* Some Observation on the Analysis of Structure in Biblical Narrative. VT, 30, 1980. 2.
- Frankfort H., Frankfort H.A., Wilson J.A., Jacobsen Th., Irvin W.* The intellectual Adventure of Ancient Man. – Chicago, 1946.
- Gaster Th. H.* Myth, Legend and Custom in the Old Testament. – 1969.
- Weinberg J.P.* Die soziale Gruppe im Weltbild des Chronisten. – ZAW, 1986.

## Тема 5. ДУХОВНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

---

### ПРОБЛЕМА ЖИЗНИ И СМЕРТИ

Рассмотренные в предыдущих разделах миропонимание древних кыргызов, реконструкция модели мира, происхождения человека и его развития, разумеется, дают представление о духовном мире человека той далекой эпохи, тем более, что о духовном мире человека отдаленного от нас времени мы можем судить косвенно и по материальной его культуре, в которой сохранились следы его мироотношения и мировосприятия. Однако в случае наличия уникального памятника, каким является «Манаса», остается возможность «прямого реконструирования», «непосредственного воспроизведения» духовного мира древних кыргызов по материалам эпоса «Манаса».

Поэтому данная часть нашей работы посвящена рассмотрению этико-эстетических воззрений древнего кыргыза. Конечная цель исследований такого рода – реконструкция системы ценностей древних кыргызов, установление тех ориентиров поведения, которыми определялась духовная жизнь в древнейшем традиционном обществе. Без учета ценностной ориентации и критериев, которыми вольно или невольно руководствуются люди, нельзя претендовать на понимание их поведения и, следовательно, на полное объяснение исторического процесса. Огромное влияние идеологического фактора на развитие общества в эпоху средневековья, нового и новейшего времени не подлежит сомнению, и есть все основания полагать, что в древних обществах роль его была не менее велика.

Изучение этико-эстетических представлений оказывается делом нелегким, когда речь идет о современном обществе, где исследователь имеет возможность непосредственно проверить правильность своих наблюдений и выводов: объем доступной ин-

формации здесь практически неисчерпаем, а пестрота взглядов, множество сосуществующих учений и систем создают крайне сложную картину.

Этические представления в древнем традиционном обществе, по-видимому, были более однородны, однако перед исследователем возникают иные (и не меньшие) трудности. Говоря о древнем традиционном обществе необходимо прежде всего отметить, что этики или эстетики как сколько-нибудь обособленной и самостоятельной культуры у древних кыргызов не существовало. В условиях того времени этические представления людей были неразрывно переплетены с эстетическими, религиозными, правовыми, космологическими, социальными и прочими представлениями, составляя часть единого целостного мировоззрения. Поэтому изучать этику древних можно лишь в широком контексте их духовной культуры (для удобства анализа, конечно, приходится рассматривать этические или эстетические представления особо, однако следует постоянно помнить об искусственности такой операции).

Когда мы исследуем древнюю культуру и тем более хотим реконструировать духовный мир человека той эпохи, особую важность приобретает выбор источников, среди которых в данном случае наибольшую ценность представляют тексты, содержащие максимальное количество недвусмысленных оценочных суждений.

Таким источником в нашем случае является «Манас», а ключом к пониманию его текста – реконструкция смысла знаков той культуры и значения слов, смысл которых иногда нами утерян или искажен временем. Поэтому здесь важны и необходимы теоретические работы исследователей, которые могут носить методологический характер. Разумеется, бесспорность этого принципа отбора отнюдь не предполагает исключения иных текстов, не соответствующих полностью этому требованию. Поскольку изображать, увековечивать художественным словом можно и должно только то, что достойно быть вспомнятым, что должно быть сохранено в памяти потомков, то многочисленные изображения в «Манасе» божеств и людей, предводителей и воинов, черни и знати, кузнецов и искусных мастериц также не лишены информативности. Даже более того – это не просто информация, а введение в духовный мир древних людей. Ведь многие из этих изображений в той или иной степени воплощали «идеального человека», выполняли роль эталонов, образцов для подражания.

Конечно, ни в коем случае не следует переносить нормы и отношения, которые изображены в «Манасе», на реальный человеческий мир. Однако «Манас» может быть использован для сбора информации об этических, эстетических ценностях и нормах древних кыргызов. Надо только помнить о специфике эпического жанра, а также учитывать, что в нем элементы этики или эстетики присутствуют не как самостоятельный компонент, а лишь растворенные среди других представлений, тем более этические и эстетические ценности и идеалы, которые в мировоззрении древних людей тесно переплетены и представляют собой единый сплав. И мы, безусловно, совершаем насилие над историей и над человеческим духом, когда, исходя из требования сегодняшнего дня, пытаемся эти представления разделить на отдельные части.

Итак, основным источником для ответа на вопрос, какими видели или хотели бы себя видеть древние кыргызы, для нас остается «Манас», поскольку именно в нем действительно содержится максимальное количество недвусмысленных оценочных суждений. Этим важна «Манаса» как источника информации не исчерпывается. Ему свойственна универсальность, распространение во всех слоях древнего традиционного общества, что делает его значение для изучения этических представлений предков кыргызов, равно как и всей традиционной культуры кыргызов, поистине неоценимым. Вопрос о среде, в которой возник и развивался «Манас» не получил окончательного решения в науке. На наш взгляд, правы те исследователи, которые ищут ее в родоплеменном мире у пастушьих костров и в ханских юртах.

Высказанное предположение о среде, в которой возник и имел обращение «Манас», подводит нас к другой важнейшей проблеме: кому было предназначено это произведение и отраженные в нем духовные ценности и нормы? По этому поводу в манасоведении опять-таки существуют различные точки зрения. И опять-таки, на наш взгляд, представляется более правомерным признать как экзотеричность «Манаса», его обращение к широкому кругу людей и, следовательно, значительную степень всеобщности провозглашаемых им духовных ценностей и норм, так и его эзотерический, тайный, скрытый, предназначенный исключительно для «посвященных» смысл.

Как показывает анализ текста эпоса, в «Манасе» на первый план выдвигаются проблемы человеческой жизни, отношений индивида и людских общностей, раздумья о настоящем и буду-

щем и пр., постоянно занимавшие и волновавшие человека традиционного общества. Российский исследователь С.Л.Утченко, исследуя римскую систему ценностей, отмечает, что всякая система ценностей, строится на основе определенного набора противопоставлений.

Уровень этих противопоставлений может, конечно, быть различным, но, если речь идет о системе, отражающей (хотя бы частично!) некоторую модель мира – например, системы религиозные, этические, философские и т.п., – то следует иметь в виду уровень основных семантических противопоставлений. Говоря о «противопоставлениях», мы имеем в виду не только взаимоисключающие оппозиции, но и контрастные или встречающиеся оппозиции. Поэтому именно к ним мы обратимся для описания моральных ценностей и норм древних кыргызов, анализ которых проведем на следующих уровнях: 1) на уровне положительных и отрицательных отношений индивида и людских общностей.

Важнейшие проблемы духовной культуры древних кыргызов, как и любой конкретно-исторической общности, это – вопрос о жизни и смерти, вопрос о преодолении конечности человеческого существования. Отношение к жизни, представления о смерти и посмертной судьбе человека, сложившиеся в мифопоэтическом сознании, играют исключительно важную роль в формировании системы ценностей и определении поведения каждого человека. Собственно поэтому мы исследование духовного мира человека и начинаем с этого кардинального для человеческого существования вопроса о жизни и смерти, ибо то или иное решение этого вопроса и составляет суть нравственных ориентиров человека в мире.

При доличностном родовом сознании индивид воспринимается как часть какой-либо общности и сам по себе ценности не имеет; важно сохранение целого – рода, племени и т.д. Пока существует это целое, обеспечено и существование его членов: уходящие (умирающие) члены рода возвращаются вновь, воплощаясь в новорожденных. Проблема конечности человеческого существования, таким образом, получает в древнем традиционном обществе достаточно приемлемое для его членов решение.

Анализ текста «Манаса» указывает на то, что древние кыргызы высоко ценили саму жизнь. Об этом свидетельствует и преобладающая «посюсторонняя» ориентация древнего кыргыза, признание жизни высшей положительной ценностью в резком

противопоставлении ее смерти как явлению отрицательному. Если человеку и суждена смерть, если жизнь человеческая конечна, то надо радоваться ей, этой жизни и наслаждаться ею:

*Турганың жакшы жарыкка...* Лучше пребывать на (этом) свете...  
*Тируүлүктөн бейши жок,* Нет лучшего рая, чем сама жизнь, -

сказано в эпосе. В недалекие прошлые времена мы эти слова могли бы истолковать «атеистически» как отрицание потусторонней жизни, хотя здесь прежде всего речь идет о той высокой оценке реальной жизни и необходимости наслаждаться ею. Об отношении древнего кыргыза к смерти, о его представлениях о потустороннем мире можно судить по следующим строкам «Манаса»:

<i>Төгүн жалган дүйнөгө</i>	В этом тленном мире
<i>Өлбөй тируү ким калат?!</i>	Кто же остается вечно жить?!
<i>Көкөтөй арбын дүнүйө</i>	(Хан) Кёкётей собрал
<i>жыйыптыр,</i>	много добра,
<i>Жыйган менен дүнүйө</i>	Хоть он и накопил богатства,
<i>Ажалы туура жеткенде</i>	Когда настигла его смерть
<i>Апыны кайда калыптыр?</i>	Разве все это могло его спасти?

В приведенных выше строках с одинаковой настойчивостью проводится мысль о тщетности человеческих усилий в попытках добиться бессмертия, ибо смерть – удел человека и в смерти уравнены все люди. В глазах древнего кочевника смерть представляет собой окончательную разлуку с жизнью и живыми. Это отчетливо видно из плача Бокмуруна на смерть отца:

<i>Күйгөн шамым өчүптүр,</i>	Горевший светильник мой угас,
<i>Күйдүргү жайга көчүптүр...</i>	В места, куда с плачем проводяют, он перекочевал...
<i>Кайтпаган жолго салыптыр...</i>	Направился по пути, откуда не возвращаются назад...

Все интересы, все ценности древних кыргызов лежат по эту сторону. В потустороннем мире нет ничего такого, что заслуживало бы внимания живущего здесь, в земном мире человека. Перспектива существования, открывавшаяся мысленному взору древнего кыргыза, практически укладывалась в промежуток от рождения до смерти и, вполне естественно, все свои усилия и старания он сосредотачивал на том, чтобы сделать этот жизненный путь по возможности более длинным и благоприятным:

<i>Сапарда самсып жол жүрсөң</i>	Если у тебя долгий путь,
<i>Чаппай жүрүп жылып өт,</i>	Не скачи, а медленно езжай.
<i>Бендеге келет бир кезек</i>	Каждому смертному свой черед,
<i>Заманыңда кылып өт..</i>	Все в свое время заверши...
<i>Курулай корко берсең сен</i>	Если будешь попусту бояться всего
<i>Куураган бойдон кетесиң...</i>	В страданиях из мира уйдешь...
<i>Жалган дүйнө жай үчүн</i>	Из этого брэнного мира,
<i>Жалтанган бойдон кетесиң...</i>	Страшась всего ты уйдешь...
<i>Азыр алып туралык,</i>	А (пока) давайте-ка наживем
	Скот (добро),
<i>Абыдан малга туналык.</i>	Вдоволь насладимся им.

Однако следует отметить, что в древнекыргызской модели мира божественное предназначение не наделено абсолютной необратимостью. Мифопоэтическое сознание не исключает возможность поиска «улучшения» судьбы, отмеченной печатью негативности и пессимизма смерти. Главную надежду древний кыргыз возлагал на сохранение в памяти людской свершенных им добрых деяний. Убедительно звучат слова эпического героя:

<i>Туулмак бар, өлмөк бар.</i>	Есть рождение, есть и смерть
<i>Жакшы менен жамандык</i>	Есть добро и зло.
<i>Туш-тушунда көрмөк бар...</i>	(Все) в свое время испытать суждено...
<i>Коркуп жүрүп бирөөдөн</i>	Постоянно жить в страхе
<i>Мен короого малды жыйбадым!...</i>	И в загонах множить скот не стану я...
<i>Арбытып айыл жыяйын...</i>	Лучше соберу (народ), увеличу свой аил...
<i>Акыр заман журтуна</i>	Далекому поколению (потомкам),
<i>Айтууга жакшы кеп калат!</i>	Будет, что хорошего порассказать!

Оппозиция жизнь – смерть становится в древнем традиционном обществе одновременно оппозицией добро – зло. Зло есть смерть и все, что ведет к ней, добро – жизнь и все, что ее укрепляет.

Рассмотренные в этом разделе вопросы подводят нас к проблеме исследования высших ценностей (в личностном плане), а именно, к проблеме моральных ценностей и норм древнего кыргыза, к изучению которой мы и приступаем в следующей части нашей работы.

## **Личные достоинства человека:**

### ***а) здоровье и долголетие***

Как уже отмечено выше, в отличие от смерти, признаваемой древним кыргызом, как правило, злом безусловным, жизнь является безусловным добром. И делают ее таковой в первую очередь долголетие и здоровье. Поэтому в своем обращении к народу хан Кёкётей с удовлетворением отмечает: «Я прожил 199 лет, и челюсть моя изгнила», а наконец-то дождавшийся рождения сына Джакып заверяет:

<i>Мерсент берген кудайым,</i>	Бог даровал мне сына,
<i>Жараткандын өзүнөн</i>	У создателя самого
<i>Жашын узун сурайын.</i>	Долгую жизнь вымолю для него!
<i>Туулганына сүйүнбөй,</i>	Радуюсь не только тому, что
	родился он,
<i>Турарын тилеп кудайдан.</i>	Буду бога молить, чтобы жил он.

Для древнего человека и столь ценимое долголетие выступают в качестве высших личностных благ и в свою очередь среди несчастий и невзгод, которые могут обрушиться на человека, особо страшным считались болезнь и смерть. Но еще большим несчастьем для древнего кыргыза является преждевременная смерть его детей. Об этом свидетельствует и моление Джакыпа о продлении жизни сына, просьба о долгой жизни для только что родившегося сына. Ряд строк «Манаса» содержат описание болезней и недугов, постигших героя. «Сердцем моим овладела болезнь, силы меня оставили, я должен оставить жизнь и вас, мой добрый народ!» – говорит хан Кёкётей перед смертью.

### ***б) трудолюбие как условие достатка***

Таким образом, здоровье и долголетие включены в требования древнего кыргыза к хорошей жизни. Однако хорошая жизнь не исчерпывается просто долгой жизнью и здоровьем. Необходимым дополнением к ним являются материальное богатство и достаток, занимающие очень высокое место в иерархии личных достоинств самого Манаса и его близких друзей и сподвижников – героев «Манаса» большое место всегда отводится подробному перечню материальных благ, совершенно не отделимых от их «владельца», составляющих неременный компонент хорошей жизни хорошего человека, как уже было отмечено выше, – наличие прежде всего большого количества скота, много скота.



Противопоставление богатства бедности, признание первого добром и второго злом пронизывает изречения типа: «*Малдуу киши хан болот*» «Имеющий много скота становится ханом», «*Адамдын кучу мал менен*» «Сила человека в скоте», «*Бай кудайга казына*» «Богач – божья казна» и др., а отношение эпических героев к бедности – злу выражено в следующих строках «Манаса»:

<i>Кетсе дөөлөт колумдан</i>	Если из моих рук богатство уйдет,
<i>Анда кедей болуп зарлаймын.</i>	Став бедняком, испытаю нужду...
<i>Тоюнбаган топор бар,</i>	Есть (в айле) голь, голодная всегда,
<i>Жарыбаган жарды бар...</i>	Есть ничего не имеющие бедняки,
<i>Мал көрбөгөн бакыр бар,</i>	Есть бедолаги (никогда)
	не имевшие скота.
<i>Айылда жүргөн айбан бар.</i>	Есть нелюдь в нашем айле,
	точно скот.

Иначе говоря, бедность сама по себе есть зло, отсутствие богатства – несчастье, не имеющий его не только несчастен, наг и сир, но и подобен дикому зверю. Но богатство имеет и свои пределы возможного. Оно оказывается хорошим или благом при характеристике лишь материальной стороны жизни, материального благополучия. Вместе с тем древнему человеку свойственны сложные размышления о богатстве, отнюдь не признаваемом безусловным добром, ибо оно не замена праведности, добродетели. Богатство тогда благо, когда оно употреблено на благо других людей. Тогда и становится богатство добродетелью. Вот, например, как характеризуют богача Джакыпа эпические герои:

<i>Малың бар да, элиң жок...</i>	Скот у тебя есть, а народа нет...
<i>Эл суроого эбиң жок.</i>	Нет (у тебя) разума управлять людьми,
<i>Сыңар жанга жол айтып,</i>	Никому не сделал никакого добра,
<i>Кубандырган кебиң жок...</i>	Никого не порадовал ты...
<i>Бакыл киши экенсиң.</i>	Скупой ты (оказывается) человек!
<i>Бекинем малга деп жүрүп</i>	Укрываясь за своим скотом,
<i>Бей ыйман өлөр бекенсиң!</i>	Ты (видно) нечестивцем умрешь!

И другие не менее сложные раздумья о бедности, отнюдь не признаваемой безусловным злом, отражены в следующих строках «Манаса»:

<i>Бекери болбой, бек болбойт...</i>	Если нет никчемных, то бека нет...
<i>Кара болбой, кан болбойт.</i>	Если нет черны, то и знати нет.

Или такой пример: не случайно Джакып отдает мальчика Манаса на воспитание пастуху Ошпуру. Вот как об этом говорится в эпосе:

*Бай Жакып*

*Байбичеге сүйлөдү:*

*Аңдасам, балаң акыл аз,*

*Жөнүн таппайт, дөөлөт мас,*

*Тил азар деймин, динге кас.*

*Мал азабын балага*

*Бир тарттырып көрөлү,*

*Жайлоодогу койчуга*

*... малай берели,*

*эркелетип олтурбай*

*Катыктырып көрөлү.*

*Сөз айтууга жатыксын,*

*Сөөгү бышып катыксын.*

*Малдын баркын билгизип,*

*Малай кылып киргизип,*

*Дүнүйө баркын билгизип.*

Бай Джакып поведал своей  
байбиче (жена):

«Как посмотрю, у твоего сына  
мало ума,

Непутевый он, богатством  
опьянен,

Безбожник он и ослушник.

Давай-ка заставим (его) узнать

Цену всему.

На летнее пастбище к пастуху

Отдадим- ка... в работники его.

Чем баловать его,

Попробуем образумить его!

Пусть обучится вести беседу,

Пусть закалится, окрепнет костях,

Заставим его узнать цену скоту,

Сделав работником его,

Заствим (его) узнать цену добру.

В этом тексте заметна еще одна сторона богатства: – богатство или скот – это способ приучить человека к труду, «узнать цену добру». Древний человек понимает значение и цену труда, он не приемлет праздность и лень. Поэтому ценность богатства не в самом только скоте, но и в том, что уход за скотом, работа по накоплению богатства научают его ценить добро и понимать цену труда и понимать, ценить людей.

*Бекер жатыш эп болбойт.*

*Малды бакса сан болот*

*Малдуу киши хан болот.*

*Отун болбой от болбос,*

*Мылтык болбой ок болбос,*

*Бел байлабай мээнетке,*

*Бендеге дөөлөт токтолбос.*

Не годится без дела лежать.

Если выхаживать скот –  
умножится он,

(А) имеющий много скота  
человек становится ханом.

Нет огня без дров,

Нет ружья без пуль,

Не отдавшись целиком труду,

Не обретет раб божий богатства.

Созидательный труд предстает одной из высших ценностей древнего человека. Собственно созидательная работа и есть основа достатка, богатства. Значение человека в его умелости, трудолюбии. Поэтому в «Манасе» с такой любовью и восхищением описывается умелая работа кузнеца-оружейника Дёёгера, несравненное мастерство Каныкей. Вот характерный эпизод из эпоса, на примере которого можно убедиться в искусности работы Каныкей, изготовившей богатырское одеяние *кандагай* штаны из дубленой кожи:

<i>Көргөндөрдөн көп угуп...</i> кто много повидал...	Не раз слыхала (Каныкей) от тех,
<i>Даңдуң-Баштын текеси...</i>	У козлов, обитающих на (горе) Дангдуг-Баш,
<i>Териси калың бир эли, Сырты кара зор теке...</i>	Шкура толстая в палец толщиной, К тем громадным козлам с черной спиной...
<i>Алтымыш мерген аткарып,</i>	Отправила (Каныкей)
<i>Көзгө атууну маш кылып, Андестерге аттырып,</i>	Шестьдесят метких охотников, Повелев стрелять только в глаз, Заставила метких стрелков (козлов) дабыть,
<i>Кургатканда терисин Күндүн жүзүн чалдырбай</i>	Когда сушила шкуры их, Чтобы не коснулись (шкуры) солнечные лучи,
<i>Ак сандыкка каттырып, Ашаткысын...</i>	Прятала их в белом сундуке, Когда квасила их (Каныкей)...
<i>Алты ай жайлай эринбей Жез челекке жаткырып, Алма кабык алдырып, Алты ай малма салдырып...</i>	Шесть месяцев, не лентясь, В медном чане выдерживала их. Повелев взять яблоневую кору, Заствила шесть месяцев их дубить...
<i>Боекчусун алдырып, Катын бычып, кыз тигип...</i>	Красильщика велела привести, Женщины кроили, девушки шили...
<i>Пери заада Арууке Токсон кызга баш болуп,</i>	Арууке из рода пери И девяносто девушек, наставляемых ею,
<i>Тогуз ай бүтүн тиштеген,</i>	Полные девять месяцев надкусывали орнамент на них,
<i>Келишитрип баарысын</i>	Искусно прилажена к штанам

<i>Буулум менен ичтеген, Багалегин кайыган,</i>	подкладка из (материи) буулум, Мелкой строчкой подшит низ штанин,
<i>Байкаган менен токтолбой Адамдын көзү тайыган... Жымырата тиктирип, Жылан боор бүктүрүп, Тиштегени билинбей. Бүктөгөнү билинбей, Найза тийсе тешер деп,</i>	Сколько бы на них ни смотреть Сшиты так, что не заметен был шов, Подшиты искусным швом, Не увидишь, как выровнен зубами шов, Невидимы складки на (штанах), Чтобы копые не смогло их проткнуть, Велела со стальными опилками их прошить, Чтобы выделка (кожи) не оказалась плохой, Шестидесяти пяти силачам: Велела выделать ее И выкрасить заставила твоя джене (тетушка), Когда (на прочность) испытывали (штаны)...
<i>Болот эгеп ширетип.</i>	Пуля не пробила их,
<i>Ийи чала калат деп,</i>	Жгла (Каныкей) таволгу, но не прожгли их угольки...
<i>Алтымыш беш балбанды Алым салып ийлетип. Боегун жеңең бийлетип.</i>	Штанам этим (в отдельности) Цена – семь годовалых жеребят.
<i>Сынамакка баарына...</i>	
<i>атсам ок өтпөй, Табылгы жаксам чок өтпөй...</i>	
<i>Жеке башы бир шымдын Жети тайлык баркы бар.</i>	

**в) доблесть, долг, честь – основы достойной жизни**

Значение трудолюбия не только в том, что оно ведет к достатку, изживает в человеке праздность и лень, но оно формирует и другие личные достоинства. В том числе вырабатывает храбрость. Среди личных достоинств, моральных ценностей и норм древнего человека особое место занимает доблесть. Но доблесть выступает не сама по себе, а в сопоставлении с другими положительными и отрицательными чертами характера. Среди них важна оппозиция «доблесть – трусость». Храбрость – определяющее качество эпического богатыря. Манас говорит о себе:

<i>Ат үстүндө ажалга Тууган ок элем.</i>	Когда я на коне, Я – пуля, что несет смерть.
----------------------------------------------	-------------------------------------------------

И воины Манаса с гордостью отзываются о нем:

*Ажалдан башын тартпаган...* От смерти не уклонится он...  
*Өкүр шердин бири ушу...* Он – один из смелых львов...  
*Дөөбант эрдин бири ушу.* Он – один из самых отчаянных храбрецов.

И не случайно в эпосе встречаются постоянные характеристики Манаса: *Көк жал* Храбрый, *Сырттан* Неустрасимый как прозвища, зачастую вытесняющие собственное имя героя. Важнейшие достоинства Манаса – доблесть и храбрость, проявляемые им при защите своей родной земли, воинский долг, честь, благородство и великодушие считаются свойствами, отличающими героя-праведника Манаса от его недругов – от трусов-нечестивцев.

*Атамдан калган жер үчүн* Ради земли, оставленной отцами (нам),  
*Аттанганы турамын...* Оседлал я коня...  
*Намысты кыргыз санайбы...* Разве кыргызы поступятся честью своей?  
*Алдырып коюп кытайга...* Позволив себя захватить кытаям...  
*Чапкан балта өтөбү* Разве топор рассечет камень  
*Чакырлоонун ташына...* чакырлоо (самый крепкий камень)  
*Бабамдан калган жер үчүн* К земле завещанной (нам) предками,  
*Башым ооду, калайык...* Я стремлюсь, мой народ...  
*Көөнүңө салдым, Манас мен...* Я, Манас, напоминаю вам о ней.  
*Туулмак бар, өлмөк бар.* Есть рождение, есть и смерть,  
*Жакшы менен жамандык* Есть добро и зло.  
*Туш-тушунда көрмөк бар...* (Все) в свое время испытать суждено,  
*Аманат жаным чыкканча...* пока душа моя – божий залог – не отлетит...  
*Эрлердин жолун кубамын...* Дорогой храбрецов я пойду...  
*Эс алып кантип субамын!..* Разве буду спокоен я?  
*Эңшерип элим албасам...* Если народ свой (захваченный) не верну.

### ***2) скромность и сдержанность как черта героя***

Но доблесть, как и трусость, проявляется не сама по себе, не в одиночку, а в сочетании с другими качествами человека. На сто-

роне доблести важными положительными качествами признавались сдержанность, осторожность, скромность, которым на стороне трусости, вместе с нею противостоят негативные – вспыльчивость, хвастливость, неосмотрительность, гордыня. Эпические герои наделены не только положительными качествами, им свойственны и недостатки. В этом отношении не составляет исключения и Манас. Он излишне доверчив, неосмотрителен, опрометчив, бывает безрассудно упрям, порою поступает не так, как того требует обстановка.

Обратимся за примером к эпосу. Во время поминок по хану Кёкётею Манас, рассердившись на неуместный совет, ударяет одного из своих сородичей. Разгневанный таким поступком старейшина Кошой укоряет Манаса:

<i>Не мүнөзүң, сен Манас?</i>	Что за нрав у тебя, Манас?
<i>Жакшыны жакшы билбесиң,</i>	Хорошего (человека) ни во что не ставишь,
<i>Жаманды көзүнө илбейсиң,</i>	Дурного (человека) не замечаешь,
<i>Бу чапканым ким дейсиң?</i>	Как думаешь (кто тот), кого ударил ты?
<i>Урбуну башка саларсың,</i>	Ты Урбю ударил по голове,
<i>Колуң коонуң каларсың,</i>	Доволен своей рукой,
<i>Кокустан чеки иши кылсам,</i>	Если и я вдруг оплошность допущу,
<i>Кошойду башка саларсың!</i>	Ударишь и Кошойа по голове!
<i>Колдогонуң болсо да</i>	Если даже есть покровители у тебя,
<i>Андан кийин, канкорум</i>	Но после этого, мой храбрец,
<i>Кордук көрүп каларсың,</i>	Позора не оберешься,
<i>Кошой минсе каарына</i>	Если разгневается Кошой,
<i>Кокус өлүп аларсың!</i>	Ненароком можешь умереть!
<i>Коюп жүргөн акыры</i>	В конце концов ты не проявляй
<i>Бу бейлиңди, Манасым!</i>	Свой норов, мой Манас!
<i>Манас, Манас дегенге</i>	Когда говорят: «Манас, Манас!»,
<i>Барбая калат экенсиң</i>	Весь раздуваешься ты,
<i>ала үйлөгөн чаначтай,</i>	Словно неполно надутый бурдюк, -

утверждая тем самым безусловный примат сдержанности, умения владеть собой, скромности и осмотрительности. К осмотрительности взывает и пословица: *Сактын саны калат... Саңыроонун төгүлүп, сайда каны калат. У осторожного все в целости... У беспечного же проливается кровь, где попало.*

Все сказанное выше – земная, не «потусторонняя» ориентация всей системы моральных ценностей и норм, признание здоровья и долголетия, труда и трудолюбия, отваги и доблести, долга и чести, сдержанности и осмотрительности и пр. и отчетливое порицание противостоящих им негативных свойств, неценностей – позволяет предположить, что и человек традиционной культуры был внутренне обращен к радости и отвращен от печали.

#### **д) мудрость как знание и верность слову**

Конечной целью указанных выше ценностей является гармоническая жизнь человека. Гармоническая жизнь и есть мудрость. Поэтому из ценностей духовного порядка, почитавшихся в древнем традиционном обществе, нужно указать на «мудрость», которую, по-видимому, понимали и как житейскую опытность, и как ум, знания, и как поступок сообразно пониманию.

Мудрость для древнего человека является безусловной ценностью, в то время как глупость, незнание, невежество рассматриваются как безусловное зло. Знающего и поступающего сообразно знанию человека уважают все, он пользуется почетом. Глубокое уважение знаний Манаса проявляет старец Кошой:

<i>Теңирим берген ургандыр!</i>	Благославленный богом негодник он!
<i>Бир туугандык тургандыр,</i>	Мы в родстве с ним,
<i>Бир туугандык турса да</i>	Хоть и родичи мы (с ним),
<i>Билими артык ургандыр!</i>	Он негодник, своими знаниями превозмогший нас!

В древнем традиционном обществе, где *өтүрүк сөз-өлгөн сөз* ложное слово – опороченное (мертвое) слово, *жалган айткан жаман сөз* лживая речь – скверная речь, только тот, кто в «споре силен, кто богат умом», пользуется всеобщим уважением и почетом. Приведем еще примеры. По эпосу, Бакай и Кошой – признанные в народе мудрецы. Бакай – наставник главного героя эпоса: каждое важное дело, начатое Манасом, зачастую находит горячую поддержку Бакая. Кошой настолько мудр, что это его качество воспринимается народом как святость. Поэтому и эпос оценивает его как человека, *батасы журтту байыткан* благословение которого обогащает народ. Поэтому и право осудить недостатки Манаса перед лицом народа и, если надо для пользы

общего дела, побранить его за просчеты в эпосе предоставляется только одному Кошою.

Древние кыргызы высоко ценили правдивость, признавая ложь одним из видов зла. Не случайно, как мы уже выше отмечали, в эпосе подчеркивается, что *өтүрүк сөз-өлгөн сөз* ложное слово – опороченное (мертвое) слово, *жалган айткан жаман сөз* лживая речь – скверная речь. Одно из важнейших достоинств эпического богатыря – верность слову.

*Айтканынан кайтпаган...*      От сказанного не отступается он...  
*Айткан сөзгө ар качан*      О чем говорит, всегда того  
*Жеткендик жайы дагы бар,*      Добивается он, -

так характеризуют Манаса его соплеменники.

Разумеется, личные достоинства человека, богатство его внутреннего мира не исчерпывается рассмотренными выше качествами человека. Нравственные ценности древнего человека представляют определенную последовательность, иерархию и в своей совокупности образуют систему моральных ценностей и норм. Владение этими качествами и умение их проявлять – это показатель личного уровня развития человека. Когда мы говорим здесь о «личностном уровне», то вовсе не имеем в виду, что в древнем кыргызском обществе идеальный герой выступал как личность в современном его понимании, особенно в западноевропейском варианте. Нет, конечно, в целом сознание предков кыргызов было личностным не в этом смысле. Ибо такому выводу противоречит вся система восприятия мира древним кочевником, связывавшим «я» и «мы». К тому же часть свойств, рассмотренных нами выше как личные достоинства: здоровье и долголетие, трудолюбие, доблесть, долг и честь, скромность, сдержанность со своими оппозиционными понятиями и, наконец, мудрость как единство ума и поступка – соприкасаются с другим уровнем – уровнем положительных и отрицательных отношений индивида в человеческом сообществе – в обществе людей.

После рассмотрения некоторых, на наш взгляд, наиболее важных для древнего кочевника черт характера, достоинств человека перейдем к рассмотрению ценностей, присущих не только отдельному человеку, но и сообществу людей, группам людей или всем людям, без которых невозможны были бы и отмеченные здесь личные качества.



## Ценности традиционного общества:

### *а) принадлежность обществу как условие продолжения рода*

Человек никогда не мог жить в одиночестве. Тем более не мог выжить в одиночку древний человек. Он жил в сообществе себе подобных, вступая с ними в разнообразные отношения. Жизнь древнего человека не считалась полноценной, если он не был хорошим мужем своей жены и заботливым отцом своего потомства. Соответствие такого понимания исторической действительности и верность такого наблюдения подтверждается как этнографическими исследованиями традиционных обществ, так и анализом древних корней современных языков.

Этнографические исследования показывают, что человек традиционного общества обязательно принадлежал к какому-либо групповому сообществу (как правило, родоплеменному образованию), т.к. это было необходимым условием его физического выживания и продолжения рода. Потому-то жизнь в коллективе воспринималась как благо, которое обеспечивает непрерывное продолжение жизни. Но для того, чтобы жизнь не прерывалась, нужна была и женщина, жена. Она должна быть детородной (эта способность отождествлялась с плодородной землей), работающей и привлекательной. Вот образ идеальной невесты, имеющей сходство со структурой космоса:

<i>Тәрт тарабы болгон тең,</i>	Совершенная во всем,
<i>Жылдызы ысык, жылуу сөз,</i>	Приятная, сладкоречивая.
<i>Чырагы жарык, жоодур көз,</i>	Светлоликая, с томными глазами,
<i>Алача моюн, түймө баш,</i>	С длинной шеей, с изящной головкой,
<i>Акылга терең, боору таиш,</i>	С глубоким умом, с твердым характером,
<i>Көкүлү көркөм, колоң чач,</i>	С красивой челкой, с длинной косой.
<i>Ойротто жок уз болсун,</i>	Пусть будет мастерицей, какой в народе нет,
<i>Ою терең кыз болсун!</i>	Пусть будет умницей она!
<i>Болсо болсун болгондой,</i>	Если быть ей, то пусть будет таковой,
<i>Көзү түшкөн бенденин</i>	Чтобы божьему рабу, которому приглянулась,
<i>Көңүлүнө толгондой!</i>	Подходила бы она!

*Дүнүйөгө ээ болуп  
Тубу таштап коргондой,*

*Аз болгондо кайып иш...*

*Азыр билип койгондой,  
Берекесин көргөндө  
Бейли бузук адамдар  
Ичпей-жебей тойгондой,  
Санаганы баары амал,  
Турганы менен жүргөнү  
Тутаи баары сарамжал.*

Хозяйкой над всем миром став,  
Чтоб (была) как на каменной  
основе стена.

То, о чем даже и не догадывается  
никто...

Чтобы тотчас могла распознать!  
Чтобы при виде хлебосольства ее  
Даже злобствующие (люди)  
Насытились бы без еды и питья!  
Чтоб она расчетливой была,  
Ходит ли она или стоит,  
Чтобы все заботило ее!

Жена живет не ради мужа даже, ее предназначение – продолжение рода. А продолжатели человеческого рода – дети. Поэтому особое место в иерархии ценностей занимали дети, ибо для древнего человека – «самое дорогое – дитя», «только дитя – хозяин всех богатств» мира. Обратимся к эпосу. Безутешен Джакып, сетующий:

*Тукуму жок өтөм деп,  
Туяксыз кандай кетем деп,*

*Жалгыз куу башым бар,  
Датым кимге жетем деп,  
Күндө-түндө тыным жок,  
Дүнүйө жыйдым тепеңдеп,  
Ажал жетсе бир күнү*

*Акыретке кетем деп,  
Артымда туяк болбосо  
Артык дөөлөт нетем деп.*

Без потомства я умру -  
Как же без копытца покину  
(этот) мир?

Одинок я, бездетный старик,  
До кого дойдет моя мольба?  
Ни днем, ни ночью не зная покоя,  
В хлопотах добро накопил.  
Если однажды смерть настигнет  
(меня),

А у меня нет наследника,  
Что делать мне с богатством?

Плачет, горюет и его жена Чыйырды:

*Эзелден ишим тетири,*

*Эгем тала чактады.  
Мөмөсүз жыгач отундур,  
Туубай турган болгон соң  
Тумшугу жок катындын.*

С самого начала счастье меня  
обошло,

Так бог меня обделил.  
Деревья без плодов – это дрова,  
Когда не может (жена) родить, -  
Несчастливая женщина она.

Неудивительно столь непочтительное отношение к Чыйырды жены бедняка, у которой пропал сын, погнавшийся за убежавшим конем Джакыпа:

*Оболдон бала көрбөдүң,*

*Мени да окшоткону турсуң өзүңө,*

*Байбиче десе мактанып,*

*Бирди-экини кишини*

*Бир да илбейсиң көзүңө,*

*Эртеден балам жоголду...*

*Жалгызымдан айрылсам*

*Сенин жаныңды коер ким дейсиң?*

*Миңдеп жаткан жылкыңды*

*Бир түгүнө албаймын!*

*Чыбыр толгон жылкыңды*

*Чыпалагына албаймын!*

(Ты) никогда не имевшая детей,

Хочешь, чтобы и я стала, как ты,

Кичишься, если тебя называют «байбиче»,

Не каждого человека Удостаиваешь взглядом своим.

Давно ребенок мой пропал...

Если потеряю я единственного своего,

Кто же оставит в покое тебя?

Тысячные твои табуны Не стоят и волоска его!

Табуны твои, что заполнили холмистую степь,

Не стоят и мизинца его!

Для древнего человека дети есть безусловное добро в отличие от бездетности, которая рассматривается как большое несчастье, горе, т.е. безусловное зло.

Выше было отмечено, что и непринадлежность к той или иной родоплеменной общности, одиночество есть безусловное зло. Убедительно об этом свидетельствует жалоба «отбившегося от своего народа» Алмамбета:

*Барарыма жерим жок*

*Маңып жүргөн бир жанмын.*

*Батарыма элим жок*

*Каңгып жүргөн бир жанмын...*

*Ат жеткисиз жол издеп*

Нет у меня земли, куда можно было бы добраться,

Я – некий, растерянно бредущий, человек.

Нет у меня народа, среди которого мог бы осесть.

Я – некий скиталец...

В поисках дороги, куда и коню не дойти,

<i>Азып жүргөн бир жанмын, Алымды билер адам жок</i>	Я – некий заблудший путник, Нет никого, кто мог бы беспокоиться обо мне,
<i>Басып жүргөн бир жанмын... Кечээ күндүн арыгын</i>	Я – некий бродяга... В поисках воды,
<i>Казып жүргөн бир жанмын...  Кара башым өлүмгө Даярдаган бир жанмын... Балапан учуп уядан Ыгын билбей конордун Канатым талып жыгылып, Караган менен көз жетпей Ырыскым кайдан болорун. Жолдо калган бир жанмын.</i>	Я человек, копающий арык вчерашнего дня... Я – некий, голову на смерть, обрекший человек... Еще птенцом я вылетел из гнезда, Не знаю, как опуститься мне, Устали, поникли крылья мои, Хоть и смотрю, но не вижу, Где мое счастье? Я – некий, оставшийся на распу- тье, человек.

**б) мир и согласие, милосердие и сострадание, великодушие и благородство**

Для кочевника *бөлүнсөң бөрү жеп кетет* отделившегося волк загрызет, *эли жок элкин кул* без роду, племени – раб. Поэтому *элдүүнүн баары эр экен* богатырь оказывается тот, кто с родом, с племенем. Однако добрые отношения индивида с людскими общностями не обеспечиваются просто принадлежностью к ним. Признание нужно заслужить, и лучший путь к этому – милосердие и сострадание. В мире, где вещь неразрывно связана с человеком, где поэтому достаток, богатство есть благо, а недостаток, нищета, если на них не обрекли насильно (в противном случае насилие тоже), есть зло. Основной причиной насилия и главной его формой проявления признается алчность и корыстолюбие, а милосердие и сострадание, благородство и великодушие действительно выражают себя в бескорыстии и всепомощствовании. Именно поэтому высказывания типа:

<i>Ар качандан бир качан Жамандын жаны аялуу Аябаңар жаныңды. Бакылга башым бийлетбей,  Март кордугун көрөйүн...</i>	Дурной (человек) всегда печется (только) о себе, Не жалейте же себя, Чем склонить голову перед скупцом, Лучше уж от щедрого унижение стерпеть...
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<i>Калп айтпаган чыныңар</i>	Правдивый, который не лжет,
<i>Казатка чыгар тыныңар...</i>	Удалец, который ходит в поход...
<i>Беттешкен жоого белдүүңөр,</i>	Кто в поединке с врагом силен,
<i>Белдешкен жоого демдүүңөр,</i>	Кто в сражение с врагом отважен,
<i>Өткүр чечен тилдүүңөр,</i>	Кто остр на слово и красноречив, -

через отрицание, неприятие неприемлемого раскрывают представления тюркского кочевого сообщества об идеальном человеке.

<i>Өз напсима тартпайын,</i>	Не стану своей выгоды искать,
<i>Тоодой токонаалатты</i>	Чтобы позор большой
<i>Өз мойнума артпайын,</i>	Не принять на себя, -

так мотивирует свои поступки и эпический герой.

Проявление милосердия и сострадания к человеку, великодушие, благородство есть благо. Для Манаса враг до тех пор враг, пока он сражается с оружием в руках, когда он сложил оружие, он становится обыкновенным человеком. Честный бой на равных, лицом к лицу – вот условия, удовлетворяющие требованиям богатырского подвига и приемлемые для Манаса. Поэтому не удивительно, что в самом произведении постоянно встречаются величальные эпитеты *Айкөл* Великодушный, *Каңкор*<sup>1</sup> Благородный, часто заменяющие собственное имя богатыря. Обратимся к тексту эпоса, где достоинство, благородство, великодушие Манаса проявляются в следующих его высказываниях:

<i>Мурункудан калган кеп:</i>	Оставшийся от предков есть завет:
<i>Тийсин найза, сынсын деп,</i>	Да будет сломано копье,
	если пронзит оно
<i>Душман да болсо жыгылса,</i>	Врага, поверженного уже,
	не унижай его, пусть
<i>Кордобо, көөнү тынсын деп.</i>	успокоится он душой!

И хотя в эпосе большое внимание уделяется описанию именно военных походов, сражений и пр., тем не менее эпические герои тяготеют не к войнам, насилию – злу, а к мирной счастливой жизни – добру. Поэтому лейтмотивом эпоса всегда звучит во-

---

<sup>1</sup> Каңкор - величальный эпитет Манаса. С фарси переводится как благородный, великодушный. Ошибочно переводят как кровожадный. См.: *Карасаев Х.К.* Кабус наме: «Манас» сөздүгү. – Фрунзе: Кыргызстан, 1990. – 22 б.

прос: *журт болуш мындан артыкпы* жить в мире и родстве разве не превыше всего? Поэтому мудрый хан Кёкётей перед своей смертью завещает сыну:

*ынтымагын бузбасын  
ыраакы менен жакыны.*

пусть согласия (мира) не нарушает  
между близкими и дальними  
(народами).

***в) верное товарищество – основа хорошего общества***

Согласие само по себе ничто, если оно не основано на принятии позиции другого, на полном взаимном понимании. А это есть условие равноправного и заботливого отношения. Все это есть товарищество. Товарищество не терпит неравенства, превосходства одного над другим. Оно основывается на равнозначности и равноценности людей. Товарищ не может быть плохим, т.к. с плохим человеком не будешь попутчиком. Отношения индивида с человеческими общностями сопряжены в древнем традиционном обществе с представлением о том, что хороший человек не может жить в плохом обществе. И, наоборот, плохое общество не может породить хорошего человека. В противном случае он обречен на страдания. В этом глубочайшая причина безысходного отчаяния Алмамбета:

*Кайры жок элге бүтүпмүн.  
Кылып кыйла пайданы,  
Кызматым жерге житипмин!..*

В недобром народе рожден,  
Много пользы я принес,  
А труд мой был  
напрасен!...

*Куруган элге бүтүпмүн  
Куруп келем жап жалгыз,  
Кубанычым жерге житипмин!*

К неладному народу попал  
Зачах я, совсем одинок,  
Радость оставила меня!

В понимании мира и человеческих общностей древних кыргызов хороший человек несовместим с плохим обществом. Иначе это приводит к несчастью или же находит свое разрешение в том, что хороший человек уходит от общности плохих и ищет общность хороших. Алмамбет – тот герой, о котором эпос вопрошает:

*Эмгек кылып баш байлап*

Приложивший труд, решившийся  
на все -

*Эл табуучу эр кайда?*

Где тот богатырь, что приобретет  
род, племя?

Именно поэтому с таким нетерпением ждет приезда Алмамбета Манас. Ибо Алмамбет – «лучший на всем свете товарищ», которого так не достаает эпическому герою. И не случайно обращение Манаса к сородичам звучит как наставление:

<i>Баштап жүрсө барааның,</i>	Если (Алмамбет) возглавит – будет всегда впереди,
<i>Калкыңда жүрсө карааның</i>	Если среди нашего народа будет жить – защитник он,
<i>Бетинде жүрсө бедериң,</i>	Он – цвет вашего лица,
<i>Белиңе таңуу медериң,</i>	Он – опора для вас,
<i>Элиңде жүрсө эркегиң,</i>	Если среди вашего народа будет жить – он муж (достойный).
<i>Түндүктү тирер түркүгүң,</i>	Он – столб, подпирающий тундук.
<i>Жолго кирсе жолдошуң,</i>	Он – ваш спутник, если выйдете в путь,
<i>Жоголор жерде колдошуң,</i>	Если где-то потеряетесь, он – спаситель ваш,
<i>Жоо качырсаң жолборсуң,</i>	Если нападете на врага – он ваш тигр
<i>Өнөрү ашык дүйнөдөн,</i>	Своей ловкостью превосходит всех на свете.
<i>Өмүр сүрсөң жолдошуң.</i>	В вашей жизни – товарищ он.

Итак, мы вкратце рассмотрели некоторые этические представления древних кыргызов, какими они открываются нам по тексту «Манаса». Попробуем дать этим представлениям общую характеристику.

Этика древних кыргызов предстает как некая система ценностных стимулов, норм, правил, в основе которой лежал моральный принцип – стремление к счастью. Поэтому этику древних кыргызов можно охарактеризовать как этику положительного эвдемонизма, а мировоззрение в целом – как миро- и жизнеутверждающую. Но этот оптимизм имел свою особенность.

Как показывает анализ текста «Манаса», человек не в силах изменить предназначение судьбы, отсрочить смерть или вместо уготованного ему поражения одержать победу. Однако смерть и рождение, поражение и победа, неудача и успех – лишь внешняя сторона жизни, истинная же ценность жизни в другом – в ее нравственном содержании. И как раз здесь человеку, и только человеку, предоставлена свобода выбора.

Как показывает «Манас», человек может жить лишь ради себя самого, во имя своих страстей и желаний, проявив алчность и корыстолюбие, высокомерие и лень, трусость и незнание, или же, проявив милосердие и сострадание, великодушие, благородство и справедливость, трудолюбие и мудрость, бороться со злом. И в том, и в другом случае его жизнь останется подвластной судьбе, но придать ей высший смысл и назначение человек способен только, когда пожертвует личными устремлениями во имя продолжения жизни, установления мира и согласия и верности своим близким и своему сообществу – народу. Но народ, – это не только этническое понятие, но и общность, гораздо большая, чем свой род, это – люди, сообщество людей – народы.

## ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ В ЭПОСЕ

Рассмотрев этические представления, мы не можем не коснуться и эстетического идеала древних кыргызов, который тесно связан с рассмотренными выше ценностями традиционного общества. При этом мы всегда должны иметь в виду, что для человека древних эпох этические и эстетические ценности слиты в единое – красоту, прекрасное. Это – одна из существенных особенностей народной эпики и эпического сознания.

В кыргызском традиционном обществе мы можем найти следы матриархата и патриархата, военной демократии и ранних феодальных отношений, однако этико– эстетические ценности не перетерпели существенных изменений.

Эстетические представления древних людей складывались в длительном процессе развития и совершенствования общественной практики и общественного сознания и находились в первоначальной форме, как уже выше отмечено, в синкретическом единстве с ценностной ориентацией человека. Эстетическое, или художественно – ценное для человека древнего общества не было бескорыстным любованием, оно было соединено в единое с другими мироощущениями, составляя целостность переживания. В «Манасе» легко обнаружить утилитарный подход в оценке явлений окружающего мира.

В понятии древнего кыргыза прекрасны богатые травами горы и долины, родники с прозрачной и холодной водой. Вот как, например, описывается в эпосе благодатная земля кыргызов:



<i>Өлкөсүн көр, сазын көр,</i>	Посмотри на (этот) край,
<i>Өрдөгүн көр, казын көр!</i>	Посмотри на луга,
<i>Ат жортпогон тулаңы,</i>	Посмотри на птиц: уток, гусей!
<i>Ар тараптан сандаалап</i>	(Там) лошади не истоптали
<i>Агып түшкөн булагы!</i>	ковыль,
<i>Үзөңгүдөн чөп экен...</i>	(Там) с разных сторон
<i>Элиги ээп сулаган.</i>	Стекает много родников.
<i>Бадалынын баарында</i>	(Там) трава высотой до стремян...
<i>Марал, бугу чураган...</i>	(Там) спокойно косули,
<i>Орчун жакшы жер экен</i>	вытянувшись лежат.
<i>Ою – тоосу малга жай.</i>	(Там) во всех кустарниках
	Бегают маралы...
	(Там) привольная, хорошая земля,
	Горы и долины – места для скота.

По мере дальнейшего освоения природы, проникновения в ее тайны человек все более ощущает свою силу, способность противостоять враждебным силам, у него вырабатывается способность посмотреть на себя и результаты своего труда со стороны, полюбоваться ими, получить духовное удовлетворение.

В человеке выявляется и утверждается творец, художник. На этом этапе развития человеческого сознания происходит дифференциация утилитарного, нравственного, религиозного, политического, юридического и эстетического понятий. Но в героическом эпосе, произведении определенного общественного уровня развития, эстетическое выступает в синкретическом единстве со всеми этими формами общественного сознания. Особенно это замечается в архаичных пластах «Манаса». Вот как описывается несравненный скакун Мааникер в эпосе:

<i>Калбыр өпкө, жез канат,</i>	Легкие, как решето, медные
<i>Камыш кулак, жез билек...</i>	крылья (у него),
<i>Оң жагында кырк чалгын,</i>	Уши – камыш, ноги сильные
<i>Сол жагында кырк чалгын...</i>	у него...
<i>Айлансаң дүйнө жүзүнө</i>	Сорок крыльев справа у него,
<i>Арыктабас жан эле,</i>	Сорок крыльев слева у него
<i>Артык өнөр бар эле.</i>	Объедешь на нем весь свет,
<i>Алтымыш күндүк дайрадан</i>	Не исхудает это животное,
	Несравненные качества у него.
	Через море, что пересекают
	за шестьдесят дней,

*Аттан өтөр жан эле,  
Токсон күндүк тоолордон,*

*Эчки журбөс зоолордон*

*Басып өтөр мал эле,  
Бар өнөр мында бар эле.  
Кечип чапса чок өтпөс,  
Кездеп атса ок өтпөс.*

Перескакивает это животное,  
Через горы, что переваливают  
за девяносто дней,  
Через скалы, где не проскочит  
коза,  
Пройдет животное это,  
Все (качества) в нем есть...  
На скаку (его) огонь не проймет,  
Пуля пущенная не сразит его.

Мы видим, что понятие красоты здесь выражено единством формы, вида коня и его физическими качествами способностью за короткий срок преодолеть огромные расстояния. Все его внешние данные и физическая сила как бы подчинены этой, в данной ситуации ведущей стороне – его силе и скорости.

Связь мифологического с эстетическим в «Манасе» можно объяснить культом скота, и особенно коня, у древних кыргызов. И, пожалуй, нет ни одного эпизода в «Манасе», где бы не описывалась красочная картина бега коня. Одним из самых поэтичных в эпосе является описание бега великолепного коня Манаса Аккулы:

*Өзү айбандан зор Кула...  
Каса тулпар Аккула...  
Сөөгүнөн суу чыгып,  
Таноосунан буу чыгып,  
Тар колтуктан суу чыгып,  
Өпкөдөгү канаты  
Өсүп жаңы жазылып,  
Туяк тийген жерлери  
Жер очоктой казылып,*

*Кара болот суулугу  
Жерди көздөй басылып,  
Желмаяндай чоң Кула  
Желдей учуп бүгүлүп.*

Несравненный, огромный Кула...  
Чистокровный тулпар Аккула...  
Испариной весь покрыт,  
Взмок до самых костей,  
Из-под мышек проступила вода,  
Крылья, что на боках у него,  
Раскрылись, расправились они,  
Там, где копытами касается он,  
Рытвины в земле величиною  
с очаг,  
Стальные удила  
Оттянуты до самой земли,  
Огромный Кула, словно Желмаян,  
Будто ветер летит.

Даже здесь, где как будто живописуется красота коня, описание его тесно переплетено с оценкой его силы, мощи и способностью человека эту силу использовать в нужный момент. Если в описании красоты животного иные возможности ценности, его

могут как бы скрыть, то при изображении человека, его внешности, внутренние его качества рассматриваются в единстве.

По эпической норме всех народов жена героя должна отличаться не только умом, мудростью, но и красотой. В кыргызском эпосе дается описание внешности прекрасной Санирабийги – будущей жены Манаса:

*Сап сулуунун өзү жөн...  
Олоңдой кара чачы бар,  
Сары, алтындан түймөдөй*

Истинная красавица (она)...  
Толстые длинные косы у нее,  
Словно петельки для золотых  
пуговиц,

*Келишкен кара кашы бар...  
Ботодой бели ийилип,*

Прекрасные черные брови у нее...  
Как у верблюжонка, изгибается  
ее стан словно чий.

*Чийдей кашы чийилип,  
Жазык мандай, кара көз,  
Жатык тилдүү, ширин сөз,  
Аркасы кайкы, аркар төш,  
Ай чырайлуу, бото көз,*

Тонко очерчены брови ее,  
Широкий лоб, черные глаза,  
Учтивая речь, сладкие слова,  
Гибкая спина, грудь архара,  
Лунолика, с глазами  
верблюжонка она,

*Кызыл жузу нурданган,  
Кыпча бели буралган.*

Румяное лицо ее излучает свет,  
Изящно изгибается ее тонкий стан.

Свое душевное состояние древний кыргыз выражал с помощью контрастов между положительным и отрицательным, «плохим» и «хорошим», жизнью и смертью, добром и злом, радостью и печалью. Зима для кочевника-кыргыза всегда была довольно тяжелым временем, поскольку она сопровождалась холодом, голодом и нередко смертью. Это стало поэтическим образом, выражающим опасность, сложность положения. Гнев эпического богатыря передается так:

*Кышкы кирген буурадай.* Он – словно верблюд в зимнюю пору.

Постоянные перекочевки, походы научили древних кыргызов ориентироваться в странах света, находить дорогу по звездам, определять расположение пастбищ, стоянок и т.д. Такие звезды и планеты, как Солнце *Кун*, Луна *Ай*, Венера *Чолпон жылдыз*, Большая Медведица *Жети Каракчы*, Плеяды *Уркөр* и др., приобрели в эпосе эстетическую ценность. Не случайно красивую девушку кыргызы называли луноликой, а ее улыбку сравнивали с лучом солнца, глаза – со звездами.

В «Манасе» немало эпитетов и сравнений, связанных с названиями птиц, диких животных – соколом, ястребом, львом, тигром, леопардом, синегривым волком и др. Все они в древности были священным, в эпосе же помимо того несут художественную нагрузку. Лев, волк и леопард были символами мощи и физической силы Манаса.

Символом храбрости богатыря стал тигр. Недаром мать Манаса, когда была на сносях, пожелала съесть сердце тигра. И не случайно, когда богатырь разгневан, он теряет человеческий облик и принимает как бы облик тигра или льва – зверей страшных в ярости своей:

*Арстан сыны баатырдын*

*Азыр чыга калганы.*

*Баткалашта мараган*

*Кабыландай караган,*

*Ар качандан бир качан*

*Ачуусу ишке жараган,*

*Чагарак куйрук чаар тон*

*Чамынганы соо болбос*

*Шаңы чыкты сур жолборс,*

*Адам түрү жоголуп.*

Высматривающего из-за укрытия  
жертву,

Готового к прыжку леопарда

облик приняв,

Того, чей хвост кольцом,

а шкура пестра.

От кого, если убежать, не спастись, -

Облик смурого тигра

принял он, потеряв человеческий  
вид,

Принял облик льва он.

Для кыргызского героического эпоса, как и в целом для эпической культуры тюрков очень характерен гиперболический прием – художественная условность, основанная на резком преувеличении и заострении свойств реальных явлений с целью их эстетического освоения. Благодаря поэтической гиперболизации эпос приобретает большую эмоциональность. Гипербола передает известное эмоциональное состояние субъекта речи (восхищение, страх, ненависть и т.д.), а также вызывает эти чувства у адресата речи. На поэтической гиперболе построены многие моменты эпоса, эмоциональное содержание которого может быть очень разнообразным – от возвышенного до низменного и комического.

Возвышенное как эстетическая категория отражает мощные внутренние силы человека, его безграничные возможности в процессе освоения и очеловечивания явлений природы, в борьбе человека за свои идеалы. Огромная физическая сила баатыра (количественная характеристика) становится эстетически значи-

мой – возвышенной благодаря соответствию народному идеалу о предназначении силы (качественная характеристика): защита родной земли, борьба за справедливость. В противном случае она становится противоположной возвышенной – низменной. Враг наделяется также огромной физической силой, часто большей, чем у героя, но она предназначена для «черного дела», поэтому и вызывает негативное чувство.

Обратимся к портретной характеристике Манаса, где широко применяется гипербола:

<i>Адамда мындай борум жок...</i>	Среди людей подобного ему нет...
<i>Бир өзүнүн башында</i>	В нем одном
<i>Миң балбандын күчү бар.</i>	Мощь тысячи силачей
<i>Жолборс маңдай, таиш жүрөк,</i>	Лоб тигриный, сердце – камень
	у него,
<i>Жооруну калың, пил билек...</i>	Спина могучая, в руках сила
	слона...
<i>Качырганы соо болбос.</i>	На кого набросится, тому
	не уцелеть.

А вот как изображается противник Манаса – великан Джолой:

<i>Тырмагына караса</i>	Если взглянуть на его ногти
<i>Ак жолборсттун салаадай,</i>	Как когти у белого тигра они,
<i>Муруттарын караса</i>	Усы у него словно лопасти,
<i>Тегирмендин күпчөгү</i>	Ровно вставленные в мельничную
	ступицу,
<i>Текши каккан барадай,</i>	Нет никого громаднее его...
<i>Өлчөөсү жок өзгөчө...</i>	Словно большая чаша его зрачок!
<i>Чечекейи чарадай!</i>	Как огромный казан его голова.
<i>Даиш казандай башы бар...</i>	Посмотришь на оба его плеча
<i>Эки ийинине караса</i>	Два человека могут уместиться
	на них...
<i>Эки киши конгондой...</i>	Икры толщиной с туловище быка,
<i>Балтыры өзүз белиндей,</i>	Дыхание его подобно ветру
<i>Оозунан чыккан илеби</i>	(дующему) на перевале.
<i>Орто белдин желиндей.</i>	
<i>Кол жагына караса</i>	Посмотришь на руки его
<i>Кырк жылдык терек чынардай...</i>	Они словно сорокалетние
	тополи...
<i>Арка жагын караса</i>	Посмотришь на спину его
<i>Ат жарышчу талаадай.</i>	Словно поле для скачек коней.

Контрастное изображение носит традиционный характер и служит цели еще большего возвеличивания богатыря Манаса, подвиг которого приобретает поистине грандиозное значение. Цель этого приема – не только в том, чтобы показать чрезмерную тяжесть поединка, схватки героя с противником, но и вызвать неприязнь, отвращение к врагу. Он позволяет манасчи оттенить в эпическом герое положительное, возвышающее его в глазах слушателей, у врага – низменное и плохое.

Одной из основных эстетических категорий героического эпоса вообще, кыргызского, в частности, является категория прекрасного, поскольку в понятии прекрасного и возвышенного выражен эстетический идеал героя. В кыргызском героическом эпосе прекрасное понимается как диалектическая взаимосвязь героического и эпического.

Эпоха «военной демократии» с ее бурными событиями образования народностей, консолидации племен, события национально-исторического аспекта породили героический эпос. Условия суровой кочевой жизни времен военной демократии, сама форма этого общежития не отчуждала его члена от общественных проблем во всей их целостности. Не существовало в тот период объективной преграды помешавшей народному воображению соединить способности и достоинства многих людей в идеальном героическом лице.

Идеализация здесь целенаправленная, осознанная значительностью изменений в народной жизни и художественно закрепившая эти исторические события. Поэтому идеализация в героическом эпосе выступает как форма эстетического постижения действительности. И только через нее можно выявить представления древнего кочевника о красоте, прекрасном.

Идея защиты своего рода, племени от внешних угроз, идея объединения всех племен кыргызов – самые главные в кыргызском героическом эпосе и понимаются как прекрасное деяние в подвигах Манаса и его сорока витязей. Манас делает все, чтобы собрать и объединить свой народ. Ради этого он идет в смертельный бой с врагами, защищает родную землю от посягательств иноземцев, создает союз племен. Радостно и светло описываются в эпосе походы Манаса против врагов: калмаков, кытаев с целью освободить земли своих предков и, наоборот, гневными словами осуждаются заговор семи ханов и Кёзкамань, родственники Манаса, вносящие раздор среди кыргызских родов.

Героический эпос каждого народа использовал свой художественный поэтический материал, по-разному оценивал ту или иную сторону жизни, но единым оставалось понятие прекрасного – героическое деяние, совершенное идеальным героем в пользу своего народа. Такое понимание прекрасного можно объяснить тем, что народы, создавшие героический эпос, пережили в свое время бурный период организации народности, защиты своей независимости, требовавшей мобилизации всех их сил как духовных, так и физических. Поэтому мужество, отвага, открытость, стремление к свободе, трудолюбие, благородство и великодушие, честь, долг, ум, верность слову, любовь к родной земле, терпимость, дружба, товарищество – все эти качества в полной мере присущи героям как оседлых, так и кочевых народов. И бесспорно, идеальный герой – обладатель этих общечеловеческих качеств – понятен и близок всем людям.

Обобщая изложенное выше, мы можем сказать, что красота мира проявляется в многообразных отношениях человека и эстетический идеал в «Манасе» не отделен от этических ценностей, а слит с ними в единый целостный образ – эмоционально одухотворенный. Это возвышенно-вдохновенное состояние, которое манасчи на протяжении многих веков вызывали у своих многочисленных слушателей, формировало у них потребность действовать, совершать поступки, достойные Манаса. И это, пожалуй, самое главное и бесценное в героическом, поэтическом эпосе «Манас», который дает широкую панораму жизни древних кыргызов и способствует формированию мира ценностных ориентаций современного человека.

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЯ**

1. Кардинальный для человеческого существования вопрос (по материалам «Манаса»).
2. Условие достатка в понимании древнего кочевника.
3. Основа хорошего сообщества (по материалам «Манаса»).
4. Что есть мудрость в понимании древнего кыргыза?
5. Личные достоинства в понимании древнего кочевника.
6. Проблема войны и мира (по материалам «Манаса»).
7. Обосновать почему великодушие есть достоинство кочевника.

8. Чем объяснить терпимое (толерантное) отношение кочевника к другим людям?
9. Нравственный идеал «Манаса».
10. Эстетический идеал «Манаса».

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

- Валиханов Ч.Ч.* Смерть Кукотай-хана и его поминки //Собр. соч. В 5-тит. – Алма-Ата, 1985. – Т.2.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1979. – 1 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1980. – 2 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1981. – 3 китеп.
- Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1982. – 4 китеп.
- Манас. Киргизский героический эпос. – М.: Наука, 1984. – Кн. 1.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен /Собраны В.В.Радловым. – СПб., 1885. –Ч.5. Наречие дикокаменных киргизов.

### Литература

- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Худож. лит., 1965.
- Валиханов Ч.Ч.* Очерки Джунгарии //Собр. соч. В 5-тит. – Алма-Ата, 1985. – Т.3.
- Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М.:Наука, 1986.
- Гринцер П.А.* Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.:Наука, 1971.
- Каратаев М.* Природа эстетического в казахском героическом эпосе //Кочевники. Эстетика (Познание мира традиционным казахским искусством). – Алматы: Гылым, 1993.
- Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. – М.:Наука, 1983.
- Утченко С.Л.* Две шкалы римской системы ценностей // Вестник древней истории. – М., 1972. – № 4.



## **ПРИЛОЖЕНИЕ**

Таблица 1

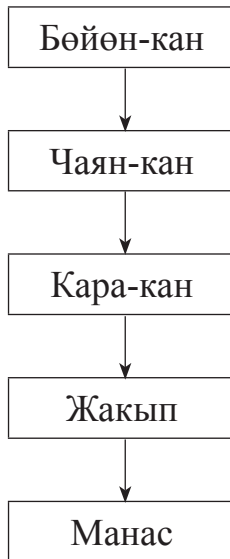
**Соотнесение пятичленных классификационных рядов  
в древнеиндийской традиции<sup>1</sup>**

Жизненные силы гайтра	Скот ревати	Солнце брихат	Времена года вайраджа	Миры шаквари	Члены тел яджна- яджни	Божество раджана	Всё Саман
Разум	Козы	Восходя- щее	Весна	Земля	Волосы	Огонь	Тройное знание (три веды)
Речь	Овцы	Взошед- шее	Лето	Воздушное простран- ство	Кожа	Ветер	Три мира
Глаз	Коровы	Полдень	Дождливый сезон	Небо	Мясо	Солнце	Огонь, ветер, солнце
Ухо	Лошади	Вторая половина дня	Осень	Страны света	Кости	Звезды	Звезды, птицы, лучи
Дыхание	Человек	Заходящее	Зима	Океан	Мозг	Луна	Змеи, гандхарвы, предки

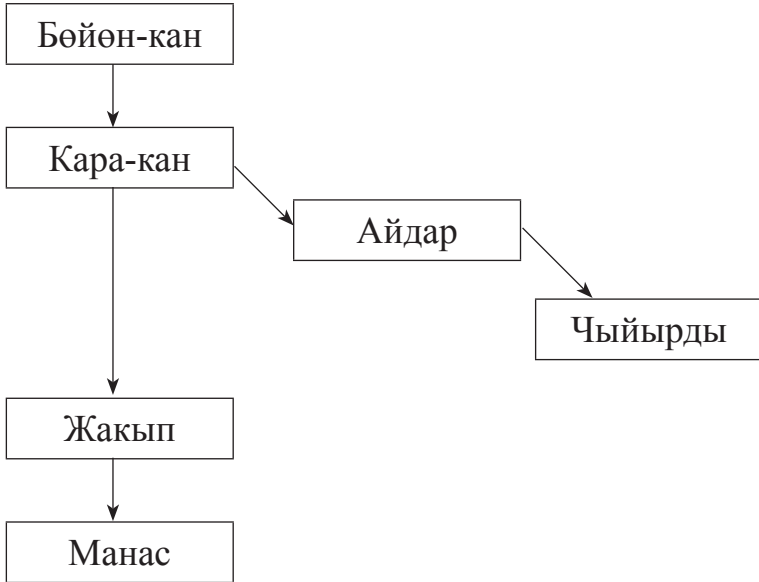
<sup>1</sup> Чхандогья упанишада. – С.169.

**Родословная Манаса в различных вариантах эпоса**

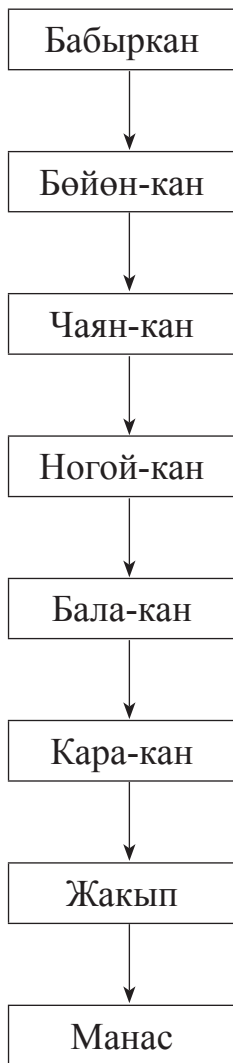
*Вариант Ч. Валиханова*



*Вариант В. Радлова*



*Вариант С. Каралаева*



*Вариант С. Орозбакова*

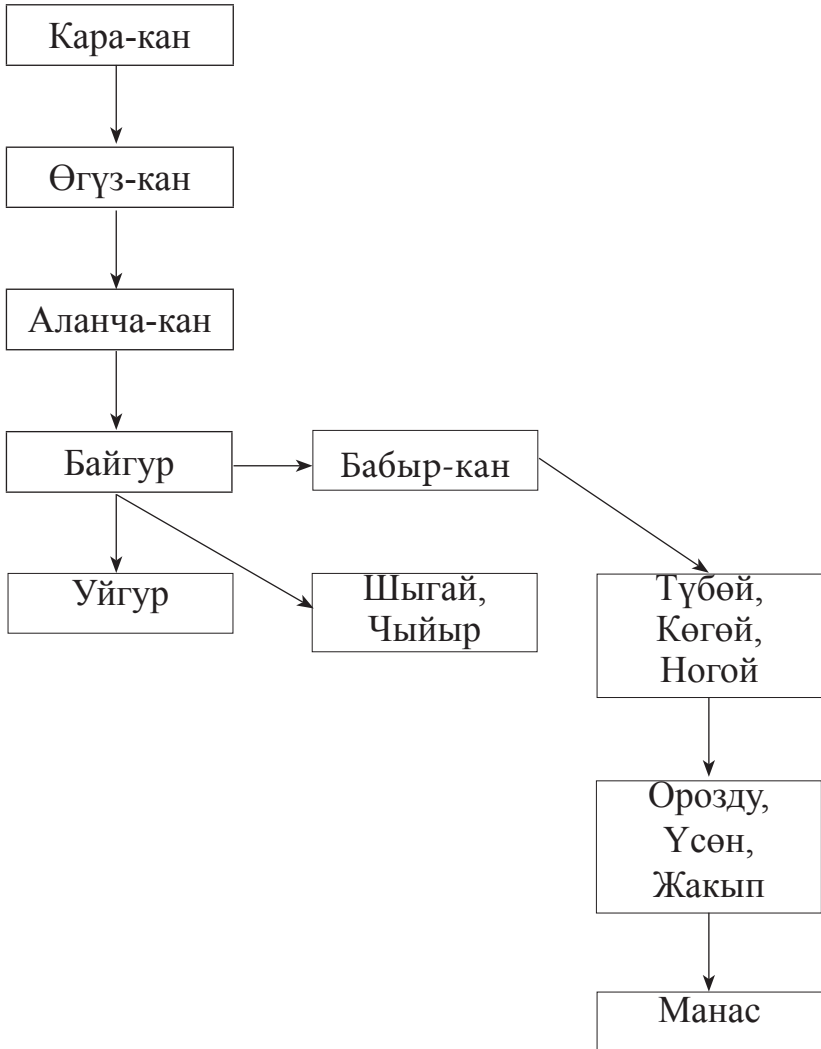




Таблица 3

## Древнекыргызская мифология. Реконструкция

Содержание мифа	Источники	Изобразительное воплощение	Отражение в социально-политической структуре и в религиозном ритуале
Кара-кан – олицетворение первобытного Хаоса. Кара-кан – предок Манаса.	«Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С., Тоголока Молдо и др.		
Джакып – воплощение Неба, верхнего мира, верха	«Маджму ат-таварих» Сайф ад-дина Ахсикенти, эпизод: первый по виг Манаса; «Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С. и др.		Почитание Неба
Чыйырды – воплощение Земли, нижнего мира, низа, порождающее начало. Чыйырды – супруга Джакыпа.	Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С., Мусульманкулова М. и др.		Почитание Земли



<p>Первоначально Джакып и Чыйырды существуют в брачном слиянии, и мир существует из неразделенных Неба и Земли. Затем из их союза рождается первочеловек Манас – воплощение средней зоны Космоса, мира людей. Его рождение знаменует отделение Неба от Земли, установление трехчленного по вертикали строения Вселенной</p>	<p>РВ 8 52; Ав 8, 10; Шат. – бр. 13 4, 3; «Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С., Мусульманкулова М. и др.</p>	<p>Кумбез Манаса. Балбалы – каменные изваяния, обоо – жертвенные холмы из камней, мужской головной убор – калпак и др.</p>	<p>Почитание духа Манаса</p>
<p>Атрибут Манаса – конь Аккула</p>			
<p>По горизонтали организованный мир представляет круг с ориентацией на четыре стороны света</p>	<p>Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С. и др.</p>	<p>Формы жилища боз үй юрты, чатыр шатра с четырехкупольным верхом, народных игр көк бөрү, ордо, головных уборов тебетей, элечек и др.</p>	<p>Представление о Земле как о круге, на котором выделены четыре основных направления</p>

<p>Центр круга Боз-дѣбѣ, через который проходит мировая ось</p>	<p>«Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С. и др.</p>		<p>Боз - дѣбѣ Манаса обнаружен Ч. Валихановым в горах Кушмурун в бассейне реки Каркары. Боз-тепе известен и как археологический памятник-поселение древних кыргызов земледельческой группы эпохи бронзы</p>
<p>Победа Манаса над хтоническими чудовищами, воплощающими изначальный Хаос, знаменует завершение создания организованного мира</p>	<p>«Маджму ат-таварих» Сайф ад-дина Ахсикенти; «Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С. и др.</p>		
<p>Вариант: общество делится на три сословия воинов, шаманов и земледельцев -скотоводов</p>	<p>«Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С. и др.</p>		

<p>Избранничество Манаса ханом кладет начало господству воинов над двумя другими сословиями: шаманами и земледельцами-скотоводами</p>	<p>«Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С., Мусульманкулова М. и др.</p>		<p>Существование в древнем традиционном обществе трехчленной сословной структуры с господством воинов</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------

*Акмолдоева Шайло Бородоевна,  
Садыков Канат Джалилович*

МАНАСОВЕДЕНИЕ  
Учебное пособие

Ответственный за выпуск *В. Г. Рудов*  
Компьютерная верстка *Г. Н. Кирпа*

Подписано в печать 17.11.2019.  
Формат 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная.  
Объем 11,25 п.л. Тираж 100 экз. Заказ 23

Издание подготовлено и отпечатано  
в отделе оперативной полиграфии  
Кыргызско-Российского Славянского университета  
720000, г. Бишкек ул. Киевская, 44